
D. SEARS





ENCYCLOPÉDIE
MÉTHODIQUE,

OU

PAR ORDRE DE MATIÈRES;

PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES, DE SAVANS ET D'ARTISTES;

Précédée d'un Vocabulaire universel, *servant de Table pour tout l'Ouvrage, ornée des Portraits de MM.* Diderot & d'Alembert, *premiers Éditeurs de l'*Encyclopédie.

ENCYCLOPÉDIE
MÉTHODIQUE.

LOGIQUE
ET
MÉTAPHYSIQUE,

PUBLIÉE par M. LACRETELLE.

TOME SECOND.



A PARIS,

Chez PANCKOUCKE, Libraire, hôtel de Thou, rue des Poitevins.

A LIÈGE,

Chez PLOMPTEUX, Imprimeur des États.

M. DCC. LXXXVIII.

AVEC APPROBATION, & PRIVILEGE DU ROI.

M.

MÉTAPHYSIQUE, ſ. f. La Logique étant l'inſtrument général des ſciences & le flambeau qui doit nous y guider, voyons préſentement ſuivant quel ordre & de quelle manière nous devons porter ce flambeau dans les différentes parties de la Philoſophie.

Nos idées ſont le principe de nos connoiſſances, & ces idées ont elles-mêmes leur principe dans nos ſenſations; c'eſt une vérité d'expérience. Mais comment nos ſenſations produiſent-elles nos idées? première queſtion que doit ſe propoſer le philoſophe, & ſur laquelle doit porter tout le ſyſtême des élémens de Philoſophie.

La génération de nos idées appartient à la *Métaphyſique*, c'eſt un de ſes objets principaux, & peut-être devroit-elle s'y borner; preſque toutes les autres queſtions qu'elle ſe propoſe ſont inſolubles ou frivoles; elles ſont l'aliment des eſprits téméraires ou des eſprits faux, & il ne faut pas être étonné ſi tant de queſtions ſubtiles, toujours agitées & jamais réſolues, ont fait mépriſer par les bons eſprits cette ſcience vuide & contentieuſe qu'on appelle communément *Métaphyſique*. Elle eût été à l'abri de ce mépris, ſi elle eût ſu ſe contenir dans de juſtes bornes, & ne toucher qu'à ce qui lui eſt permis d'atteindre; or ce qu'elle peut atteindre eſt bien peu de choſe. On peut dire en un ſens de la *Métaphyſique* que tout le monde la ſait ou perſonne; ou, pour parler plus exactement, que tout le monde ignore celle que tout le monde ne peut ſavoir. Il en eſt des ouvrages de ce genre comme des pièces de théatre; l'impreſſion eſt manquée, quand elle n'eſt pas générale. Le vrai en *Métaphyſique* reſſemble au vrai en matière de gout; c'eſt un vrai dont tous les eſprits ont le germe en eux-mêmes, auquel la plupart ne font point d'attention, mais qu'ils reconnoiſſent dès qu'on le leur montre. Il ſemble que tout ce qu'on leur apprend dans un bon livre de *Métaphyſique* ne ſoit qu'une eſpèce de réminiſcence de ce que notre ame a déjà ſu; l'obſcurité, quand il y en a, vient toujours de la faute de l'auteur, parce que la ſcience qu'il ſe propoſe d'enſeigner n'a point d'autre langue que la langue commune. Auſſi peut-on appliquer aux bons auteurs de *Métaphyſique* ce qu'on a dit des bons écrivains, qu'il n'y a perſonne qui, en les liſant, ne croie pouvoir en dire autant qu'eux.

Mais ſi dans ce genre tous ſont faits pour entendre, tous ne ſont pas faits pour inſtruire. Le mérite de faire entrer dans les eſprits des notions vraies & ſimples, eſt beaucoup plus grand qu'on ne penſe, puiſque l'expérience nous prouve combien il eſt rare; les ſaines idées métaphyſiques ſont des vérités communes que chacun ſaiſit; mais que peu d'hommes ont le talent de développer; tant il eſt difficile, dans quelque ſujet que ce puiſſe être, de ſe rendre propre ce qui appartient à tout le monde. Je ne crains point que ces réflexions bleſſent nos métaphyſiciens modernes; ceux qui n'en ſont pas l'objet y applaudiront; ceux qui pourront l'être croiront qu'elles ne les regardent pas; mais les lecteurs ſauront bien diſtinguer les uns des autres.

L'examen de l'opération de l'eſprit qui conſiſte à paſſer de nos ſenſations aux objets extérieurs, eſt évidemment le premier pas que doit faire la *Métaphyſique*. Comment notre ame s'élance-t-elle hors d'elle-même, pour s'aſſurer de l'exiſtence de ce qui n'eſt pas elle? Tous les hommes franchiſſent ce paſſage immenſe, tous le franchiſſent rapidement & de la même manière; il ſuffit donc de nous étudier nous-mêmes, pour trouver en nous tous les principes qui ſerviront à réſoudre la grande queſtion de l'exiſtence des objets extérieurs. Elle en renferme trois autres qu'il ne faut pas confondre. Comment concluons-nous de nos ſenſations l'exiſtence de ces objets? Cette concluſion eſt-elle démonſtrative? Enfin comment parvenons-nous, par ces mêmes ſenſations, à nous former une idée des corps & de l'étendue?

La première de ces queſtions ayant pour objet une vérité de fait, c'eſt-à-dire, la concluſion que nous tirons de nos ſenſations à l'exiſtence des objets, la ſolution en eſt ſuſceptible de toute l'évidence poſſible. Cette concluſion eſt une opération de l'eſprit dont les philoſophes ſeuls s'étonnent, mais dont ils ont bien droit de s'étonner; & le peuple, qui rit de leur ſurpriſe, la partage bientôt, pour peu qu'il réfléchiſſe. Pour expliquer cette opération, il eſt néceſſaire de ſe mettre en quelque ſorte à la place d'un enfant qui vient de naître, & de ſuivre le développement de ſes idées. Ce cours d'ignorance, ſi on peut l'appeller de la ſorte, eſt beaucoup plus utile que ce qu'on appelle ſi gratuitement *cours de ſcience* dans nos écoles.

Nous ne prétendons point blâmer l'analyſe qu'un philoſophe moderne a faite de nos ſens, en examinant ce que chacun d'eux, pris ſéparément, peut nous apprendre, & ce qu'ils nous apprennent étant réunis. Nous croyons ſeulement que cette méthode ſeroit trop longue pour des élémens. On doit y prendre l'homme tel qu'il eſt, & non tel qu'à la rigueur il auroit pu être.

Mais pour prendre l'homme tel qu'il eſt, il n'eſt pas néceſſaire de le conſidérer avec tous ſes ſens; il ſuffit de lui ſuppoſer celui qui paroît eſſentiellement attaché à l'exiſtence de nos corps,

celui dont aucun homme n'eſt jamais abſolument privé, le toucher en un mot. Le philoſophe ſuivra donc l'intention de la nature, en s'attachant au toucher comme à celui de nos ſens qui nous fait vraiment connoître l'exiſtence des objets extérieurs. D'ailleurs l'impénétrabilité, cette qualité eſſentielle des corps, ne nous eſt connue que par le toucher; nouvelle obſervation qui indique le toucher au métaphyſicien, comme le ſens dont il doit s'aider dans une pareille recherche.

La connoiſſance des objets extérieurs étant acquiſe dès l'enfance par tous les hommes, le Philoſophe doit avoir uniquement pour but de démontrer comment elle s'acquiert. Il peut donc employer le langage commun qui eſt fondé ſur cette connoiſſance acquiſe; il peut ſe ſervir, par exemple, du terme de *corps extérieurs*, avant que d'avoir démêlé comment nous en connoiſſons l'exiſtence. Cette manière de s'énoncer n'entraînera ni équivoque ni ſuppoſition de ce qui eſt en queſtion; parce qu'il s'agit uniquement d'expliquer un fait inconteſtable, & non pas de le prouver.

Une obſervation très-fréquente & très-ſimple nous ſert à diſtinguer notr corps de ceux qui l'environnent. Quand quelque partie de notre propre corps en touche un autre, notre ſenſation eſt double; elle eſt ſimple & ſans replique, quand nous touchons un corps étranger. En voilà aſſez pour diſtinguer le *nous*, & pour reconnoître d'abord en général ce qui eſt *nôtre* d'avec ce qui ne l'eſt pas. Le metaphyſicien, en étendant & en développant cette obſervation, répondra d'une manière ſatisfaiſante à la première des trois queſtions ſur l'exiſtence des objets extérieurs.

Mais la concluſion qu'il tire de ſes ſenſations à l'exiſtence des objets eſt-elle démonſtrative? Les philoſophes ſe partagent ſur ce point, quoique tous conviennent que notre penchant à juger de l'exiſtence des corps eſt invincible. Ceux qui regardent nos ſenſations comme une preuve démonſtrative de l'exiſtence des objets, prétendent que Dieu nous tromperoit, ſi nos ſenſations ne nous repréſentoient que des êtres fantaſtiques. Ces Philoſophes, en raiſonnant ainſi, tombent dans deux inconvéniens. Le premier eſt de prouver une vérité directe & primitive par une vérité réfléchie; tandis que c'eſt au contraire dans l'exiſtence des corps qu'il faut chercher les preuves de l'exiſtence de Dieu les plus ſolides, celles que toutes les écoles de Philoſophie ont généralement admiſes. Le ſecond inconvénient eſt de croire pouvoir convaincre par le raiſonnement un philoſophe opiniâtre, que Dieu le tromperoit, s'il n'y avoit point de corps. « Je » reconnois comme vous, dira-t-il, l'exiſtence » d'un premier être; mais c'eſt lui faire injure » que de lui attribuer vos erreurs. Pour ne pas » les regarder comme ſon ouvrage, il ſuffit de » penſer qu'il eſt aſſez puiſſant pour exciter en » nous des ſenſations, ſans qu'il y ait rien au » dehors qui lui ſerve à les produire. Il ne » tiendra qu'à vous de vous abſtenir comme moi, » par cette réfléxion ſi ſimple, de toute aſſertion » précipitée. Vous avouez que mes ſenſations me » trompent ſouvent; pourquoi ne me tromperoient-elles pas toujours? Cette vivacité, cet » accord, ces nuances, ces affections involontaires qui vous font paſſer ſi légèrement de la » réalité de la ſenſation à celle de l'objet, ne les » ai-je pas ſouvent éprouvées dans le ſommeil? Et » pourquoi la vie ſeroit-elle autre choſe qu'un » ſommeil plus contigu & plus profond, qui a » ſeulement le triſte avantage de ſe laiſſer de temps » en temps appercevoir? Quand je conſidère » d'ailleurs quels ſont les objets de mes ſenſations, » que de contradictions je rencontre dans l'idée » que je m'en forme! Deux ſubſtances auſſi diſparates que l'eſprit & la matière, ſéparées l'une » de l'autre par un intervalle immenſe, peuvent-elles agir l'une ſur l'autre, ce qui eſt pourtant » néceſſaire, pour que celui-là ait l'idée de celle-ci? D'ailleurs, qu'eſt-ce que cette matière dont » vous prétendez que mes ſens me procurent une » notion ſi diſtincte? qu'eſt-ce que les élémens » ou particules premières des corps? Vous ne » pouvez pas dire que ce ſoient des corps; car » ils auroient eux-mêmes des élémens, & par conſéquent ne ſeroient pas ceux que nous cherchons: & ſi ce ne ſont pas des corps, comment » concevez-vous que l'aſſemblage de ces élémens » non matériels puiſſe former cet être que vous » appellez matière? direz-vous qu'un corps eſt » compoſé d'autres corps à l'infini? Mais n'eſt-ce » pas une chimère qu'un être compoſé dont on » ne peut jamais retrouver les compoſans, ou » plutôt dont réellement les compoſans n'exiſtent » pas, puiſqu'on ne ſauroit ſuppoſer qu'ils exiſtent ſeuls, & puiſqu'ils ne tiennent leur exiſtence que de leur union avec d'autres êtres à » qui ils la donnent auſſi? Plutôt que d'avoir à » dévorer cette multitude de contradictions, n'eſt-il pas plus ſimple & plus raiſonnable de penſer » que la matière n'eſt qu'un phénomène, une » pure illuſion de nos ſens, & qu'il n'y a rien » hors de nous de ſemblable à ce qu'elles nous » repréſentent? Je ne puis reconnoître dans l'univers qu'une ſeule eſpèce de ſubſtance, je n'y » vois que Dieu & quelques êtres penſans, ou » peut-être que Dieu & moi. »

La meilleure réponſe à ce pyrrhonien décidé eſt celle de Diogène à Zénon: il faut ou l'abandonner à ſa bonne foi, ou le laiſſer vivre & raiſonner avec des fantômes. Ce qu'il y a de ſingulier, c'eſt que des philoſophes très-eſtimables, tels que Mallebranche, ne ſe ſoient abſtenus de nier l'exiſtence de la matière que par la crainte de contredire la révélation; comme ſi la révélation n'étoit pas appuyée ſur cette exiſtence:

réduisez un incrédule à nier qu'il y ait des corps, il aura bientôt honte de l'être, s'il n'est pas tout-à-fait insensé. Chez le commun des philosophes chrétiens, c'est la raison qui défend la foi; ici, par une disposition d'esprit singulière, c'est la foi de Mallebranche qui a mis à couvert sa raison, & qui lui a épargné l'absurdité la plus insoutenable. L'imagination de ce philosophe, souvent malheureuse dans les principes qu'elle lui faisoit adopter, mais presque toujours juste dans les conséquences qu'elle en tiroit, l'entraînoit quelquefois bien au-delà du point où il auroit voulu aller. Les principes de religion dont il étoit pénétré le retenoient alors sur le bord du précipice; sa philosophie touchoit au pyrrhonisme d'une part, & au spinosisme de l'autre.

La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des sceptiques contre l'existence des corps, est celle-ci: les mêmes effets naissent des mêmes causes; or supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feroient éprouver ne pourroient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons; donc nous devons supposer que les corps existent. Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, & où il doit s'arrêter. L'illusion dans les songes nous frappe sans doute aussi vivement que si les objets étoient réels; mais nous parvenons à découvrir cette illusion, lorsqu'à notre réveil, nous nous appercevons que ce que nous avons cru voir, toucher ou entendre, n'a aucun rapport ni aucune liaison, soit avec le lieu où nous sommes, soit avec ce que nous nous souvenons d'avoir fait auparavant. Nous distinguons donc la veille du sommeil par cette continuité d'actions qui, pendant la veille, se suivent & s'occasionnent les unes les autres; elles forment une chaîne continue que les songes viennent tout-à-coup briser & intertompre, & dans laquelle nous remarquons sans peine les lacunes que le sommeil y a faites. Par ces principes, on peut distinguer dans les objets l'existence réelle de l'existence supposée.

La troisième question, comment nous parvenons à nous former l'idée des corps & de l'étendue, renferme des difficultés encore plus réelles, & même en un certain sens insolubles. Le toucher nous apprend sans doute à distinguer ce qui est *nôtre* d'avec ce qui nous environne; il nous fait, pour ainsi dire, circonscrire l'univers à nous-mêmes; mais comment nous donne-t-il l'idée de cette contiguité des parties, en quoi consiste proprement la notion de l'étendue? Voilà sur quoi la Philosophie ne peut nous fournir, ce me semble, que des lumières fort imparfaites. C'est que nous ne pouvons remonter jusqu'aux perceptions les plus simples qui sont les élémens de cette perception multiple, comme nous ne pouvons remonter aux élémens de la matière; c'est que toute perception primitive, unique & élémentaire, ne peut avoir pour objet qu'un etre simple; & qu'il nous est aussi impossible de concevoir comment l'assemblage d'un nombre fini ou infini de perceptions simples produit une perception composée, que de concevoir comment un être composé peut se fotmer d'êtres simples. En un mot, la sensation qui nous fait connoitre l'étendue, est par sa nature aussi incompréhensible que l'étendue même. Ainsi l'essence de la matière & la manière dont nous nous en formons l'idée, restera toujours couvette de nuages. Nous pouvons conclure de nos sensations, qu'il y a des êtres hors de nous; mais cet être que nous appellons *matière*, est-il semblable à l'idée que nous nous en formons? c'est ce que nous devons nous résoudre à ignorer. Il est dans chaque science des principes vrais ou supposés, qu'on saisit par une espèce d'instinct auquel on doit s'abandonner sans résistance; autrement il faudroit admettre dans les principes un progrès à l'infini, qui seroit aussi absurde qu'un progrès à l'infini dans les êtres & dans les causes, & qui rendroit tout incertain, faute d'un point fixe d'où l'on pût partir. C'est pour satisfaire nos besoins & non pas notre curiosité, que les sensations nous sont données; c'est pour nous faire connoître le rapport que les êtres extérieurs ont au nôtre, & non pour nous faire connoître ces êtres en eux-mêmes. Que nous importe au fond de pénétrer dans l'essence des corps, pourvu que la matière, étant supposée telle que nous la concevons, nous puissions déduire des propriétés que nous y regardons comme primitives, les autres propriétés secondaires que nous appercevons en elle, & que le systême général des phénomènes, toujours uniforme & continu, ne nous présente nulle part de contradiction? Arrêtons-nous donc, & ne cherchons pas à diminuer par des sophismes subtils le nombre déjà trop petit de nos connoissances claires & certaines.

Mais quand la matière, telle que nous la concevons, ne seroit qu'un phénomène fort différent de ce qu'elle est en elle-même, quand nous n'aurions pas d'idée nette, ni peut-être même d'idée juste de sa nature, l'expérience journalière nous démontre que cet assemblage d'êtres, quel qu'il soit, que nous appellons *matière*, est par lui-même incapable d'action, de vouloir, de sentiment & de pensée. C'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme point en nous le principe pensant. Le sage se borne à cette vérité incontestable, sans chercher à rendre raison de la plupart des phénomènes qui accompagnent nos sensations; il n'entreptendra point d'expliquer pourquoi nous rapportons le toucher aux extrémités de notre corps, & comment le principe sentant qui est en nous, principe simple & indivisible de sa nature, se transporte, si on peut parler ainsi, tantôt successi-

vement, tantôt à-la-fois, dans toutes les extrémités du principe matériel qui sont affectées par les objets extérieurs. Nous avons déjà observé combien la multiplicité instantanée de nos sensations est incompréhensible ; l'erreur par laquelle nous rapportons toutes nos sensations aux parties de notre corps, l'est peut-être davantage. Mais une erreur encore plus étrange, c'est l'application que nous faisons de la couleur sur la surface des objets. La sensation de couleur ne pouvant être que dans notre ame, il est bien extraordinaire que l'ame transporte cette sensation simple à un être qui ne lui est uni en aucune manière, & que de plus elle étende cette sensation sur cet être composé qui n'en est nullement susceptible, tant par sa multiplicité que par son incapacité de sentir. Nouveau problême métaphysique, plus difficile que les précédens, & que nous laisserons à résoudre à notre postérité, qui le laissera de même à la sienne.

Ainsi, plus on approfondit les différentes questions qui sont du ressort de la *Métaphysique*, plus on voit combien leur solution est au-dessus de nos lumières, & avec quel soin on doit les exclure des élémens de Philosophie. On demande, par exemple, si l'ame pense ou sent toujours? L'énoncé seul de cette question doit faire sentir l'impossibilité d'y répondre. La connoissance de la nature de l'ame ne peut servir à la résoudre, puisque cette connoissance nous manque ; ainsi les philosophes qui ont prétendu que l'ame ne pense pas toujours, ne peuvent se fonder que sur l'observation qu'ils en ont faite. Or c'est penser qu'observer qu'on ne pense pas ; & à l'égard de ces momens si fréquens & si fugitifs, où l'on n'a rien observé, & dont on ne juge que par réminiscence, cette réminiscence peut-elle être assez sure pour nous persuader que nous n'avons point pensé dans ces momens ? Ceux au contraire qui soutiennent que l'ame pense toujours, ne le peuvent prétendre que d'après l'attention continuelle qu'ils ont faite à chacune de leurs pensées ; & tout le monde sait que la rapidité des pensées qui se suivent en nous ne nous permet pas cette attention soutenue.

Il en est de même d'une infinité d'autres questions dont on doit abandonner la solution aux métaphysiciens téméraires : en quoi consiste l'union du corps & de l'ame, & leur influence réciproque ? En quel temps l'ame est unie au corps ? Si les habitudes sont dans le corps ou dans l'ame seulement ? En quoi consiste l'inégalité des esprits ? Si cette inégalité est dans les ames, ou dépend uniquement des dispositions du corps, de l'éducation, des circonstances, de la société ? Comment ces différens objets peuvent influer si différemment sur des ames qui seroient toutes égales d'ailleurs, ou comment des substances simples peuvent être inégales par leur nature ? Comment les animaux, avec des organes pareils aux nôtres, avec des sensations semblables, & souvent plus vives, restent bornés à ces mêmes sensations, sans en tirer, comme nous, une foule d'idées abstraites & réfléchies, les notions métaphysiques, les langues, les loix, les sciences & les arts ? Enfin jusqu'où la réflexion peut porter les animaux, & pourquoi elle peut les porter au-delà ? Les idées innées sont une chimère que l'expérience réprouve ; mais la manière dont nous acquérons des sensations & des idées réfléchies, quoique prouvée par la même expérience, n'est pas moins incompréhensible. Sur tous ces objets l'intelligence suprême a mis au-devant de notre foible vue un voile que nous voudrions arracher en vain. C'est un triste sort pour notre curiosité & notre amour-propre, mais c'est le sort de l'humanité. Nous devons du moins en conclure que les systêmes, ou plutôt les rèves des philosophes sur la plupart des questions métaphysiques, ne méritent aucune place dans un ouvrage uniquement destiné à renfermer les connoissances réelles acquises par l'esprit humain.

L'existence des objets de nos sensations, celle de notre corps & celle de l'être pensant qui existe en nous, conduit le philosophe à la grande vérité de l'existence de Dieu. Cette vérité ne pouvant être l'objet de la révélation, puisque la révélation la suppose, on ne sauroit trop s'étonner que l'antiquité ait été partagée sur ce sujet, que des sectes entières de philosophes n'aient reconnu d'autre Dieu que le monde ; & que d'autres, en admettant un être souverain, aient eu des idées assez imparfaites & assez fausses de la nature de cet être, pour donner à leurs adversaires de l'avantage sur eux. Il a fallu que Dieu se manifestât directement aux hommes, pour leur faire connoître évidemment cette vérité qu'ils portoient tous au-dedans d'eux-mêmes, mais que les uns n'y avoient pas reconnue, & que les autres n'y voyoient qu'à travers un nuage. L'intelligence suprême a déchiré le voile, & s'est montrée ; sans ajouter rien aux lumières de notre raison par rapport aux preuves de son existence, elle n'a fait que nous donner pleinement l'usage & l'exercice de ces facultés.

La preuve de l'existence de Dieu, qui se tire du consentement de tous les peuples, a paru d'une grande force à plusieurs philosophes de l'antiquité. Persuadés qu'ils étoient de l'impossibilité de se former des idées claires de la nature divine, il leur suffisoit que tous les peuples admissent son existence ; la différence des opinions sur la nature de cet être étoit peu propre à les frapper, parce qu'ils regardoient cette différence comme une preuve de la foiblesse de l'esprit humain, & l'uniformité de sentiment sur l'existence d'une intelligence supérieure comme une espèce d'aveu que le spectacle de l'univers arrachoit aux hommes, & comme un hommage que cette intelligence inconnue les forçoit à lui rendre. Mais la Philosophie éclairée par la révélation, ayant acquis

des idées plus saines de la divinité, ne sépare plus ces idées de son existence. Croire Dieu ce qu'il n'est pas, est pour le sage à peu près la même chose que de ne pas croire qu'il existe. Ainsi la preuve de l'existence de Dieu, tirée du consentement des peuples, ne pouvoit avoir toute sa force, tant que l'univers a été privé des lumières de l'Evangile. Il ne faut donc pas être étonné que cette preuve n'ait pas alors produit le même effet sur tous les esprits.

Une autre raison des idées obscures ou informes que les anciens philosophes ont eues de l'existence de Dieu, c'est que parmi les objections de l'antiquité païenne contre cette vérité, il en est plusieurs auxquelles la révélation seule à l'avantage de répondre. Ces difficultés sont, la misère de l'homme qui ne paroît pas devoir être l'ouvrage d'un être infiniment bon & infiniment juste; les désordres de l'univers dans l'ordre moral; l'inégalité monstrueuse en apparence dans la distribution des biens & des maux; le triomphe trop fréquent du vice sur la vertu; la difficulté de supposer qu'un être infiniment puissant & infiniment sage n'ait pas créé le meilleur des mondes possibles, & l'impossibilité de concevoir que ce monde, tel qu'il est, soit le meilleur que Dieu ait pu créer; enfin l'incompatibilité apparente de la science de Dieu, de sa sagesse & de sa toute-puissance, avec la liberté de l'homme.

Les philosophes de l'antiquité qui regardèrent comme un problême l'existence du premier être, furent coupables, il est vrai, de ne point sentir en cette matière la supériorité des preuves directes sur les objections; mais ils avoient du moins la bonne foi de sentir aussi l'insuffisance des réponses que fournit à ces objections la seule lumiere naturelle. Dans cette incertitude, ils prenoient le parti du scepticisme, persuadés, disoient-ils, que l'être suprême ne pouvoit les punir de ne l'avoir pas mieux connu, puisqu'il avoit couvert pour eux son existence d'obscurité. Mais sans doute l'obscurité n'étoit pas suffisante pour les rendre excusables; ils étoient dans le cas de ces peuples que Dieu, par un jugement impénétrable, punira éternellement d'avoir ignoré les dogmes du christianisme; vérité effrayante, que la foi nous oblige de croire.

Les sophismes par lesquels l'existence de Dieu peut être attaquée, ne feront point ombrage au métaphysicien aidé des lumières de la religion. Il établira d'abord, ce qui est évident par soi-même, qu'il est nécessaire qu'il existe un être éternel: il montrera de plus que l'être éternel est différent du monde; que l'arrangement physique de l'univers ne peut être l'ouvrage d'une matière brute & sans intelligence; il n'entreprendra point de concilier avec la liberté de l'homme la toute-puissance de Dieu, sa providence & la science éternelle, parce que l'oracle de Dieu même lui apprend que l'accord de ces vérités est au-dessus de la raison; il n'imitera pas la philosophie orgueilleuse qui a entrepris de sonder cet abîme, & n'a fait que s'y perdre; mais il n'en reconnoîtra pas moins l'une & l'autre de ces vérités. Il avouera, par les mêmes raisons, sans chercher à l'expliquer, la différence établie par les théologiens entre l'infaillible & le nécessaire; il n'admettra point en Dieu, pour sauver la liberté de l'homme, une prévoyance des actions libres, indépendantes de ses décrets, parce qu'une telle prévoyance est impossible; il ne dira point avec d'autres, pour sauver la justice de Dieu, que cet être si bon, si parfait & si sage produit tout le physique des crimes, sans produire le moral, qui n'est autre chose qu'une privation; il renvoie aux rêveries des scholastiques cette distinction extravagante, & se contente de leur demander, pour leur fermer la bouche, comment Dieu, après avoir produit le physique des crimes, punit ensuite le moral, effet nécessaire de ce physique. Ainsi, au lieu de faire des détours inutiles pour se trouver au point d'où il est parti, au lieu de se couvrir de quelques raisonnemens subtils & frivoles, pour revenir ensuite pressé par les objections, à la profondeur des décrets éternels, il reconnoît dès le premier moment cette profondeur & son ignorance. Mais pour ôter aux athées tout sujet de triomphe, il remarque & fait voir sans peine que les objections contre la liberté ne sont pas moins fortes dans le systême de l'éternité & de la nécessité de la matière, que dans celui d'une intelligence toute-puissante & éternelle. Enfin aux objections sur la misère de l'homme, sur les désordres de l'ordre moral & sur les imperfections de ce monde, il opposera les dogmes qui nous apprennent que l'homme a péché avant que de naître, qui nous promettent des récompenses & des peines dans une vie future, & qui nous font voir le plus parfait des mondes possibles dans celui où il a fallu que Dieu prît la forme humaine. Mais ces différentes matières étant l'objet de la révélation, le philosophe pour ne point en usurper les droits, laisse aux théologiens à les traiter avec le soin & les détails qu'elles exigent, & se contente de renvoyer les incrédules aux ouvrages où elles sont discutées.

Du reste, comme la meilleure réponse aux objections des athées consiste dans les preuves directes de la vérité qu'ils combattent, le philosophe s'appliquera principalement au choix de ces preuves: il évitera sur-tout d'en employer aucune qui puisse être sujette à contestation. Rien n'est, on ose le dire, plus indécent, plus scandaleux même, & ne seroit plus nuisible à cette grande vérité, si quelque chose pouvoit y nuire, que la licence avec laquelle les scholastiques s'attaquent réciproquement sur leurs démonstrations de l'existence de Dieu, qui ne méritent plus ce nom, dès qu'elles ne sont pas hors d'atteinte. L'école de Scot rejette celle des thomistes, les thomistes celle de Scot, Descartes celle de Scot

& des thomistes, les péripatéticiens celle de Descartes. Il suffit qu'une opinion soit combattue, comme celle des idées innées, pour qu'on ne doive pas en faire la base d'un argument de l'existence de Dieu. C'est alors moins prouver un premier être que l'outrager. Le philosophe se bornera donc aux preuves qui sont communes à toutes les sectes, aux seuls argumens qui sont fondés sur des principes avoués par tous les siècles & par tous les hommes. Il cherchera l'existence de Dieu dans les phénomènes de l'univers, dans les loix admirables de la nature, non dans ces loix métaphysiques, sujettes aux exceptions, & que chacun peut étendre, modifier & resserrer à son gré, mais dans les loix primitives fondées sur les propriétés invariables des corps. Ces loix si simples, qu'elles paroissent dériver de l'existence même de la matière, n'en dévoilent que mieux l'intelligence suprême; par la manière dont elle a construit les différentes parties de notre univers, elle semble n'avoir eu besoin que de donner à cette grande machine la première impulsion, pour en régler à jamais les différens phénomènes, & pour produire, comme par un seul acte de sa volonté, l'ordre constant & inaltérable de la nature; impulsion trop admirable & trop raisonnée pour être l'effet d'un hasard aveugle. C'est dans ces loix générales, plutôt que dans les phénomènes particuliers, que le philosophe cherchera l'être suprême. Ce n'est pas que les procédés d'un insecte, qui occupe en apparence si peu de place dans l'univers, découvrent moins à un esprit attentif l'intelligence infinie que les phénomènes généraux : mais ce dernier spectacle est bien plus fait que le premier pour frapper tous les yeux : & les meilleurs argumens en ce genre sont ceux qui peuvent convaincre le plus grand nombre.

De toutes les vérités métaphysiques, celle qui nous intéresse le plus, après l'existence de Dieu, & sans laquelle même l'existence de Dieu nous intéresseroit beaucoup moins, est l'immortalité de l'ame. Comme cette vérité tient en même temps à la Philosophie & à la révélation, il est nécessaire de distinguer ce qu'elle emprunte de l'une & de l'autre.

La Philosophie fournit des argumens pressans de la réalité d'une autre vie. Nous avons de très-fortes raisons de croire que notre ame subsistera éternellement, parce que Dieu ne pourroit la détruire sans l'anéantir; que l'anéantissement de ce qu'il a produit une fois ne paroît pas être dans les vues de sa sagesse, & que les corps même ne se détruisent qu'en se transformant. Mais d'un autre côté, l'exemple des animaux, dans lesquels la substance immatérielle périt avec eux, & ce grand principe que rien de tout ce qui est créé n'est immortel de sa nature, suffisent pour nous faire sentir que Dieu pouvoit ne créer notre ame que pour un temps; ainsi l'impénétrabilité des décrets éternels nous laisseroit toujours quelqu'espèce d'incertitude sur cet important objet, si la religion révélée ne venoit au secours de nos lumières, non pour y suppléer entièrement, mais pour y ajouter le peu qui leur manque. D'un côté, la vertu souvent malheureuse en ce monde, exige de la justice de l'être suprême des récompenses après la mort; de l'autre, la révélation nous fait connoître pourquoi Dieu, qui doit des récompenses à la vertu, ne les lui accorde pas dès cette vie même, & souffre qu'elle soit malheureuse, sans paroître l'avoir mérité. La religion seule, dit Pascal, empêche l'état de l'homme en cette vie d'être une énigme. Voilà ce que le philosophe ne doit point perdre de vue, en traitant la question de l'immortalité de l'ame, pour distinguer, comme dans l'existence de Dieu, les preuves directes qui sont du ressort de la raison, d'avec les objections dont la révélation fournit la réponse.

Il est néanmoins assez surprenant que plusieurs anciens philosophes, quoique privés du secours de cette même révélation, aient cru l'ame immortelle, tandis que la spiritualité de l'ame, qui est une vérité purement philosophique n'a été connue distinctement d'aucun d'eux. La vanité des hommes, qui aime à se flatter d'une existence éternelle, a fait faire ce pas aux sages du paganisme; &, s'il est permis de le dire, leur erreur sur la nature de l'ame servoit à les confirmer dans la croyance de son immortalité. Ils ne voyoient aucune différence entre dire que l'ame n'étoit rien, & la dépouiller absolument de toute espèce de matière; persuadés d'ailleurs qu'aucune particule de matière ne pouvoit périr, & qu'une matière douée de sentiment & de pensée, & par conséquent, selon eux, très-déliée & très-subtile, ne pouvoit perdre cette propriété sans cesser d'être, ils en concluoient que la substance de l'ame étoit immortelle; ils se partageoient seulement sur le sort de cette substance après la mort, & leurs systêmes sur ce point étoient autant de questions d'aveugles sur la lumière. Nous avons l'avantage d'être plus éclairés & plus instruits. Les difficultés que l'ame des bêtes semble fournir contre la spiritualité & contre l'immortalité de l'ame, n'ébranlent ni la raison ni la croyance du sage. Il n'y répond point, avec certains scholastiques, par cette absurdité ridicule, que l'ame des bêtes est matière, parce qu'elle est bornée à sentir, & qu'elle ne pense pas; il reconnoît que les sensations & la pensée ne peuvent appartenir qu'au même principe; & l'expérience lui prouve d'ailleurs que les bêtes ne sont pas bornées aux sensations pures. Il convient donc que l'ame des bêtes est de même nature que celle de l'homme, quant à la spiritualité, parce qu'il seroit absurde de soutenir que la matière sent & pense dans les animaux & non dans l'homme. Mais il avoue en même temps que la différence de l'ame humaine & de celle des bêtes, quant à l'immortalité, vient uniquement de ce que Dieu a voulu que l'ame des animaux périt avec le corps, & qu'au contraire celle de l'homme

ſubſiſtât éternellement. Si on lui propoſe d'expliquer pourquoi les bêtes ſouffrent, ſans l'avoir mérité comme nous par le péché d'un premier pere, & ſans aucun eſpoir de récompenſe dans une autre vie, il n'éludera point, avec Deſcartes, cette objection, en ſoutenant, contre la raiſon & l'expérience, que les bêtes ſont de purs automates, il ſe contentera de répondre que ſi les bêtes ont des ſenſations cruelles, elles en ont auſſi d'agréables qui les en dédommagent; que la nature de tout ce qui a des ſenſations eſt d'être également ſuſceptible de douleur & de plaiſir; que c'eſt une ſuite de l'union du corps & de l'ame & de l'action que les autres corps exercent ſur les corps animés; action qui dépend elle-même de la conſtitution immuable de l'univers & des loix invariables que ſon auteur a établies. Enfin il ſe contentera d'avoir tiré de la Philoſophie toutes les lumières qu'elle peut fournir ſur ce ſujet, & ſe taira ſur ce qu'il ne peut comprendre (*Elém. de Philoſ. de* D'ALEMBERT).

Des opérations de l'ame.

L'attention. On nomme en général objet tout ce qui s'offre aux ſens & à l'eſprit. Lorſque vous jetez indifféremment les yeux ſur tous les objets qui ſe préſentent à vous, vous ne remarquerez pas plus les uns que les autres. Mais ſi vous fixez les yeux ſur l'un d'eux, vous remarquez plus particulièrement les ſenſations qu'il fait ſur vous, & vous ne vous appercevez plus des ſenſations que les autres vous envoient. Or les ſenſations que vous remarquez plus particulièrement, vous font connoître ce qui ſe paſſe en vous, lorſque vous donnez votre attention.

L'attention ſuppoſe donc deux choſes, l'une de la part du corps, l'autre de la part de l'ame. De la part du corps, c'eſt la direction des ſens ou des organes ſur un objet; de la part de l'ame, c'eſt la ſenſation même que cet objet fait ſur vous & que vous remarquez plus particuliérement.

La direction des organes qui fait que vous remarquez plus particuliérement une ſenſation, n'eſt que la cauſe de l'attention. C'eſt uniquement dans votre ame que l'attention ſe trouve, & elle n'eſt que la ſenſation particulière que vous éprouvez.

Ainſi, lorſque de pluſieurs ſenſations qui ſe font en même temps ſur vous, la direction des organes vous en fait remarquer une, de manière que vous ne remarquez plus les autres, cette ſenſation devient ce que nous appellons *attention.*

L'attention peut ſe porter ſur un objet, ſur une partie ou ſeulement ſur une qualité. Dans tous ces cas, elle n'eſt jamais qu'une ſenſation qui ſe fait remarquer, & qui fait diſparoître les autres.

Comme l'attention donnée à un objet préſent n'eſt que la ſenſation plus particulière qu'il fait ſur vous; l'attention donnée à un objet abſent, n'eſt que le ſouvenir des ſenſations qu'il a faites: ſouvenir qui eſt aſſez vif pour ſe faire remarquer, & qui n'eſt lui même qu'une ſenſation plus ou moins diſtincte.

La comparaiſon. Donner tout-à-la-fois votre attention à deux objets, c'eſt les remarquer en même temps. Or les remarquer en même temps, c'eſt les comparer. La comparaiſon n'eſt donc que l'attention donnée à deux choſes.

Vous pouvez comparer deux objets préſens, deux objets abſens, ou un objet préſent avec un objet abſent. Dans tous ces cas, la comparaiſon n'eſt jamais que l'attention donnée aux idées que vous avez de deux choſes; c'eſt-à-dire, aux ſenſations que les objets font ſur vous, s'ils ſont préſens, & au ſouvenir des ſenſations qu'ils ont faites, s'ils ſont abſens.

Dire que nous donnons notre attention à deux choſes, c'eſt dire qu'il y a en nous deux attentions. La comparaiſon n'eſt donc qu'une double attention.

Nous venons de voir que l'attention n'eſt qu'une ſenſation qui ſe fait remarquer. Deux attentions ne ſont donc que deux ſenſations qui ſe font remarquer également; & par conſéquent, il n'y a dans la comparaiſon que des ſenſations.

Mais, pourroit-on demander, ſi l'atttention n'eſt que ſenſation, comment donnons-nous notre attention? que ſignifie même ce langage *donner ſon attention*?

Il ſignifie que ſi l'objet eſt préſent, nous dirigeons nos ſens ſur lui, pour recevoir d'une manière plus particulière les ſenſations qu'il fait, & pour les recevoir; en quelque ſorte, à l'excluſion de toute autre. Auſſi avons-nous remarqué que la direction des ſens eſt la cauſe de l'attention.

Mais nous ne pouvons pas diriger nos ſens ſur un objet abſent, comment donc alors donnons-nous notre attention?

Je réponds que nous ne donnons notre attention à un objet abſent, qu'autant que le ſouvenir qui s'en retrace à notre eſprit, a prévenu notre attention; car nous n'y penſerions pas, ſi nous ne nous en ſouvenions point du tout. Or, quand le ſouvenir s'en retrace, il ſuffit, pour y donner notre attention, que nous ne la donnions pas à autre choſe; car alors ce ſouvenir ſera la ſenſation que nous remarquerons plus particulierement.

Le jugement. Lorſque vous comparez deux objets, vous voyez qu'ils font ſur vous les mêmes ſenſations ou des ſenſations différentes; vous voyez donc qu'ils ſe reſſemblent ou qu'ils diffèrent: or c'eſt-là juger. La comparaiſon renferme donc le jugement; &, par conſéquent, il n'y a dans le jugement, comme dans la comparaiſon, que ce que nous appellons ſenſation.

Les choſes ne peuvent que ſe reſſembler ou différer. Nos jugemens ne découvrent donc dans les objets que des reſſemblances ou des différences, des égalités ou des inégalités. Vous mettez une feuille de papier ſur une autre, & vous jugez ſi elles ſont égales ou inégales en grandeur. Vous

les placez l'une à côté de l'autre, & vous jugez si elles se ressemblent par la couleur, ou si elles different. Or, les rapprocher ainsi pour juger de leur égalité ou de leur inégalité, de leur ressemblance ou de leur différence, c'est ce qu'on appelle les rapporter l'une à l'autre; & en conséquence, on dit qu'elles ont des rapports de ressemblance ou de différence, d'égalité ou d'inégalité. Voilà les rapports les plus généraux sous lesquels on peut considérer les choses.

La réflexion. Vous pouvez conduire successivement votre attention sur plusieurs choses, sur plusieurs parties de la même ou sur plusieurs qualités; & à mesure que vous la conduisez ainsi, vous pouvez comparer ces choses, ces parties, ces qualités, & en juger. Lorsque l'attention fait de la sorte une suite de comparaisons, & porte une suite de jugemens, vous remarquez qu'elle réfléchit en quelque sorte d'une chose sur une autre, d'une partie sur une partie, d'une qualité sur une qualité. Alors elle prend le nom de *réflexion*. La réflexion n'est donc que l'attention, qui va & revient d'une idée à une autre, jusqu'à ce que nous ayons assez observé & assez comparé pour juger de la chose que nous voulons connoître.

L'imagination. Mon attention peut se porter sur le souvenir d'un objet absent, & me le représenter comme présent. Elle peut aussi se porter, par exemple, d'un côté sur l'idée de l'homme, & de l'autre sur l'idée de cent coudées, & faire des deux une seule idée. Dans l'un & l'autre cas, l'attention prend le nom d'*imagination*. C'est pourquoi on dit qu'un homme à imagination est un esprit créateur. En effet, de plusieurs qualités que l'auteur de la nature a répandues dans différens objets, il en fait un seul tout, & il crée des choses qui n'existent que dans son esprit.

Le raisonnement. Un homme vertueux mérite d'être récompensé. Pierre est un homme vertueux: donc Pierre mérite d'être récompensé. Voilà un raisonnement: il est formé de trois jugemens qu'on appelle *propositions*.

Or, puisqu'un jugement n'est que l'attention qui compare & qui apperçoit un rapport, il est évident qu'un raisonnement ne peut être que l'attention même, puisqu'il n'est formé que de jugemens. Il nous reste à considérer ce qu'il y a de particulier dans les jugemens dont un raisonnement est composé.

D'après l'exemple que je viens d'apporter, nous voyons que ce qui constitue un raisonnement, c'est que le troisième jugement est renfermé dans les deux premiers; car lorsque je dis, Pierre est un homme vertueux & un homme vertueux mérite d'être récompensé, c'est dire que Pierre mérite d'être récompensé, la chose est même sensible à l'œil. Voila pourquoi celui qui a apperçu la vérité des deux premiers jugemens, ne peut ne pas assurer le troisième. Il infère donc que Pierre mérite d'être récompensé; &, en tirant cette conséquence, il ne fait qu'énoncer explicitement ce qu'il a déjà dit implicitement.

D'après cet explication, je dis qu'un raisonnement n'est que l'attention qui est déterminée à porter un troisième jugement, parce qu'elle le voit renfermé dans deux jugemens qu'elle a faits.

L'entendement. Comme l'oreille entend les sons, l'ame entend les idées, & on dit l'entendement de l'ame. Or comment l'ame entend-elle les idées? C'est en donnant son attention, en comparant, en jugeant, en réfléchissant, en imaginant, en raisonnant. L'entendement embrasse donc toutes les opérations: il n'en est que le résultat.

On donne à ces opérations le nom de *facultés*, & alors on ne veut pas dire qu'elles sont actuellement dans l'ame, on veut dire seulement que l'ame en est capable. Ce nom se donne aussi dans le même sens aux actions du corps. Nous avons la faculté de voir, de marcher, de comparer & de juger; parce que nous sommes capables de marcher, de comparer & de juger.

D'après ce que nous venons d'exposer dans cet article, on peut conclure que les opérations de l'entendement ne sont que la sensation même, qui se transforme en attention, en comparaison, en jugement, en réflexion.

Le desir. La privation d'une chose que vous jugez vous être nécessaire; produit en vous un mal-aise ou une inquiétude, ensorte que vous souffrez plus ou moins. C'est ce qu'on nomme *besoin*.

Le mal-aise détermine vos yeux, votre toucher, tous vos sens sur l'objet dont vous êtes privé. Il détermine encore votre ame à s'occuper de toutes les idées qu'elle a de cet objet & du plaisir qu'elle pourroit en recevoir. Il détermine donc l'action de toutes les facultés du corps & de l'ame.

Cette détermination des facultés sur l'objet dont on est privé, est ce qu'on appelle *desir*. Le desir n'est donc que la direction des facultés de l'ame, si l'objet est absent; il enveloppe encore la direction des facultés du corps, si l'objet est présent.

Les desirs sont plus ou moins vifs, à proportion que l'inquiétude, causée par la privation, est plus ou moins grande; car plus nous souffrons de la privation d'une chose, plus il y a de vivacité dans la direction des facultés de l'ame.

Les desirs prennent le nom de *passions*, lorsqu'ils sont vifs & continus; c'est-à-dire, lorsque nos facultés se dirigent avec force & continuent sur le même objet.

Si, au desir de la chose dont on est privé, on ajoute ce jugement *je l'obtiendrai*, alors naît l'espérance. Aussi l'espérance suppose la privation de la chose, le jugement qu'elle nous est nécessaire, & le jugement qu'on l'obtiendra.

Si, à ce jugement, *je l'obtiendrai*, on substitue, *je ne dois point trouver d'obstacle*, *rien ne peut me résister*; le desir est alors ce qu'on nomme *volonté*.

Je

Je veux ſignifie donc *je deſire, & je penſe que rien ne peut contrarier mon deſir.*

La volonté conſidérée comme faculté. Dans un ſens plus général, la volonté ſe prend pour une faculté, qui embraſſe toutes les opérations qui naiſſent du beſoin, comme l'entendement eſt une faculté qui embraſſe toutes les opérations qui naiſſent de l'attention.

La faculté de penſer. Ces deux facultés, la volonté & l'entendement, ſe confondent dans une faculté plus générale, qu'on nomme la *faculté de penſer.* Avoir des ſenſations, donner ſon attention, comparer, &c. c'eſt penſer: éprouver un beſoin, deſirer, vouloir, c'eſt encore penſer; enfin, le mot *penſée* peut ſe dire en général de toutes les opérations de l'ame, & de chacune en particulier, comme le mot *mouvement* s'applique à toutes les actions du corps.

Le mot *penſer* vient de *penſare,* qui ſignifie *peſer* : on a voulu dire que, comme on pèſe des corps, pour ſavoir dans quel rapport le poids de l'un eſt au poids de l'autre, l'ame pèſe en quelque ſorte les idées, lorſque nous les comparons pour ſavoir dans quels rapports elles ſont entr'elles.

Par là vous voyez que le mot *penſer* a eu deux acceptions: dans la première, qui eſt celle de peſer, il s'eſt dit du corps, & il étoit pris au propre; dans la ſeconde, qui eſt celle que nous lui donnons aujourd'hui, il a été tranſporté à l'ame; & il ſe prend au figuré, ou, comme on dit encore, métaphoriquemenr. Les latins exprimoient la penſée par une autre métaphore. Ils ſe ſervoient d'un mot qui ſignifie *raſſembler, mettre enſemble,* parce qu'en effet les opérations de l'entendement & de la volonté demandent que l'ame raſſemble des idées.

Cet article eſt un peu plus difficile que le premier, j'en conviens; cependant je me borne à faire obſerver à un enfant ce qu'il fait continuellement: le grand point eſt de lui faire comprendre ce que c'eſt que l'attention; car dès qu'il le comprendra, tout le reſte ſera facile.

Des habitudes.

Le mot *agir* ſe dit du corps & de l'ame: or que fait le corps, quand il agit? il ſe meut; le mouvement eſt donc l'action du corps, & autant on diſtingue de mouvemens dans le corps, autant on diſtingue d'actions différentes.

Parmi les actions, les unes ſont naturelles, parce qu'elles ſe font par une ſuite de notre conformation & ſans être dirigées par notre volonté. Tels ſont les mouvemens qui ſont le principe de la vie.

D'autres actions du corps ſe font parce que nous les voulons faire, parce que nous dirigeons nous-mêmes nos mouvemens. Vous vous promenez, parce que vous voulez vous promener: ces actions ſe nomment *volontaires.*

Lorſqu'on fait ſouvent faire aux corps les mêmes actions, il arrive ſouvent qu'il les fait avec tant de facilité, que nous n'avons plus beſoin d'en diriger les mouvemens: il agit alors comme s'il y étoit déterminé par ſa ſeule organiſation. Ces ſortes d'actions ſont ce qu'on nomme des *habitudes*: il eſt aiſé d'en trouver des exemples.

Mais quoique les actions tournent en habitudes, elles ont été volontaires dans le commencement, & elles ne ſont devenues habituelles, que parce que notre corps les a ſouvent répétées. Pour en contracter l'habitude, il faut qu'elles ſoient dirigées par l'attention; & quand l'habitude en eſt contractée, elles préviennent la volonté, & ſe font ſans nous; c'eſt-à-dire, ſans que nous ſoyons obligés d'y penſer. Nous avons, par exemple, eu beaucoup de peine à apprendre à lire, & aujourd'hui nous liſons comme ſi nous n'avions pas eu beſoin d'apprendre.

Les actions de l'ame, c'eſt-à-dire, les opérations de l'entendement & de la volonté, deviennent habituelles ainſi que les actions du corps. Il y a des choſes que nous n'aurions pas entendues dans notre enfance, & ſur leſquelles nous raiſonnons aujourd'hui avec la même facilité que ſi nous les avions toujours ſues. Une multitude de jugemens d'habitude ſe décèlent dans l'uſage que nous faiſons de nos ſens: de pareils jugemens ſe montrent encore d'une manière plus ſenſible dans ces liaiſons d'idées, qui ſont tout-à-la-fois le principe de nos égaremens & de notre intelligence. Souvent nous ne nous trompons, que parce que nous obéiſſons, ſans nous en douter, à de fauſſes liaiſons, qui nous ſont devenues habituelles & c'eſt alors que nous nous opiniâtrons davantage dans nos erreurs. D'autrefois nous ne concevons avec facilité, que parce que nous jugeons d'après les liaiſons qui ont été mieux faites. Plus ces liaiſons nous ſont habituelles, moins nous les remarquons, & plus auſſi notre conception eſt rapide. Notre eſprit n'eſt même étendu qu'à proportion que nous avons eu occaſion de former beaucoup de liaiſons de cette eſpèce: ces exemples ne ſont pas a la portée d'un enfant; mais il ſera facile d'en trouver dans les jugemens qu'il portera lui-même, & on lui fera remarquer ce que ſes jugemens d'habitude ont de vrai ou de faux.

Lorſque les habitudes ſont une fois contractées, nous paroiſſons faire les choſes naturellement, parce que nous les faiſons avec la même facilité que ſi la nature ſeule nous les faiſoit faire: mais ſi l'on nous dit que de pareilles actions ſont naturelles, on parle improprement; & pour nous aſſurer qu'elles ſont un effet des habitudes que nous avons contractées, il ſuffit de nous rappeler que nous avons appris a les faire.

Nous pouvons augmenter le nombre de nos habitudes, parce que nous n'avons qu'à faire ſouvent une choſe, & nous contracterons l'habitude de la faire: nous pouvons auſſi diminuer le nombre

de nos habitudes; car si nous cessons de faire une chose, il arrivera que nous la ferons avec moins de facilité, & que nous aurons même de la peine à la faire. Alors, bien loin de la faire par habitude, il nous sera difficile de la faire, même lorsque nous le voudrons.

De là il résulte que nous pouvons acquérir de bonnes habitudes, & nous corriger des mauvaises.

Que l'ame est une substance différente du corps.

Lorsque nous touchons, nous ne pouvons remarquer, dans les organes du tact, que des mouvemens qui varient comme les impressions qui se font sur les fibres; & ces mouvemens occasionnent en nous des sensations de solidité ou de fluidité, de dureté ou de mollesse, de chaleur ou de froid, &c.

Lorsque nous voyons des couleurs, les rayons de lumière qui réfléchissent de dessus les objets viennent frapper les fibres d'une membrane qui est au fond de l'œil, & y causent un ébranlement.

Lorsque nous entendons des sons, les vibrations du corps sonore se communiquent à l'air, & de l'air au tympan.

En un mot, il ne peut y avoir que du mouvement dans les organes, & cependant une sensation, quoique produite à l'occasion du mouvement, n'est pas ce mouvement même: les sensations ne sont donc pas dans les organes.

Elles sont par conséquent dans quelque chose qui est différent de tout ce qui est corps; c'est-à-dire, dans une substance où il y a autre chose que du mouvement; c'est ce qu'on nomme *ame*, *esprit* ou *substance spirituelle*. Plus nous réfléchirons sur les propriétés de cette substance, plus nous nous convaincrons qu'elle est tout-à-fait différente du corps.

L'ame compare les sensations qui lui sont transmises par différens organes: toutes les sensations se réunissent donc en elle comme dans une seule substance; car si les cinq espèces de sensations appartenoient à cinq substances, comme les mouvemens qui les occasionnent, appartiennent à cinq organes différens, aucune de ces substances ne les pourroit comparer.

En quoi donc consiste l'unité de l'ame? est-elle une dans le même sens que nous disons qu'un corps est un? Mais un corps est composé de deux moitiés, & chaque moitié l'est de deux autres; ensorte que pour arriver à une substance qui soit une, il faudroit arriver à une substance qui n'eût pas deux moitiés, qui n'eût pas plusieurs parties, qui ne fût point composée; c'est-à-dire, à une substance simple.

Si l'ame est une dans le même sens que le corps, elle n'est pas une proprement; elle est au contraire une collection de plusieurs substances.

Dans ce cas, ou les sensations se partageroient entre les substances, ensorte que l'une en auroit que l'autre n'auroit pas, ou chaque sensation appartiendroit également à toutes les substances & à chacune. Si les sensations se partageoient entre toutes les substances, il n'y en auroit aucune en nous qui pût les comparer; cette supposition ne peut donc pas avoir lieu.

Si toutes les sensations se réunissent dans chacune également, c'est une conséquence que chaque substance soit une proprement & absolument, sans composition. Voudra-t-on supposer qu'elles sont composées? Je répéterai le même raisonnement, & je dirai: ou les sensations se partagent entre ces substances, ou elles se rassemblent toutes dans chacune: on sera donc obligé de reconnoître enfin qu'elles ne peuvent se trouver ensemble que dans une substance qui n'est pas composée de plusieurs autres, que dans une substance simple; l'ame est donc simple & sans composition.

Nous voyons la substance étendue, nous la touchons; c'est-à-dire que nous en appercevons les qualités, telles que la solidité, la figure, le mouvement: nous voyons également, & nous touchons en quelque sorte la substance inétendue ou l'ame; car nous appercevons des opérations qui n'appartiennent qu'à elle, & que nous avons comprises sous le nom général de *pensée*. Mais comme nous n'appercevons pas ce qui est dans le corps le sujet de la solidité, de la figure & du mouvement, nous n'appercevons pas non plus ce qui est dans l'ame le sujet des opérations de l'entendement & de la volonté. En un mot, soit que nous observions la substance étendue, soit que nous observions la substance simple, nous ne pouvons appercevoir que les qualités qui leur appartiennent; &, dans l'un & l'autre cas, ce que nous nommons substance, c'est-à-dire, sujet ou soutien des qualités, nous est également inconnu.

Les corps ne sont donc figurés, mobiles, &c. que parce qu'ils sont étendus: l'étendue est donc la propriété qui les distingue; toutes les autres qualités supposent cette propriété, & elles n'en sont que des modifications.

De même l'ame ne juge & ne raisonne que parce qu'elle a des sensations: la faculté de sentir est donc la propriété qui la distingue, & toutes ses opérations ne sont que des différentes manières de sentir.

On peut donc définir le corps une substance étendue, & l'ame une substance qui sent. Or il suffit de considérer que l'étendue & la sensation sont deux propriétés incompatibles, pour être convaincu que la substance de l'ame & la substance du corps sont deux substances absolument différentes.

Comment nous nous élevons à la connoissance de Dieu.

Nous ne pouvons pas nous dissimuler combien nous sommes foibles: à chaque instant nous sentons

l'impuiſſance où nous ſommes d'avoir ou de faire ce que nous deſirons ; & notre bonheur, comme notre vie, eſt au pouvoir de tout ce qui nous environne.

Mais les corps, dans la dépendance deſquels nous ſommes, ont-ils deſſein d'agir ſur nous? non ſans doute : ils dépendent eux-mêmes, & ils obéiſſent au mouvement qui leur eſt donné.

L'aiguille de votre montre marque les heures: elle n'a pas la volonté de les marquer; elle obéit au reſſort qui eſt dans la montre. L'horloger a fait l'aiguille & le reſſort : il eſt la cauſe, & la montre eſt l'effet.

Vous voyez dans une montre une ſubordination d'effets & de cauſes : l'aiguille eſt mue, voilà un effet ; le mouvement lui eſt donné par une roue qui agit ſur elle immédiatement, & cette roue eſt la cauſe du mouvement de l'aiguille : le mouvement de cette roue eſt un effet par rapport à une autre roue qui la fait mouvoir, & ainſi ſucceſſivement. Par là, depuis le mouvement du premier reſſort juſqu'à celui de l'aiguille, il y a une ſuite de mouvemens, qui ſont tout-à-la-fois effets & cauſes ſous différens rapports.

Un exemple plus familier vous rendra la choſe encore plus ſenſible : lorſque vous faites une proceſſion avec des cartes, vous voyez qu'en faiſant tomber la première, toutes les autres tombent ; & vous remarquez que la chûte de la ſeconde eſt l'effet de la chûte de la première, & en même tems la cauſe de la chûte de la troiſième. C'eſt-là ce que j'appelle une ſuite de cauſes & d'effets ſubordonnés.

Or il eſt évident que dans une ſuite de cauſes & d'effets, il faut néceſſairement qu'il y ait une première cauſe : s'il n'y avoit point d'horloger, il n'y auroit point de montre.

Réfléchiſſez ſur vous-même ; & vous ſerez convaincu qu'il y a en vous, comme dans une montre, une ſuite de cauſes & d'effets ſubordonnés. Réfléchiſſez ſur l'univers : ce ſera à vos yeux une grande montre, où il y a encore une ſubordination de cauſes & d'effets.

Nous venons de voir que, lorſqu'il y a une ſubordination de cauſes & d'effets, il y a néceſſairement une première cauſe : il y a donc une première cauſe qui a fait l'univers.

Pour établir cette ſubordination entre les choſes, il en faut connoître parfaitement tous les rapports, il faut avoir l'intelligence de toutes les parties : un horloger ne ſera pas capable de faire une montre, s'il y a une ſeule partie dont il ne ſache pas les proportions ; l'horloger qui a fait l'univers a donc néceſſairement de l'intelligence.

Comme l'intelligence de l'horloger doit embraſſer toutes les parties d'une montre, l'intelligence de la première cauſe doit embraſſer tout l'univers : ſi quelque partie échappoit à ſa connoiſſance, il ne lui ſeroit pas poſſible de la mettre dans l'ordre où elle doit être ; & cependant ſon ouvrage ſeroit détruit, ſi une ſeule étoit hors de ſa place. Or, une intelligence qui embraſſe tout eſt une intelligence infinie. L'intelligence de la première cauſe eſt donc infinie.

Mais pour faire une montre, il ne ſuffit pas d'en avoir l'intelligence, il faut encore en avoir l'adreſſe ou le pouvoir : la puiſſance de la première cauſe eſt donc auſſi étendue que ſon intelligence ; elle embraſſe tout, elle eſt infinie.

Puiſque cette première cauſe embraſſe tout, elle eſt par-tout ; elle eſt donc immenſe.

Dés que cette cauſe eſt première, elle eſt indépendante : ſi elle dépendoit, il y auroit une cauſe qui ſeroit avant elle ; mais puiſqu'il faut néceſſairement qu'il y ait une cauſe qui ſoit première, c'eſt une conſéquence que cette même cauſe ſoit indépendante.

Cette première cauſe étant indépendante, toute-puiſſante & ſouverainement intelligente, elle fait tout ce qu'elle veut ; elle eſt donc libre.

Elle ne peut pas acquérir de nouvelles connoiſſances, car ſon intelligence ſeroit bornée : elle voit donc tout-à-la-fois le paſſé, le préſent & l'avenir. Elle ne peut pas non plus changer de réſolution ; car, ſi elle en changeoit, elle n'auroit pas tout prévu ; elle eſt donc immuable.

C'eſt une ſuite de ſon indépendance qu'elle n'ait pas commencé & qu'elle ne puiſſe pas finir : ſi elle avoit commencé, elle dépendroit de celle qui lui auroit donné l'être ; & ſi elle pouvoit finir, elle dépendroit de celui qui pourroit ceſſer de la conſerver ; elle eſt donc éternelle.

Comme intelligente, elle diſcerne le bien & le mal, juge le mérite & le démérite : comme libre, elle agit en conſéquence ; c'eſt-à-dire, qu'elle aime le bien, hait le mal, récompenſe la vertu, punit le vice, & pardonne à celui qui ſe repent & ſe corrige. Dans tout cela elle ne fait que ce qu'elle veut ; parce qu'elle veut le bien, & ne veut que le bien.

Les qualités de cette cauſe s'appellent *attributs*, & on donne à l'attribut par lequel elle punit, le nom de *juſtice* ; à celui par lequel elle récompenſe, le nom de *bonté* ; à celui par lequel elle pardonne, le nom de *miſéricorde*.

La puiſſance qui fait tout, l'intelligence qui règle tout, la bonté qui récompenſe, la juſtice qui punit, la miſéricorde qui fait grace, s'expriment par un ſeul nom celui de *providence* : il vient d'un mot latin qui ſignifie *pouvoir* ; c'eſt en effet par ces attributs que cette première cauſe pourvoit à tout.

Une première cauſe toute intelligente, toute-puiſſante, indépendante, libre, immuable, éternelle, immenſe, juſte, bonne, miſéricordieuſe, & dont la providence embraſſe tout, voilà l'idée que nous devons avoir de Dieu.

Si vous réfléchiſſez ſur les attributs de Dieu, vous verrez dans quel ordre nous les concevons :

vous remarquerez premièrement que la liberté est le résultat de l'intelligence, de la toute-puissance & de l'indépendance. En second lieu, que la toute-puissance & l'intelligence infinie embrassent l'éternité & l'immensité; car il faut que Dieu voie & agisse dans tous les tems & dans tous les lieux. En troisième lieu, vous jugerez qu'une cause qui est par-tout, & qui voit tout, doit être immuable. Vous verrez, en quatrième lieu, que de sa connoissance & de sa liberté naissent sa justice, sa bonté & sa miséricorde. Enfin, lorsque vous réunirez tous ces attributs, vous vous ferez l'idée de la providence. (*Condillac, Cours d'étude, premier volume.*)

MÉTHODE, s. f. On sait que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur, que les illusions de ses sens, les visions de son imagination & les abstractions de son esprit le trompent à chaque moment; que les inclinations de sa volonté & les passions de son cœur lui couvrent presque toujours la vérité, & ne la laissent paroître que lorsqu'elle est teinte de ces fausses couleurs qui flattent la concupiscence; en un mot, l'on connoît en partie les erreurs de l'esprit & les causes de ses erreurs: il est tems présentement de rechercher les chemins qui conduisent à la connoissance de la vérité, & de donner à l'esprit toute la force & toute l'adresse que l'on pourra, pour marcher dans ces chemins sans se fatiguer inutilement & sans s'égarer.

Mais afin que l'on ne se donne point une peine inutile à la lecture de cet article, je crois devoir avertir qu'il n'est fait que pour ceux qui veulent chercher sérieusement la vérité par eux-mêmes, & se servir pour cela des propres forces de leur esprit. Je demande qu'ils méprisent pour un tems toutes les opinions vraisemblables, & tous les soupçons qu'ils peuvent avoir de la vérité des choses; qu'ils négligent l'autorité de tous les philosophes; qu'ils soient, autant qu'il leur sera possible, sans préoccupation, sans intérêt, sans passion, & dans une entière défiance de leurs sens.

Le dessein de cet article est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus atttentif & plus étendu, & en lui prescrivant les règles qu'il doit observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais, & pour savoir, avec le tems, tout ce que l'esprit est capable de savoir.

Si on poussoit ce dessein jusques dans sa dernière perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'est qu'un essai, on pourroit dire qu'on auroit donné une science universelle, & que ceux qui la pénétreroient, & qui en sauroient faire usage seroient véritablement savans, puisqu'ils auroient le fondement de toutes les sciences particulières, & qu'ils les acquerroient à proportion de l'usage qu'ils feroient de cette science; car on tâche, par ce traité, de rendre les esprits capables de former des jugemens assurés sur les questions qui leur seront proportionnées, sans qu'ils aient sujet de craindre qu'ils se trompent.

Comme il ne suffit pas, pour être bon géomètre, de savoir par mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimède, d'Appollonius, & de tous ceux qui ont écrit de la Géométrie, ainsi ce n'est pas assez, pour être savant philosophe, d'avoir lu Platon, Aristote, Descartes, & de savoir parfaitement leurs sentimens sur la nature & sur les autres questions de la Philosophie. La connoissance de toutes les opinions & de tous les jugemens des autres hommes, philosophes ou géomètres, n'est pas tant une science qu'une histoire; car la véritable science, qui seule peut rendre à l'esprit de l'homme la perfection dont il est présentement capable, consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées. Mais afin de ne point perdre de tems, & de ne préoccuper personne par des jugemens précipités, commençons à traiter de la chose qu'il nous est d'une extrême conséquence de savoir.

Il faut se ressouvenir d'abord de cette règle, parce qu'elle est le fondement & le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite: « On ne doit jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne peut le leur refuser, sans sentir une peine intérieure & des reproches secrets de sa raison; c'est-à-dire, sans que l'on connoisse clairement qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si on ne vouloit pas consentir». Toutes les fois que l'on consent à des vraisemblances, on se met certainement en danger de se tromper, & l'on se trompe en effet presque toujours, ou enfin si l'on ne se trompe pas, ce n'est que par hasard & par bonheur. Ainsi la vue confuse d'un grand nombre de vraisemblances ne rend point notre raison plus parfaite, & il n'y a que la vue claire de la vérité qui lui puisse donner quelque perfection & quelque satisfaction solide.

Il est donc facile de conclure que n'y ayant que l'évidence qui, selon notre premiere règle, nous assure que nous ne nous trompons point, la seule chose qui est à faire, est de conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions faire des jugemens assurés des choses qui sont soumises à notre raison, & découvrir ainsi toutes les vérités dont nous sommes capables.

Les choses qui peuvent apporter & conserver cette évidence sont de deux sortes: il y en a qui sont en nous, ou qui dépendent en quelque manière de nous, d'autres qui n'en dépendent point; car de même que pour voir évidemment & distinctement les objets visibles, il est nécessaire d'avoir la vue bonne, & de l'arrêter fixé-

ment sur ces objets, qui sont deux choses qui sont en nous ou qui dépendent de nous en quelque manière, il faut aussi avoir l'esprit bon & apporter une attention sérieuse pour pénétrer le fond des choses intelligibles, qui sont deux choses qui sont aussi en nous, ou qui dépendent de nous en quelque manière.

Mais de même encore que les yeux ont besoin de lumière pour voir, & que cette lumière dépend de causes étrangères, l'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir, & ces idées, comme l'on a prouvé ailleurs, ne dépendent point de nous, mais d'une cause étrangère qui nous les fournit. S'il arrivoit donc que les idées des choses ne fussent pas présentes à notre esprit toutes les fois que nous souhaitons de les avoir, & si celui qui éclaire le monde nous les vouloit cacher, il nous seroit impossible d'y remédier & de connoître aucune chose, de même qu'il ne nous est pas possible de voir les objets visibles, lorsque la lumière nous manque; mais c'est ce qu'on n'a pas sujet de craindre, car la présence des idées à notre esprit étant naturelle & dépendante de la volonté générale de Dieu, qui est toujours constante & immuable, elles ne nous manquent jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison; car le soleil qui éclaire les esprits n'est pas comme le soleil qui éclaire les corps; il ne s'éclipse jamais, & il pénètre toutes choses, sans que sa lumière soit partagée.

Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes, dans le tems même que nous ne les considérons pas avec attention, il ne reste autre chose à faire, pour conserver l'évidence dans toutes nos perceptions, qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif & plus étendu; de même que pour bien distinguer les objets visibles qui nous sont présens, il n'est nécessaire de notre part que d'avoir bonne vue & de les considérer fixément.

Mais parce que les objets que nous considérons ont souvent plus de côtés & de rapports que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vue par un simple effort d'esprit, nous avons encore besoin de quelques règles qui nous donnent l'adresse de développer si bien toutes les difficultés, & dans un ordre si naturel, qu'étant aidés des secours qui nous rendront l'esprit plus attentif & plus étendu, nous puissions découvrir tout d'une vue, avec une entière évidence tous les rapports de la chose que nous examinons, & reconnoître ainsi la vérité que nous cherchons.

Nous diviserons donc cet article en deux parties: nous traiterons dans la première des secours dont l'esprit se peut servir pour devenir plus attentif & plus étendu, & dans la seconde nous donnerons les règles qu'il doit suivre dans la recherche des vérités pour former des jugemens solides & sans crainte de se tromper.

Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connoissances. Que les modifications de l'ame la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'appercevoir.

Nous avons montré que l'entendement ne fait seulement qu'appercevoir, & qu'il n'y a point de différence de la part de l'entendement entre les simples perceptions, les jugemens & les raisonnemens, si ce n'est que les jugemens & les raisonnemens sont des perceptions beaucoup plus composées que les simples perceptions, parce qu'ils ne représentent pas seulement plusieurs choses, mais même les rapports que plusieurs choses ont entre elles; car les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses; mais les jugemens représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses & les raisonnemens représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses, si ce sont des raisonnemens simples; mais si ce sont des raisonnemens composés, ils représentent les rapports des rapports, ou les rapports composés qui sont entre les rapports des choses, & ainsi à l'infini; car, à mesure que les rapports se composent, les raisonnemens qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent aussi plus composés. Mais les jugemens, les raisonnemens simples & les raisonnemens composés ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'appercevoir.

Les jugemens & les raisonnemens n'étant, du côté de l'entendement, que de pures perceptions, il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur, puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions, & qu'elle n'est pas même intelligible. Car, comme nous avons déjà dit plusieurs fois, elle ne consiste que dans un consentement précipité de la volonté, qui se soumet à quelque fausse lueur, & qui, au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité.

Mais cependant, parce qu'il arrive ordinairement que l'entendement n'a que des perceptions confuses & imparfaites des choses, il est véritablement une cause de nos erreurs, que l'on peut appeler occasionnelle: car de même que la vue corporelle nous jette souvent dans l'erreur, parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément & imparfaitement: confusément, lorsqu'ils sont trop éloignés de nous ou faute de lumière; & imparfaitement, parce qu'elle ne nous représente que les côtés qui sont tournés vers nous. Ainsi l'entendement n'ayant souvent qu'une perception confuse & imparfaite des choses, parce qu'elles ne lui sont pas assez présentes, & qu'il n'en pénètre pas toutes les parties; il est véritablement cause que la volonté tombe dans un très-grand nombre d'erreurs, en se rendant volontairement à ces perceptions obscures & sans évidence,

Il eſt donc néceſſaire de chercher les moyens d'empêcher que nos perceptions ne ſoient confuſes & imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rende plus claires & plus diſtinctes que l'attention, comme tout le monde en eſt intérieurement convaincu, il faut tâcher de trouver des moyens dont nous puiſſions nous ſervir pour devenir plus attentifs que nous ne ſommes dans nos perceptions, c'eſt ainſi que nous pouvons conſerver l'évidence dans nos raiſonnemens, & voir même tout d'une vue, comme par un mouvement ſubit de l'imagination, une connexion néceſſaire entre toutes les parties de nos plus longues déductions.

Pour trouver ces moyens, il eſt néceſſaire de bien conſidérer ce que nous avons déjà dit ailleurs, que l'eſprit n'apporte pas une égale attention à toutes les choſes qu'il apperçoit; car il s'applique infiniment plus à celles qui le touchent, qui le modifient & qui le pénètrent, qu'à celles qui lui ſont preſentes, mais qui ne le touchent pas & qui ne lui appartiennent pas: en un mot, il s'occupe beaucoup plus de ſes propres modifications que des ſimples idées des objets, leſquelles ſont quelque choſe de différent de lui-même.

C'eſt pour cela que nous ne conſidérons qu'avec dégoût & ſans beaucoup d'application, les idées abſtraites de l'entendement pur; que nous nous appliquons beaucoup davantage aux choſes que nous imaginons, principalement lorſque nous avons l'imagination forte, & qu'il ſe trace de grands veſtiges dans notre cerveau: enfin, c'eſt à cauſe de cela que nous nous occupons entièrement des qualités ſenſibles, ſans pouvoir même nous appliquer aux idées pures de l'eſprit, dans le tems que nous ſentons quelque choſe de fort agréable ou de fort pénible; car la douleur, le plaiſir & les autres ſenſations n'étant que des manières d'être de l'eſprit, il n'eſt pas poſſible que nous ſoyons ſans les appercevoir, & que la capacité de notre eſprit n'en ſoit occupée, puiſque toutes nos ſenſations ne ſont que des perceptions & rien autre choſe.

Mais il n'en eſt pas de même des idées des choſes, & nous pouvons les avoir intimement unies à notre eſprit, ſans les conſidérer avec la moindre attention; car quoique Dieu ſoit très-intimement uni à nous, cependant ces idées, quoique préſentes & au milieu de nous-mêmes, nous ſont cachées, lorſque le mouvement des eſprits n'en réveille point les traces, ou lorſque notre volonté n'y applique pas notre eſprit; c'eſt-à-dire, lorſqu'elle ne forme point les actes auxquels la repréſentation de ces idées eſt attachée par l'auteur de la nature. Ces choſes ſont le fondement de tout ce que nous allons dire des ſecours qui peuvent nous rendre l'eſprit plus attentif; ainſi ces ſecours ſeront appuyés ſur la nature même de l'eſprit; & il y a lieu d'eſpérer qu'ils ne ſeront pas chimériques & inutiles, comme beaucoup d'autres, qui embarraſſent beaucoup plus qu'ils ne ſervent. Mais enfin s'ils n'ont pas tout l'uſage que l'on ſouhaite, on ne perdra pas tout-à-fait ſon tems à lire ce que l'on en dira, puiſqu'on en connoîtra mieux la nature de ſon eſprit.

Les modifications de l'ame ont trois cauſes, les ſens, l'imagination & les paſſions. Tout le monde ſait par ſa propre expérience que les plaiſirs, les douleurs, & généralement toutes les ſenſations un peu fortes, que les grandes paſſions occupent ſi fort notre eſprit, qu'il n'eſt pas capable d'attention dans le tems que ces choſes le touchent trop vivement, parce que ſa capacité ou ſa faculte d'appercevoir en eſt toute remplie: & même, quoique ces modifications ſoient modérées, elles ne laiſſent pas de partager en quelque ſorte cette capacité de l'eſprit, & il ne peut employer tout ce qu'il eſt pour conſidérer la vérité des choſes un peu abſtraites.

Il faut donc tirer cette concluſion importante, que tous ceux qui veulent s'appliquer ſérieuſement à la recherche de la vérité, doivent avoir un grand ſoin d'éviter, autant que cela ſe peut, les ſenſations trop fortes, comme le grand bruit, la lumière trop vive, le plaiſir, la douleur, &c. Qu'ils doivent veiller ſans ceſſe à la pureté de leur imagination, & qu'il ne ſe trace point dans leur cerveau de ces veſtiges profonds, qui inquiètent & qui diſſipent continuellement l'eſprit; enfin qu'ils doivent ſur toutes choſes arrêter les mouvemens des paſſions, qui font dans le corps & dans l'ame des impreſſions ſi puiſſantes, qu'il eſt d'ordinaire comme impoſſible que l'eſprit penſe à autre choſe; car encore que les idées pures de la vérité nous ſoient toujours préſentes, nous ne les pouvons conſidérer, lorſque la capacité que nous avons de penſer eſt remplie de ces modifications qui nous pénètrent.

Mais parce qu'il n'eſt pas poſſible que l'ame ſoit ſans paſſion, ſans ſentiment, ou ſans quelqu'autre modification particulière, il faut faire de néceſſité vertu, & tirer même de ces modifications des ſecours pour ſe rendre plus attentif; mais il faut bien de l'adreſſe & de la circonſpection dans l'uſage de ces ſecours pour en tirer quelqu'avantage. Il faut bien examiner ſoi-même le beſoin que l'on en a, & ne s'en ſervir qu'autant que la néceſſité de ſe rendre attentif nous y contraint.

De l'uſage que l'on peut faire des paſſions & des ſens pour conſerver l'attention de l'eſprit.

Les paſſions auxquelles il eſt permis de s'exciter dans la recherche de la vérité, ſont celles qui donnent la force & le courage de ſurmonter la peine que l'on trouve à ſe rendre attentif. Il y en a de bonnes & de mauvaiſes: de bonnes,

comme le desir de trouver la vérité, d'acquérir assez de lumière pour se conduire, de se rendre utile au prochain, & quelques autres semblables : de mauvaises ou de dangereuses, comme le desir d'acquérir de la réputation, de se faire quelque établissement, de s'élever audessus de ses semblables, & quelques autres encore plus déréglées dont il n'est pas nécessaire de parler.

Il arrive souvent dans le malheureux état où nous sommes, que les passions les moins raisonnables nous excitent davantage à la recherche de la vérité, & nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que celles qui sont les plus justes & les meilleures. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité, & l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude, lorsqu'ils trouvent des gens à qui ils puissent dire ce qu'ils ont appris, & qu'ils l'abandonnent entièrement, lorsqu'ils ne trouvent plus personne qui les écoute. La vue confuse de quelque gloire qui les environne, lorsqu'ils débitent leurs opinions, leur soutient le courage dans des études, toutes stériles & toutes ennuyeuses qu'elles soient par elles-mêmes. Mais si, par hasard, ou par la nécessité de leur condition, ils se trouvent éloignés de ce petit troupeau qui leur applaudissoit, leur ardeur se refroidit incontinent : les études, même les plus solides, n'ont aucun atttait pour eux; le dégoût, l'ennui, le chagrin les prend, ils quittent tout. La vanité triomphoit de leur paresse naturelle, mais la paresse triomphe à son tour de l'amour de la vérité : car la vanité résiste quelquefois à la paresse, mais la paresse est presque toujours victorieuse de l'amour de la vérité.

Cependant la passion pour la gloire se pouvant rapporter à une bonne fin, puisqu'on peut se servir utilement de la réputation que l'on a acquise pour la gloire de Dieu & pour l'utilité des autres, il semble qu'il soit permis de se servir de cette passion comme d'un secours pour rendre l'esprit plus attentif; mais il faut bien prendre garde de n'en faire usage que lorsque les passions raisonnables, dont nous venons de parler, ne suffisent pas. Premièrement parce que cette passion est très-dangereuse pour la conscience : secondement, parce qu'elle engage insensiblement dans de mauvaises études, & qui ont plus d'éclat que d'utilité & de vérité, & enfin parce qu'il est très-difficile de la modérer.

Car on doit considérer que cette passion s'augmente, se fortifie & s'établit dans le cœur de l'homme d'une manière insensible, & que, lorsqu'elle est trop violente, au lieu d'aider l'esprit dans la recherche de la vérité, elle le confond étrangement, & lui fait souvent croire que les choses sont comme il souhaite qu'elles soient.

Il est sans doute qu'il ne se trouveroit pas tant de fausses inventions & tant de découvertes imaginaires, si les hommes ne se laissoient point étourdir par les desirs ardens de paroître inventeurs, car la persuasion ferme & obstinée où ont été plusieurs personnes, qu'ils avoient trouvé, par exemple, le mouvement perpétuel & le moyen d'égaler le cercle au quarré, & de doubler le cube par la Géométrie ordinaire, leur est venue apparemment du grand desir qu'ils avoient de paroître avoir exécuté ce que plusieurs personnes avoient tenté inutilement.

Il est donc bien plus à propos de s'exciter à des passions qui sont d'autant plus utiles pour la recherche de la vérité, qu'elles sont plus fortes, & dans lesquelles l'excès n'est pas fort à craindre, comme sont les desirs de faire bon usage de son esprit, d'acquérir assez de lumières pour se conduire dans l'état dans lequel on est, de se rendre l'esprit plus vif, plus pénétrant & plus propre à discerner la vérité d'avec la vraisemblance, de se délivrer de ses préjugés & de ses erreurs, & d'autres passions semblables qui ne nous engagent point dans des études inutiles, & qui ne nous portent point à faire des jugemens trop précipités.

Quand on a commencé à goûter le plaisir qui se trouve dans l'usage que l'on fait de son esprit, que l'on a reconnu l'utilité qui en revient, & que l'on s'est défait des grandes passions & des plaisirs des sens, qui sont toujours, lorsqu'on s'y abandonne indiscrettement, les maîtres & les tyrans de la raison : on n'a pas besoin d'autres passions que de celles dont on vient de parler, pour se rendre entièrement attentif aux choses que l'on veut méditer.

Mais la plupart des hommes ne sont point en cet état : ils n'ont du goût, de l'intelligence & du rafinement que pour ce qui touche les sens; leur imagination est corrompue d'un nombre presqu'infini de traces profondes, qui ne réveillent que de fausses idées; car ils tiennent à tout ce qui tombe sous les sens & sous l'imagination, & ils en jugent toujours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire, par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagemens, les desirs inquiets de faire quelque fortune, si communs dans les gens du monde, empêchent en eux la vue de la vérité, comme ils étouffent en eux les sentimens de piété, parce qu'ils les détachent de Dieu, qui peut seul nous éclairer, comme il peut seul nous régler; car nous ne pouvons augmenter notre union avec les choses sensibles, sans nous détacher de celles qui sont intelligibles, puisque nous ne pouvons dans un même tems tenir étroitement à des choses si différentes & si opposées.

Ceux donc qui ont l'imagination pure & chaste, je veux dire, dont le cerveau n'est point rempli de traces profondes qui attachent aux choses

visibles, peuvent facilement s'unir à Dieu & se rendre attentifs à la vérité qui leur parle; ils peuvent se passer des passions les plus justes & les plus raisonnables. Mais ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, dont l'imagination est toute salie & toute déréglée par les idées fausses & obscures que les choses sensibles qui les environnent ont excitées en eux, ils ne peuvent s'appliquer à la vérité, s'ils ne sont soutenus de quelque passion assez forte pour contrebalancer le poids du corps qui les entraîne, & pour exciter dans leur cerveau des traces capables de faire révulsion dans les esprits : mais parce que toute passion ne peut par elle-même que confondre les idées des choses, ils ne doivent s'en servir que dans la nécessité, & qu'autant que la nécessité le demande; & tous les hommes doivent s'étudier eux-mêmes, afin de proportionner leurs passions à leur foiblesse.

Il n'est pas difficile de trouver les moyens d'exciter en soi-même les passions que l'on souhaite. La connoissance que l'on a de l'union de l'ame avec le corps, donne assez d'ouverture pour cela; car en un mot, il suffit de penser avec attention aux objets sensibles qui les causent, selon l'institution de la nature : ainsi l'on peut presque toujours faire naître dans son cœur les passions dont on a besoin; mais si l'on peut presque toujours les faire naître, on ne peut pas toujours les faire mourir, ni remédier aux désordres qu'elles ont causés dans l'imagination : on doit donc en user avec beaucoup de modération.

Il faut sur-tout prendre garde à ne pas juger des choses par passion, mais seulement dans la vue claire de la vérité, ce qu'il est presqu'impossible de faire, lorsque les passions sont un peu vives. La passion ne doit servir qu'à réveiller l'attention; mais elle produit toujours ses propres idées, & elle incline puissamment la volonté à juger des choses par ces idées qui la touchent, plutôt que par les idées pures & abstraites de la vérité qui ne la touchent pas; de sorte que l'on forme souvent des jugemens qui ne durent qu'autant que la passion, parce que ce n'est point la vue claire de la vérité immuable, mais la circulation du sang qui les produit.

Il est vrai que les hommes sont étrangement obstinés dans leurs erreurs, & qu'ils en soutiennent la plupart toute leur vie; mais c'est que ces erreurs ont souvent d'autres causes que les passions, ou bien elles dépendent de certaines passions durables qui viennent de la conformatiou du corps, de l'intérêt ou de quelque chose de subsistant. L'intérêt, par exemple, durant toujours, il produit une passion qui ne meurt jamais, & les jugemens que cette passion nous fait porter sont assez durables; mais tous les autres sentimens des hommes, qui dépendent des passions particulières, sont aussi inconstans que le peut être la fermentation de leurs humeurs : ils disent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, & ils le pensent assez souvent comme ils le disent. Comme ils courent d'un faux bien à un autre faux bien par le mouvement de leur passion, & qu'ils s'en dégoûtent lorsque ce mouvement cesse : ils courent aussi de faux systême en faux systême, ils embrassent un faux sentiment; & lorsque la passion qui le rendoit vraisemblable s'est évanouie, ils l'abandonnent. Ils goûtent, par les passions, de tous les biens, sans rien trouver de bon : ils voient par les mêmes passions toutes les vérités sans rien voir de vrai, quoique dans le tems que la passion dure, ce qu'ils goûtent leur paroisse le seul vrai bien, & que ce qu'ils voient leur paroisse une vérité incontestable.

La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif, sont les sens. Les sensations sont les propres modifications de l'ame, les idées pures de l'esprit sont tout autre chose : les sensations réveillent donc notre attention d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures; ainsi il est visible que l'on peut remédier à l'inapplication de l'esprit aux objets qui ne le touchent pas, en les couvrant & en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent.

C'est pour cela que les Géomètres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les choses qu'ils veulent considérer : en traçant ces lignes sur le papier, ils tracent, pour ainsi dire, dans leur esprit les idées qui y répondent : ils se les rendent plus familières, parce qu'ils les sentent en même tems qu'ils les conçoivent. C'est de cette manière que l'on peut apprendre aux enfans, qui ne sont pas capables des vérités abstraites à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau, plusieurs choses assez difficiles. Ils ne voient des yeux que des couleurs, des tableaux, des images, mais ils considèrent de l'esprit les idées qui répondent à ces choses.

Il faut prendre garde sur toutes choses à ne point couvrir les objets que l'on veut considérer ou que l'on veut faire voir aux autres, de tant de sensibilité, que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité de la chose, car c'est un défaut des plus considérables & des plus ordinaires. On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'au sensible, & qui s'expriment d'une manière si sensible, que la vérité est comme étouffée sous les vains ornemens de leur éloquence, de sorte que ceux qui les écoutent, étant beaucoup plus touchés de la mesure de leurs périodes & par les mouvemens sensibles de leurs figures, que par les raisons qu'ils entendent, se laissent persuader sans savoir seulement ce qui les persuade, ni la chose même dont ils sont persuadés.

Il faut donc bien prendre garde à tempérer d'une telle manière la sensibilité dont on exprime les choses, qu'elle ne fasse que rendre l'esprit plus attentif : il n'y a rien de si beau que la vérité, il ne faut pas prétendre qu'on la puisse rendre

rendre plus belle en la fardant de quelques couleurs ſenſibles qui n'ont rien de ſolide & qui ne peuvent charmer que fort peu de tems : on la rendroit peut-être plus délicate, mais on lui ôteroit autant de ſa force. On ne doit pas la revêtir de tant d'éclat & de brillant, que l'eſprit s'arrêter davantage à ſes ornemens qu'à elle-même, car ce ſeroit la traiter comme certaines perſonnes que l'on charge de tant d'or & de pierreries, qu'elles paroiſſent enfin la partie la moins conſidérable du tout qu'elles compoſent avec leurs habits. Il faut revêtir la vérité comme certains magiſtrats, qui ſont obligés de porter une robe & une toque toute ſimple qui ne fait que les diſtinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au viſage avec attention & avec reſpect, & qu'on ne s'arrête pas à leur chauſſure. Enfin il faut prendre garde à ne lui pas donner une trop grande ſuite de choſes agréables qui diſſipent l'eſprit, & qui l'empêchent de la reconnoître, de peur qu'on ne rende à quelqu'autre les honneurs qui lui ſont dus, comme il arrive quelquefois aux princes qu'on ne peut reconnoître dans le grand nombre des gens de cour qui les environnent, & qui prennent trop de cet air grand & majeſtueux qui n'eſt propre qu'aux ſouverains.

Mais afin de donner le plus grand exemple qui ſe puiſſe en cette matière, je dis qu'il faut expoſer aux autres la vérité, comme la vérité elle-même s'eſt expoſée. Les hommes, depuis le péché de leur père, ayant la vue trop foible pour conſidérer la vérité en elle-même, cette ſouveraine vérité s'eſt rendue ſenſible en ſe couvrant de notre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer, & de ſe rendre aimable à nos yeux. Ainſi on peut, à ſon exemple, couvrir de quelque choſe de ſenſible les vérités que nous voulons comprendre & enſeigner aux autres, afin d'arrêter l'eſprit qui aime le ſenſible, & qui ne ſe prend aiſément que par quelque choſe de ſenſible. La ſageſſe éternelle s'eſt rendue ſenſible, mais non dans l'éclat : elle s'eſt rendue ſenſible, non pour nous arrêter au ſenſible, mais pour nous élever à l'intelligible : elle s'eſt rendue ſenſible, pour condamner & ſacrifier en ſa perſonne toutes les choſes ſenſibles. Nous devons donc nous ſervir, dans la connoiſſance de la vérité, de quelque choſe de ſenſible qui n'ait point trop d'éclat, & qui ne nous arrête point trop au ſenſible ; mais qui puiſſe ſeulement ſoutenir la vue de notre eſprit vers les vérités purement intelligibles. Nous devons nous ſervir de quelque choſe de ſenſible, que nous puiſſions diſſiper, anéantir, ſacrifier avec plaiſir à la vue de la vérité vers laquelle elle nous aura conduits. La ſageſſe éternelle s'eſt préſentée hors de nous d'une manière ſenſible, non pour nous arrêter hors de nous, mais afin de nous faire rentrer dans nous-mêmes, & que, ſelon l'homme intérieur, nous la puiſſions conſidérer d'une manière intelligible. Nous devons auſſi, dans la recherche de la vérité, nous ſervir de quelque choſe de ſenſible, qui ne nous arrête point hors de nous par ſon éclat, mais qui nous faſſe rentrer dans nous-mêmes, qui nous applique & qui nous uniſſe à la vérité éternelle, laquelle ſeule préſide à l'eſprit, & le peut éclairer ſur quelque ſujet que ce puiſſe être.

De l'uſage de l'imagination pour conſerver l'attention de l'eſprit, & de l'utilité de la Géométrie.

Il faut uſer de grande circonſpection dans le choix & dans l'uſage des ſecours que l'on peut tirer de ſes ſens & de ſes paſſions pour ſe rendre attentif à la vérité, parce que nos paſſions & nos ſens nous touchent trop vivement, & qu'ils rempliſſent de telle ſorte la capacité de l'eſprit, qu'il ne voit ſouvent que ſes propres ſenſations, lorſqu'il penſe découvrir les choſes en elles-mêmes. Mais il n'en eſt pas de même des ſecours que l'on peut tirer de ſon imagination : ils rendent l'eſprit attentif ſans en partager inutilement la capacité, & ils aident ainſi merveilleuſement à appercevoir clairement & diſtinctement les choſes : de ſorte qu'il eſt preſque toujours avantageux de s'en ſervir.

On peut exprimer par lignes & repréſenter ainſi à l'imagination la plupart de nos idées, & la Géométrie, qui apprend à faire toutes les comparaiſons néceſſaires pour connoître les rapports des lignes, eſt d'un uſage beaucoup plus étendu qu'on ne le penſe ordinairement ; car enfin l'Aſtronomie, la Muſique, les Méchaniques, & généralement toutes les ſciences qui traitent des choſes capables de recevoir du plus & du moins, & par conſéquent que l'on peut regarder comme étendues, c'eſt-à-dire toutes les ſciences exactes, ſe peuvent rapporter à la Géométrie, parce que toutes les vérités ſpéculatives ne conſiſtant que dans les rapports des choſes & dans les rapports qui ſe trouvent être leurs rapports, elles ſe peuvent toutes rapporter à des lignes : on en peut tirer géométriquement pluſieurs conſéquences ; & ces conſéquences étant rendues ſenſibles par les lignes qui les repréſentent, il n'eſt preſque pas poſſible de ſe tromper, & l'on peut pouſſer les ſciences fort loin avec beaucoup de facilité.

La raiſon, par exemple, pour laquelle on reconnoît très-diſtinctement & que l'on marque préciſément dans la muſique une octave, une quinte, une quarte, c'eſt que l'on exprime les ſons avec des cordes exactement diviſées, & que l'on ſait que la corde qui ſonne l'octave eſt en proportion double avec l'autre avec laquelle ſe fait l'octave que la quinte eſt en proportion ſeſquialtère ou de trois à deux, & ainſi des autres ; car l'oreille ſeule ne peut juger des ſons avec la préciſion & la juſteſſe néceſſaire à une ſcience. Les plus habiles praticiens, ceux qui ont l'oreille la plus fine & la plus délicate, ne ſont pas encore aſſez ſenſibles

pour reconnoître la différence qu'il y a entre certains sons, & ils se persuadent faussement qu'il n'y en a point, parce qu'ils ne jugent des choses que par le sentiment qu'ils en ont; il y en a qui ne mettent point de différence entre une octave & trois ditons; quelques-uns même s'imaginent que le ton majeur n'est point différent du ton mineur, de sorte que le comma qui en est la différence leur est insensible, & à plus forte raison le schisma qui n'est que la moitié du comma.

Il n'y a donc que la raison qui nous fasse manifestement voir que l'espace de la corde qui fait la différence entre certains sons, étant divisible en plusieurs parties, il peut y avoir encore un nombre très-grand de différens sons utiles & inutiles pour la musique, lesquels l'oreille ne peut discerner; d'où il est clair que sans l'Arithmétique & la Géométrie, la Musique régulière & exacte nous seroit inconnue, & que nous ne pourrions réussir en cette science que par hasard & par imagination; c'est-à-dire, que la Musique ne seroit plus une science fondée sur des démonstrations incontestables; quoique les airs que l'on compose par la force de l'imagination soient plus beaux & plus agréables aux sens que ceux que l'on compose par les règles.

De même dans les Méchaniques, la pesanteur de quelque poids & la distance du centre de gravité de ce poids d'avec le soutien, étant capable du plus & du moins, l'une & l'autre se peuvent exprimer par des lignes. Ainsi l'on se sert utilement de la Géométrie pour découvrir & pour démontrer une infinité de nouvelles inventions très-utiles à la vie, & même très-agréables à l'esprit, à cause de l'évidence qui les accompagne.

Si, par exemple, on a un poids donné, comme de six livres, que l'on veuille mettre en équilibre avec un poids de trois livres seulement, & que ce poids de six livres soit attaché au bras d'une balance éloigné du soutien de deux pieds, sachant seulement le principe général de toutes les méchaniques, que les poids, pour demeurer en équilibre, doivent être en proportion réciproque avec leurs distances de soutien; c'est-à-dire, qu'un poids doit être à l'autre poids comme la distance qui est entre le dernier & le soutien est à la distance du premier d'avec le même soutien: il sera facile de trouver par la Géométrie quelle doit être la distance du poids de trois livres, afin que tout demeure en équilibre, en trouvant, selon la douzième proposition du sixième livre d'Euclide, une quatrième ligne proportionnelle qui sera de quatre pieds; de sorte que sachant seulement le principe fondamental des Méchaniques, on peut découvrir avec évidence toutes les vérités qui en dépendent, en appliquant la Géométrie à la méchanique; c'est-à-dire, en exprimant sensiblement par des lignes toutes les choses que l'on considère dans les méchaniques.

Les lignes & les figures de Géométrie sont donc très-propres pour représenter à l'imagination les rapports qui sont entre les grandeurs, ou entre les choses qui diffèrent du plus & du moins, comme les espaces, les tems, les poids, &c. tant parce que ce sont des objets très-simples, qu'à cause qu'on les imagine avec beaucoup de facilité, & qu'ils conservent ainsi merveilleusement l'attention de l'esprit, qui se prend & qui s'attache facilement aux choses qui tombent sous l'imagination. On pourroit même dire à l'avantage de la Géométrie, que les lignes peuvent représenter à l'imagination plus de choses que l'esprit n'en peut connoître, puisque les lignes peuvent exprimer les rapports des grandeurs incommensurables, c'est-à-dire des grandeurs dont on ne peut connoître les rapports à cause qu'elles n'ont aucune commune mesure par laquelle on en puisse faire la comparaison; mais cet avantage n'est pas fort considérable pour la recherche de la vérité, puisque ces expressions sensibles des grandeurs incommensurables, ne découvrent rien à l'esprit.

La Géométrie est donc très-utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports, mais il faut avouer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur, à cause que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes & très-agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est principalement pour cette raison que toutes les machines que l'on invente ne réussissent pas, que toutes les compositions de musique les plus agréables, & que les supputations les plus exactes, & où les proportions des consonances sont les mieux observées, ne sont pas les plus exactes dans l'Astronomie, ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur & le tems des éclipses. La nature n'est pas abstraite; les leviers & les roues des méchaniques ne sont pas des lignes & des cercles mathématiques; nos goûts pour les airs de musique ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes ni dans les mêmes hommes en différens tems, ils changent dans les différentes émotions des esprits, & il n'y a rien de si bizarre. Enfin, pour ce qui regarde l'Astronomie, il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des planètes: les lignes qu'elles décrivent ne sont pas régulières; & nageant dans ces grands espaces, ils sont emportés irrégulièrement par le cours de la matière qui les environne. Ainsi les erreurs où l'on tombe dans l'Astronomie, les Méchaniques, la Musique & dans toutes les sciences auxquelles on applique la Géométrie, ne viennent point de la Géométrie qui est une science incontestable, mais de la fausse application qu'on en fait.

On suppose, par exemple, que les planètes décrivent par leurs mouvemens des cercles & des éclipses parfaitement régulières, ce qui n'est point vrai. On fait bien de le supposer afin de raisonner, & aussi parce qu'il s'en faut peu que cela ne soit vrai; mais on doit toujours se souvenir que le

principe sur lequel on raisonne est une supposition : de même, dans les Méchaniques, on suppose que les roues & les leviers sont parfaitement durs & semblables à des lignes & à des cercles mathématiques, sans pesanteur & sans frottement ; ou plutôt on ne considère pas assez leur pesanteur, leur frottement, leur matière, ni le rapport que ces choses ont entre elles. Que la dureté ou la grandeur augmente la pesanteur ; que la pesanteur augmente le frottement ; que le frottement diminue la force & arrête la machine, ou bien qu'elle la rompt ou l'use en peu de tems, & qu'ainsi ce qui réussit presque toujours en petit ne réussit presque jamais en grand.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on se trompe, puisque l'on veut raisonner sur des principes qui ne sont pas exactement connus : & il ne faut pas s'imaginer que la Géométrie soit inutile, à cause qu'elle ne nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les suppositions établies, elle nous fait raisonner conséquemment : nous rendant attentifs à ce que nous considérons, elle nous les fait connoître évidemment ; nous reconnoissons même par elle lorsque nos suppositions sont fausses ; car étant toujours certains que nos raisonnemens sont vrais, & l'expérience ne s'accordant point avec eux, nous découvrons que nos principes sont faux. Mais on ne peut rien découvrir dans les sciences exactes qui soit un peu difficile sans la Géométrie & l'Arithmétique, quoique l'on ait des principes certains & incontestables ; & lorsqu'on raisonne sur une fausse supposition, ce qui est fort ordinaire, on tire éternellemeut de fausses conclusions, sans reconnoître jamais clairement la fausseté du principe.

On doit donc regarder la Géométrie comme une espèce de science universelle qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif, & qui lui donne l'adresse de régler son imagination, & d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir : car par la Géométrie l'esprit règle le mouvement de l'imagination, & l'imagination étant réglée, elle soutient la vue & l'application de l'esprit.

Mais afin que l'on fasse un usage réglé de la Géométrie, il faut remarquer que toutes les choses qui tombent sous l'imagination, ne peuvent pas s'imaginer avec une égale facilité, car toutes les images ne remplissent pas également la capacité de l'esprit. Il est plus difficile d'imaginer un solide qu'un plan, & un plan qu'une simple ligne ; car il y a plus de pensée dans la vue claire d'un solide, que dans la vue claire d'un plan & d'une ligne : il en est de même des différentes lignes, il faut davantage de pensées, c'est-à-dire davantage de capacité d'esprit, pour se représenter une ligne parabolique, ou elliptique, ou quelques autres plus composées, que pour se représenter la circonférence d'un cercle, & davantage pour la circonférence d'un cercle que pour une ligne droite, parce qu'il est plus difficile d'imaginer des lignes qui se décrivent par des mouvemens fort composés & qui ont plusieurs rapports, que celles qui se décrivent par des mouvemens très-simples, ou qui ont moins de rapports ; car les rapports ne pouvant être clairement apperçus sans l'attention de l'esprit à plusieurs choses, il faut d'autant plus de pensée pour les appercevoir, qu'ils sont en plus grand nombre. Il y a donc des figures si composées, que l'esprit n'a point assez d'étendue pour les imaginer distinctement ; mais il y en a aussi d'autres que l'esprit imagine avec beaucoup de facilité.

Il faut aussi considérer que de trois espèces d'angles rectilignes, l'aigu, le droit, & l'obtus, il n'y a que le droit qui réveille dans l'esprit une idée distincte & bien terminée. Il y a une infinité d'angles aigus qui diffèrent tous entr'eux : il en est de même de ceux qui sont obtus ; ainsi lorsqu'on imagine un angle aigu ou un angle obtus, on n'imagine rien d'assuré ni rien de distinct : mais lorsqu'on imagine un angle droit, on ne peut se tromper, l'idée en est bien terminée, & l'image même que l'on s'en forme dans le cerveau est d'ordinaire assez juste.

Il est vrai qu'on peut aussi déterminer l'idée vague d'angle aigu à l'idée particulière d'un angle de trente degrés, & que l'idée d'un angle de trente degrés est aussi exacte que celle d'un angle de quatre-vingt-dix, c'est-à-dire d'un angle droit ; mais l'image que l'on tâcheroit de s'en former dans le cerveau ne seroit point, à beaucoup près, si juste que celle d'un angle droit. On n'est point accoutumé à se représenter cette image, & on ne peut la tracer qu'en pensant à un cercle ou à une partie terminée d'un cercle divisé en parties égales ; mais pour imaginer un angle droit, il n'est point nécessaire de penser à cette division de cercle, la seule idee de perpendiculaire suffit à l'imagination pour en tracer l'image, & l'on ne sent aucune difficulté de se représenter toutes choses debout, & par conséquent à angle droit.

Il est donc facile de voir que pour avoir un objet simple, distinct, bien terminé, propre pour être imaginé avec facilité, & par conséquent pour rendre l'esprit attentif & lui conserver l'évidence dans les vérités qu'il cherche, il faut rapporter toutes les grandeurs que nous considérons à des simples surfaces terminées par des lignes & par des angles droits, comme sont les quarrés parfaits & les autres figures rectangles, ou bien à des simples lignes droites ; car ces figures sont celles dont on connoît plus facilement la nature.

Ce n'est pas que l'on prétende ici que toutes les choses dont on recherche la connoissance se puissent exprimer par des lignes & par des figures de Géométrie : il y en a beaucoup que l'on ne peut & que l'on ne doit pas assujettir à cette règle. La connoissance, par exemple, que l'on a d'un Dieu infiniment puissant, infiniment juste, de qui toutes choses dépendent en toutes maniè-

res, qui veut que toutes ses créatures exécutent ses ordres pour se rendre capables de quelque félicité, est le principe de toute la morale, & on peut en tirer une infinité de conséquences certaines & indubitables ; & cependant on ne peut exprimer par des figures de Géométrie ni ce principe ni ses conséquences. Il n'est pas possible aussi de terminer ou de représenter par des lignes une infinité de notions de Physique, qui peuvent toutefois nous faire connoître évidemment plusieurs vérités ; mais cependant il est vrai de dire qu'il y a une infinité de choses que l'on peut examiner & que l'on peut apprendre par cette manière géométrique, & qu'il est toujours avantageux de s'en servir, à cause qu'elle accoutume l'esprit à se rendre attentif par l'usage réglé que l'on y fait de son imagination, & que les choses que l'on apprend de cette manière paroissent plus clairement démontrées, & se retiennent avec plus de facilité que les autres.

J'aurois pu attribuer aux sens le secours que l'on tire de la Géométrie pour conserver l'attention de l'esprit ; mais j'ai cru que la Géométrie appartenoit davantage à l'imagination qu'aux sens, quoique les lignes soient quelque chose de sensible : il seroit assez inutile de déduire ici les raisons que j'ai eues, puisqu'elles ne serviroient qu'à justifier l'ordre que j'ai gardé dans ce que je viens de dire, ce qui n'est point une chose essentielle. Je n'ai point aussi parlé d'Arithmétique ni de l'Algèbre, parce que les chiffres & les lettres de l'alphabet dont on se sert dans ces sciences, ne sont pas si utiles pour augmenter l'attention de l'esprit que pour en augmenter l'étendue, ainsi que nous expliquerons dans le chapitre suivant

Voilà quels sont les secours généraux qui peuvent rendre l'esprit plus attentif, on n'en fait point d'autres, si ce n'est la volonté d'avoir de l'attention, de quoi on ne parle pas, parce qu'on suppose que tous ceux qui étudient veulent être attentifs à ce qu'ils étudient.

Il y en a cependant encore plusieurs qui sont particuliers à certaines personnes, comme sont certaines boissons, certaines viandes, certains lieux, certaines dispositions du corps, desquels secours on doit s'instruire par sa propre expérience : on doit observer l'état de son imagination après le repas, & considérer quelles sont les choses qui entretiennent ou qui dissipent l'attention de son esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage modéré des choses qui font beaucoup d'esprits animaux est très-propre pour augmenter l'attention de l'esprit & la force de l'imagination dans ceux qui l'ont foible & languissante.

Des moyens d'augmenter l'étendue & la capacité de l'esprit ; que l'Arithmétique & l'Algèbre y sont absolument nécessaires.

Il ne faut pas s'imaginer d'abord que l'on puisse jamais augmenter véritablement la capacité & l'étendue de son esprit. L'ame de l'homme est une portion de pensée qui a des bornes qu'elle ne peut outre-passer : elle ne peut devenir plus grande ni plus étendue qu'elle est ; elle ne s'enfle & ne s'étend pas de même qu'on le croit des liqueurs & des métaux : enfin elle n'apperçoit jamais davantage dans un tems que dans un autre.

Il est vrai que cela semble contraire à l'expérience : souvent on pense à beaucoup d'objets, souvent on ne pense qu'à une seule chose, & souvent même on dit que l'on ne pense à rien ; mais cependant si l'on considére que la pensée est à l'ame ce que l'étendue est au corps, on reconnoîtra manifestement que de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un tems qu'en un autre, ainsi l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre, à le prendre comme il faut ; soit qu'elle apperçoive plusieurs objets, soit qu'elle n'apperçoive qu'une seule chose, soit même dans le tems que l'on dit que l'on ne pense à rien.

Mais la cause pour laquelle on s'imagine que l'on pense plus en un tems qu'en un autre, c'est qu'on ne distingue pas assez entre appercevoir confusément & appercevoir distinctement : il faut sans doute avoir davantage de pensée, ou remplir davantage la capacité qu'on a de penser, pour appercevoir plusieurs choses distinctement que pour n'en appercevoir qu'une seule ; mais il ne faut pas davantage de pensée pour appercevoir plusieurs choses confusément, que pour en appercevoir une seule distinctement. Ainsi il n'y a pas plus de pensée dans l'ame lorsqu'elle pense à plusieurs choses, que lorsqu'elle ne pense qu'à une seule, puisque si elle ne pense qu'à une seule, elle l'apperçoit toujours beaucoup plus clairement que lorsqu'elle s'applique à plusieurs.

Car il faut remarquer qu'une perception toute simple renferme quelquefois autant de pensée, je veux dire qu'elle remplit autant de la capacité que l'esprit a de penser, qu'un jugement & même qu'un raisonnement composé, puisque l'expérience apprend qu'une perception simple, mais vive, claire & évidente d'une seule chose, nous applique & nous occupe autant qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure & confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses.

Car de même qu'il y a autant & plus de sentiment dans la vue sensible & attentive d'un objet que je tiens tout proche de mes yeux, & que j'examine avec soin, que dans la vue d'une campagne entière que j'examine avec négligence & sans attention ; ensorte que la netteté du sentiment que j'ai de l'objet qui est tout proche de mes yeux, récompense l'étendue du sentiment confus que j'ai de plusieurs choses que je vois sans attention dans une campagne : ainsi la vue que l'esprit a d'un seul objet est quelquefois si vive & si distincte, qu'elle renferme autant & même plus

de pensée, que la vue des rapports qui sont entre plusieurs choses.

Il est vrai qu'en de certains tems, il nous semble que nous ne pensons qu'à une seule chose, & que cependant nous avons de la peine à la bien comprendre, & que dans d'autres tems nous comprenons cette chose & plusieurs autres avec une tres-grande facilité; d'où nous nous imaginons que l'ame a plus d'étendue, je veux dire une plus grande capacité de penser en un tems qu'en un autre; mais il est visible que nous nous trompons. La raison pour laquelle, en de certains tems, nous avons de la peine à concevoir les choses les plus faciles, n'est pas que la pensée de l'ame ou sa capacité pour penser soit diminuée, mais c'est que cette capacité est remplie par quelque sensation vive de douleur ou de plaisir, ou par un très-grand nombre de sensations foibles & obscures, qui font un espèce d'étourdissement; l'étourdissement n'étant d'ordinaire qu'un sentiment confus d'un très-grand nombre de choses.

Un morceau de cire est capable d'une figure bien distincte: il n'en peut recevoir deux que l'une ne confonde l'autre; car il ne peut être entièrement rond & quarré dans le même tems; enfin s'il en reçoit un million, il n'y en aura aucune de distincte. Or si ce morceau de cire étoit capable de connoître ses propres figures, il ne pourroit toutefois savoir quelle figure le termineroit, si le nombre en étoit trop grand. Il en est de même de notre ame, lorsqu'un très-grand nombre de modifications la remplissent, elle ne les peut appercevoir distinctement, parce qu'elle ne les sent point séparément, & elle pense ainsi qu'elle ne sent rien: elle ne peut dire qu'elle sente de la douleur, du plaisir, de la lumière, du son, des saveurs, ce n'est rien de tout cela, & cependant ce n'est que cela qu'elle sent.

Mais quand nous supposerions que l'ame ne seroit point soumise au mouvement confus & déréglé des esprits animaux, & quand nous la détacherions de son corps de telle sorte que ses pensées ne dépendroient point de ce qui s'y passe, il pourroit encore arriver que nous comprendrions avec plus de facilité certaines choses en un tems qu'en un autre, selon l'application que nous y aurions, sans que la capacité de notre ame se diminuât ni s'augmentât, mais alors nous penserions à d'autres choses en particulier ou à l'être indéterminé & en général.

L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit, & elle en occupe entièrement la capacité, lorsque nous ne pensons point à quelque chose de particulier; car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensions pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons point à quelque chose en particulier.

Certainement si cette idée ne remplissoit pas notre esprit, nous ne pourrions pas penser à toute sorte de chose comme nous le pouvons, puisqu'on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connoissance; & si cette idée n'étoit pas plus présente à l'esprit, lorsqu'il nous semble que nous ne pensons à rien, que lorsque nous pensons à quelque chose en particulier, nous aurions autant de facilité à penser à ce que nous voudrions, lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque vérité particulière, que lorsque nous ne sommes appliqués à rien, ce qui est contre l'expérience; car lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque proposition de Géométrie, par exemple, nous n'avons pas tant de facilité à penser à toutes choses, que lorsque nous ne sommes occupés d'aucune pensée particulière. Ainsi on pense davantage à l'être général & infini, quand on pense moins aux êtres particuliers & finis, & l'on pense toujours autant en un tems qu'en un autre.

On ne peut donc augmenter l'étendue & la capacité de l'esprit en l'enflant, pour ainsi dire, & en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménagnant avec adresse, ce qui se fait parfaitement par l'Arithmétique & par l'Algèbre; car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées, & de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étendue, il est capable, par le secours de ces sciences, de découvrir des vérités très-composées, & qui paroissent d'abord incompréhensibles; mais il faut prendre les choses dans leur principe pour les expliquer avec plus de solidité & de lumière.

La vérité n'est rien autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité: la fausseté n'est que la négation de la vérité, ou un rapport faux & imaginaire; la vérité est ce qui est, la fausseté n'est point, ou si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais, lorsqu'on voit les rapports qui sont, puisqu'on ne se trompe jamais, lorsqu'on voit la vérité. On se trompe toujours, quand on juge qu'on voit certains rapports, & que ces rapports ne sont point; car alors on voit la fausseté, on voit ce qui n'est point, ou plutôt on ne voit point. Quiconque voit le rapport d'égalité entre deux fois 2 & 4 voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'égalité qui est tel qu'il le voit. De même quiconque voit un rapport d'inégalité entre deux fois 2 & 5 voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui est. Mais quiconque juge qu'il voit un rapport d'égalité entre deux fois 2 & 5, se trompe, parce qu'il voit, ou plutôt parce qu'il pense voir un rapport d'égalité qui n'est point. Les vérités ne sont donc que des rapports, & la connoissance des vérités la connoissance des rapports; mais les faussetés ne sont point, & la connoissance de la fausseté ou d'une connoissance fausse est la connoissance de ce qui n'est point, si cela se peut dire, car comme l'on ne peut connoître ce qui

n'est point que par rapport à ce qui est, on ne reconnoît l'erreur que par la vérité.

On peut distinguer autant de genres de faussetés que de vérités : & comme il y a des rapports de trois sortes, d'une idée à une autre idée, d'une chose à son idée, ou d'une idée à sa chose, enfin d'une chose à une autre chose : il y a des vérités & des faussetés de trois sortes ; il y en a entre les idées, entre les choses & leurs idées & entre les choses seulement. Il est vrai que deux fois 2 sont 4 : il est faux que deux fois 2 sont 5, voilà une vérité & une fausseté entre les idées. Il est vrai qu'il y a un soleil : il est faux qu'il y en ait deux ; voilà une vérité & une fausseté entre les choses & leurs idées. Il est vrai enfin que la terre est plus grande que la lune : & il est faux que le soleil soit plus petit que la terre ; voilà une vérité & une fausseté qui est seulement entre les choses.

De ces trois sortes de vérités, celles qui sont entre les idées sont éternelles & immuables ; & à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les règles & les mesures de toutes les autres ; car toute règle ou toute mesure doit être invariable, & c'est pour cela que l'on ne considère dans l'Arithmétique, l'Algèbre & la Géométrie, que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales règlent & renferment toutes les sciences particulières. Tous les rapports ou toutes les vérités qui sont entre les choses créées ou entre les idées & les choses créées, sont sujettes au changement dont toute créature est capable. Il n'y a que les seules vérités qui sont entre nos idées & l'être souverain, qui soient immuables comme celles qui sont entre les seules idées, parce que Dieu n'est point sujet au changement, non plus que les idées qu'il renferme.

Il n'y a aussi que les vérités qui sont entre les idées, que l'on tâche de découvrir par le seul exercice de l'esprit ; car on se sert presque toujours de ses sens pour découvrir les autres. On se sert de ses yeux & de ses mains pour s'assurer de l'existence des choses, & pour reconnoître les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre elles. Il n'y a que les seules idées dont l'esprit puisse connoître infailliblement les rapports par lui-même & sans l'usage des sens. Mais non-seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées, & enfin entre les assemblages de plusieurs rapports, & entre les rapports de ces assemblages de rapports, & ainsi à l'infini ; c'est-à-dire, qu'il y a des vérités simples & des vérités composées à l'infini. On appelle en termes de Géométrie une vérité simple, c'est-à-dire le rapport d'une idée toute entière à une autre, le rapport de 4 à 2 ou à deux fois 2, une raison géométrique ou simplement une raison, car l'excès ou le défaut d'une idée, ou pour me servir des termes ordinaires, l'excès ou le défaut d'une grandeur n'est pas proprement une raison, ni les excès ou les défauts égaux des raisons égales. Lorsque les idées ou les grandeurs sont égales, c'est une raison d'égalité, lorsqu'elles sont inégales, la raison est d'inégalité.

Le rapport qui est entre les rapports des grandeurs, c'est-à-dire entre les raisons, s'appelle *raison composée*, parce que c'est un rapport composé : le rapport qui est entre le rapport de 6 à 4 & de 3 à 2 est une raison composée ; & lorsque les raisons composantes sont égales, cette raison composée s'appelle *proportion* ou *raison doublée*. Le rapport qui est entre le rapport de 8 à 4, & le rapport de 6 à 3, est une proportion, parce que ces deux rapports sont égaux.

Or il faut remarquer que tous les rapports où toutes les raisons, tant simples que composées, sont de véritables grandeurs, & que le terme même de grandeur est un terme relatif qui marque nécessairement quelque rapport ; car il n'y a rien de grand par soi-même & sans rapport à toute autre chose que l'infini ou l'unité. Tous les nombres entiers sont même des rapports aussi véritablement que les nombres rompus ou que les nombres comparés à un autre, ou divisés par quelqu'autre ; quoique l'on puisse n'y pas faire de réflexion, à cause que ces nombres entiers peuvent s'exprimer par un seul chiffre. 4, par exemple, ou $\frac{8}{2}$ est un rapport aussi véritablement que $\frac{1}{4}$ ou $\frac{2}{8}$; l'unité à laquelle 4 à rapport n'est pas exprimée ; mais elle est sousentendue, car 4 est un rapport aussi bien que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{8}{2}$, puisque 4 est égal à $\frac{4}{1}$ ou à $\frac{8}{2}$. Toute grandeur étant donc un rapport, ou tout rapport une grandeur, il est visible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, & les représenter à l'imagination par des lignes.

Puisque toutes les vérités ne sont que des rapports pour connoître exactement toutes les vérités tant simples que composées, il suffit de connoître exactement tous les rapports tant simples que composés. Il y en a de deux sortes, comme on vient de dire, rapports d'égalité & d'inégalité : il est visible que tous les rapports d'égalité sont semblables, & que dès qu'on connoît qu'une chose est égale à une autre connue, l'on en connoît exactement le rapport. Mais il n'en est pas de même de l'inégalité : on sait qu'une tour est plus grande qu'une toise, & plus petite que mille toises, & cependant on ne sait point au juste sa grandeur, & le rapport qu'elle a avec une toise.

Pour comparer les choses entre elles, ou plutôt pour mesurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une mesure exacte, il faut une idée simple & infiniment intelligible, une mesure universelle, & qui puisse s'accommoder à toute sorte de sujets : cette mesure est l'unité ; c'est par elle qu'on mesure exactement toutes choses, & sans elle il est impossible de rien connoître avec quelque exactitude. Et parce que tous les nombres ne sont

compoſés que de l'unité, il eſt déjà évident que ſans les idées des nombres, & ſans la manière de comparer & de meſurer ces idées, c'eſt-à-dire ſans l'Arithmétique, il eſt impoſſible d'avancer dans la connoiſſance des vérités compoſées.

Les idées ou les rapports entre les idées, en un mot les grandeurs pouvant être plus grandes & plus petites que d'autres grandeurs, on ne peut les rendre égales que par le plus & par le moins joints avec l'unité répétée autant de fois qu'il eſt néceſſaire : ainſi ce n'eſt que par l'addition & la souſtraction de l'unité, & des parties de l'unité, lorſqu'on la conçoit diviſée, que l'on meſure exactement toutes les grandeurs, & que l'on découvre toutes les vérités ; & parce que de toutes les ſciences, l'Arithmétique & l'Algèbre principalement ſont celles qui nous apprennent à faire ces opérations avec adreſſe, avec lumière, & avec un ménagement admirable de la capacité de l'eſprit, ces deux ſciences ſont les ſeules qui donnent à l'eſprit toute la perfection & toute l'étendue dont il eſt capable, puiſque c'eſt par elles ſeules que l'on découvre toutes les vérités qui ſe peuvent connoître avec une entière exactitude.

Car la Géométrie ordinaire ne perfectionne pas tant l'eſprit que l'imagination, & les vérités que l'on découvre par cette ſcience ne ſont pas toujours ſi évidentes que les géomètres s'imaginent : ils penſent, par exemple, avoir exprimé la valeur de certaines grandeurs, lorſqu'ils ont prouvé qu'elles ſont égales à certaines lignes qui ſont les soutendues d'angles droits dont les côtés ſont exactement connus, ou à d'autres qui ſont déterminées par quelqu'une des ſections coniques ; mais il eſt viſible qu'ils ſe trompent, car ces ſoutendues, par exemple, ſont elles-mêmes inconnues. L'on connoît plus exactement $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ qu'une ligne que l'on s'imagine ou que l'on décrit ſur le papier, pour ſervir de ſoutendue à un angle droit dont les côtés ſont deux, ou dont un côté eſt 2 & l'autre 4. On ſait au moins que $\sqrt{8}$ approche fort de 3, & que $\sqrt{20}$ eſt environ 4 & $\frac{1}{2}$, & l'on peut par certaines règles approcher toujours à l'infini de leur véritable grandeur ; & ſi l'on ne peut y arriver, c'eſt que l'eſprit ne peut comprendre l'infini. Mais on n'a qu'une idée fort confuſe de la grandeur des ſoutendues, & on eſt même obligé de recourir à $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ pour les exprimer : ainſi les conſtructions géométriques dont l'on ſe ſert pour exprimer les valeurs des quantités inconnues, ne ſont pas ſi utiles à régler l'eſprit & à découvrir les rapports ou les vérités que l'on cherche, qu'à régler l'imagination. Mais parce qu'on ſe plaît beaucoup plus à faire uſage de ſon imagination que de ſon eſprit, les perſonnes d'étude ont d'ordinaire plus d'eſtime pour la Géométrie que pour l'Arithmetique & pour l'Algèbre.

Pour faire parfaitement comprendre que l'Arithmétique & l'Algèbre ſont enſemble la véritable Logique qui ſert à découvrir la vérité & à donner à l'eſprit toute l'étendue dont il eſt capable, il ſuffit de faire quelque réflexion ſur les règles de ces ſciences.

On vient de dire que toutes les vérités n'étoient que des rapports, que le plus ſimple & le mieux connu de tous les rapports étoit celui d'égalité, qu'il étoit le commencement d'où il falloit meſurer les autres pour avoir une idée exacte de l'inégalité, que cette meſure étoit l'unité, & qu'il falloit l'ajouter ou l'ôter autant de fois qu'il étoit néceſſaire, pour meſurer l'excès ou le défaut de l'inégalité de ces grandeurs.

D'où il eſt clair que toutes les opérations qui peuvent ſervir à découvrir les rapports d'égalité ne ſont que des additions & des ſouſtractions : additions de grandeurs pour égaler des grandeurs, additions de rapports, pour égaler des rapports ou pour mettre les grandeurs en proportion, enfin additions de rapports de rapports pour égaler des rapports de rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion compoſée.

Pour égaler 4 avec 2, il n'y a qu'à ajouter 2 avec 2 ou retrancher 2 de 4, on enfin ajouter l'unité à 2 & la retrancher de 4 ; cela eſt clair.

Pour égaler le rapport ou la raiſon de 8 à 2 au rapport de 6 à 3, il ne faut pas ajouter 3 à 2 ou retrancher 3 de 8, enſorte que l'excès d'un nombre à l'autre ſoit égal à 3 qui eſt l'excès de 6 ſur 3 ; ce ne ſeroit qu'ajouter & qu'égaler des grandeurs ſimples. Il faut voir d'abord quelle eſt la grandeur du rapport de 8 à 2, ou ce que vaut $\frac{8}{2}$, & l'on trouve, en diviſant 8 par 2, que l'expoſant de ce rapport eſt 4, ou que $\frac{8}{2}$ eſt égal à 4. Il faut de même voir quelle eſt la grandeur du rapport de 6 à 3, & l'on trouve qu'elle eſt égale à 2. Ainſi l'on reconnoît que ces deux rapports, $\frac{8}{2}$ égal à 4, & $\frac{6}{3}$ égal à 2, ne ſont différens que de deux ; de ſorte que, pour les égaler, on peut, ou bien ajouter à $\frac{6}{3}$ encore $\frac{6}{3}$ égal à 2, car l'on aura $\frac{12}{3}$ qui ſera un rapport égal à $\frac{8}{2}$ ou bien retrancher $\frac{4}{2}$ égal à 2 de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{4}{2}$ qui ſera un rapport égal à $\frac{6}{3}$, ou enfin ajouter l'unité à $\frac{6}{3}$ & la retrancher de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{9}{3}$ & $\frac{6}{2}$ qui ſont des rapports égaux, car 9 eſt à 3 comme 6 à 2.

Enfin, pour trouver la grandeur de l'inégalité entre les rapports qui réſultent, l'un de la raiſon compoſée ou du rapport de rapport de 12 à 1 & de 3 à 3, & l'autre de la raiſon compoſée ou du rapport de rapport de 8 à 2 & de 2 à 1, la grandeur de la raiſon de 12 à 3 ſe marque par 4, où 4 eſt l'expoſant de la raiſon de 12 à 3, & trois eſt l'expoſant de 3 à 1, & l'expoſant de la raiſon des expoſans 4 & 3 eſt $\frac{4}{3}$. De même l'expoſant de 8 à 2 eſt 4, & de 2 à 1 eſt 2, & l'expoſant des expoſans 4 & 2 eſt 2 ; ainſi l'inégalité entre les rapports qui reſultent des rapports de rapports eſt la différence entre $\frac{4}{3}$ & 2, c'eſt-à-dire $\frac{2}{3}$. Donc $\frac{2}{3}$ ajouté au rapport des raiſons 12 à 3 & 3 à 1 ou retranché du rapport

des autres raifons 8 à 2 & 2 à 1 met en égalité ces rapports de rapports, & produit une proportion compofée. Ainfi on peut fe fervir d'additions & de fouftractions pour égaler les grandeurs & leurs rapports tant fimples que compofés, & pour avoir une idée exacte de la grandeur de leur inégalité.

Il eft vrai que l'on fe fert de multiplications & de divifions tant fimples que compofées, mais ce ne font que des additions & des fouftractions compofées. Multiplier 4 par 3, c'eft faire autant d'additions de 4 que 3 contient d'additions de l'unité, ou trouver un nombre qui ait même rapport à 4 que 3 avec l'unité; & divifer 12 par 4, c'eft fouftraire 4 de 12 autant de fois qu'il fe peut, c'eft-à-dire, trouver un rapport à l'unité égal à celui de 12 à 4; car 3, qui en fera l'expofant, a même rapport à l'unité que 12 à 4. Les extractions des racines quarrées, cubiques, &c. ne font que des divifions par lefquelles on cherche une, deux ou trois moyennes proportionnelles.

Il eft évident que l'efprit de l'homme eft fi petit, fa mémoire fi peu fidelle, & fon imagition fi peu étendue, que, fans l'ufage des chiffres & de l'Ecriture, & fans l'adreffe dont on fe fert dans l'Arithmétique, il feroit impoffible de faire les opérations néceffaires pour connoître l'inégalité des grandeurs & de leurs rapports. Lorfqu'il y auroit plufieurs nombres à ajouter ou à fouftraire, ou, ce qui eft la même chofe, lorfque ces nombres font grands, & qu'on ne les peut ajouter que par parties, on en oublieroit toujours quelqu'une. Il n'y a point d'imagination affez étendue pour ajouter enfemble les fractions un peu grandes, comme $\frac{1213}{4263}$ $\frac{12461}{17240122}$ ou pour fouftraire l'une de l'autre.

Les multiplications, les divifions & les extractions de racines des nombres entiers font infiment plus embarraffantes que les fimples additions ou fouftractions: l'efprit feul, fans le fecours de l'Arithmétique, eft trop petit & trop foible pour les faire, & il eft inutile que je m'arrête ici à le faire voir.

Cependant l'analyfe ou l'Algèbre eft encore toute autre chofe que l'Arithmétique : elle partage beaucoup moins la capacité de l'efprit; elle abrège les idées de la manière la plus fimple & la plus facile qui fe puiffe concevoir; ce qui fe fait en beaucoup de tems par l'Arithmétique, fe fait en un moment par l'Algèbre, fans que l'efprit fe brouille par le changement de chiffres & par la longueur des opérations. Enfin il y avoit des chofes qui fe pouvoient favoir, & qu'il étoit néceffaire de favoir, dont on ne pouvoit avoir la connoiffance par l'ufage de l'Arithmétique feule; mais je ne crois pas qu'il y ait rien qui foit utile, & que les hommes puiffent favoir avec exactitude dont ils ne puiffent avoir la connoiffance par l'Arithmétique & par l'Algèbre, de forte que ces deux fciences font le fondement de toutes les autres, & le véritable inftrument de favoir, s'il eft permis de parler ainfi, parce qu'on ne peut ménager davantage la capacité de l'efprit que l'on le fait par l'Arithmétique & principalement par l'Algèbre.

Des regles qu'il faut obferver dans la recherche de la vérité.

Après avoir expliqué les moyens dont il faut fe fervir pour rendre l'efprit plus attentif & plus étendu, qui font les feuls qui peuvent le rendre plus parfait, je veux dire plus éclairé & plus pénétrant : il eft tems de venir aux règles qu'il eft abfolument néceffaire d'obferver dans la réfolution de toutes les queftions. Et c'eft à quoi je m'arrêterai beaucoup, & que je tâcherai de bien expliquer par plufieurs exemples, afin d'en faire mieux connoître la néceffité, & d'accoutumer l'efprit à les mettre bien en ufage : parce que le plus néceffaire & le plus difficile n'eft pas de les bien favoir, mais de les bien pratiquer.

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chofe de fort extraordinaire, qui furprenne & qui applique beaucoup l'efprit : au contraire, afin que ces règles foient bonnes, il faut qu'elles foient fimples & naturelles, en petit nombre, très - intelligibles, & dépendantes les unes des autres. En un mot, elles ne doivent que conduire notre efprit, & règler notre attention fans la partager : car l'expérience fait affez connoître que la Logique d'Ariftote n'eft pas de grand ufage, à caufe qu'elle occupe trop l'efprit, & qu'elle le détourne de l'attention aux chofes qu'il devroit confidérer pour les pénétrer. Que ceux donc qui n'aiment que les myftères & les chofes extraordinaires, quittent pour quelque tems cette humeur, & qu'ils apportent toute l'attention dont ils font capables, afin d'examiner fi les règles, que l'on va donner, fuffifent pour conferver toujours l'évidence dans les perceptions de l'efprit, & pour pénétrer les chofes les plus cachées. S'ils ne fe préoccupent point injuftement contre la fimplicité & contre la facilité de ces règles, j'efpère qu'ils reconnoîtront par l'ufage qu'ils en feront & que nous montrerons dans la fuite qu'on en peut faire, que les principes les plus clairs & les plus fimples font les plus féconds, & que les chofes extraordinaires & difficiles ne font pas toujours auffi utiles que notre vaine curiofité nous le fait croire.

Le principe de toutes ces règles eft qu'il faut toujours conferver l'évidence dans fes raifonnemens, pour découvrir la vérité fans crainte de fe tromper. De ce principe dépend cette règle générale qui regarde le fujet de toutes nos études, favoir, que nous ne devons raifonner que fur des chofes dont nous avons des idées claires, & par une fuite néceffaire, que nous devons toujours commencer par les chofes les plus fimples & les plus

plus faciles, & nous y arrêter fort long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.

Les règles qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions, dépendent aussi de ce même principe : & la première de ces règles est qu'il faut concevoir très-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, & avoir des idées de ses termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, & pour en reconnoître ainsi les rapports que l'on cherche.

Mais, lorsqu'on ne peut reconnoître les rapports que les choses ont entr'elles, en les comparant immédiatement, la seconde règle est qu'il faut découvrir par quelqu'effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnoître par leur moyen les rapports qui sont entr'elles. Et il faut observer inviolablement que ces idées soient claires & distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts & en plus grand nombre.

Mais, lorsque les questions sont difficiles & de longue discussion, il faut par la troisième regle retrancher avec soin du sujet que l'on doit considérer, toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité que l'on cherche : car il ne faut point partager inutilement la capacité de l'esprit, & toute sa force doit être employée aux choses seules qui le peuvent éclairer. Les choses que l'on peut ainsi retrancher, sont toutes celles qui ne touchent point la question, & qui étant retranchées, la question subsiste dans son entier.

Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes, il faut, par la quatrième règle, diviser le sujet de sa méditation par parties, & les considérer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-dire, par celles qui enferment moins de rapports ; & ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples, & se les être rendu familieres.

Lorsque ces choses sont rendues familieres par la méditation, on doit, selon la cinquième règle, en abréger les idées, & les ranger ainsi dans son imagination, ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit. Quoique cette règle soit toujours utile, elle n'est absolument nécessaire que dans les questions très-difficiles, & qui demandent une grande étendue d'esprit, puisqu'on n'étend l'esprit qu'en abrégeant ses idées. L'usage de cette règle, & de celles qui suivent, ne se reconnoît bien que dans l'Algèbre.

Les idées de toutes les choses qu'il est absolument nécessaire de considérer, étant claires, familieres, abrégées, & rangées par ordre dans l'imagination, ou exprimées sur le papier ; il est nécessaire de les comparer toutes alternativement les unes avec les autres selon les règles des combinaisons, ou par la seule vue de l'esprit, ou par le mouvement de l'imagination accompagné de la vue de l'esprit, ou par le calcul de la plume, joint à l'attention de l'esprit & de l'imagination.

Si de tous les rapports qui résultent de toutes ces comparaisons, il n'y en a aucun qui soit celui que l'on cherche, il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui sont inutiles à la résolution de la question, se rendre les autres familiers, les abréger, & les ranger par ordre dans son imagination, ou les exprimer sur le papier, les comparer ensemble selon les règles des combinaisons, & voir si le rapport composé, que l'on cherche, est quelqu'un de tous les rapports composés qui résultent de ces nouvelles comparaisons.

S'il n'y a pas un de ces rapports que l'on a découverts qui renferme la résolution de la question, il faut de tous ces rapports retrancher les inutiles, se rendre les autres familiers, &c.... & en continuant cette manière d'agir, on découvrira la vérité ou le rapport que l'on cherche, si composé qu'il soit : pourvu que l'on puisse étendre suffisamment la capacité de l'esprit par l'abrégement des idées, & que dans toutes ces opérations l'on ait toujours en vue le terme où l'on doit tendre, car c'est la vue continuelle de la question qui doit règler toutes les démarches de l'esprit, puisqu'il faut toujours savoir où l'on va.

Il faut sur toutes choses prendre garde à ne pas se contenter de quelque lueur ou de quelque vraisemblance, & recommencer si souvent les comparaisons qui servent à découvrir la vérité que l'on cherche, que l'on ne puisse s'empêcher de la croire sans sentir les reproches secrets du maître qui répond à notre demande, je veux dire à notre travail, à l'application de notre esprit, & aux desirs de notre cœur : & alors cette vérité pourra nous servir de principe infaillible pour avancer dans les sciences.

Toutes ces règles, que nous venons de donner, ne sont pas nécessaires généralement dans toute sorte de questions ; car, lorsque les questions sont très-faciles, la premiere règle suffit : l'on n'a besoin que de la premiere & de la seconde dans quelques autres questions. En un mot, puisqu'il faut faire usage de ces règles jusqu'à ce qu'on ait découvert la vérité que l'on cherche, il est nécessaire d'en pratiquer d'autant plus que les questions sont plus difficiles à résoudre.

Ces règles ne sont pas en grand nombre, elles dépendent toutes les unes des autres, elles sont naturelles, & on se les peut rendre si familières, qu'il ne sera point nécessaire d'y penser beaucoup dans le tems qu'on s'en voudra servir ; en un mot, elles peuvent régler l'attention sans la par-

tager, c'est-à-dire, qu'elles ont une partie de ce qu'on souhaite. Mais elles paroissent si peu considérables par elles-mêmes, qu'il est nécessaire, pour les rendre recommandables, que je fasse voir que les philosophes sont tombés dans un très-grand nombre d'erreurs & d'extravagances, à cause qu'ils n'ont pas seulement observé les deux premieres, qui sont les plus faciles & les principales; & que c'est aussi par l'usage que Descartes en a fait, qu'il a découvert toutes ces grandes & fécondes vérités dont on peut s'instruire dans ses ouvrages.

De la règle générale qui regarde le sujet de nos études. Que les philosophes de l'école ne l'observent point, ce qui est cause de plusieurs erreurs dans la Physique.

La première de ces règles, & celle qui regarde le sujet de nos études, nous apprend que nous ne devons raisonner que sur des idées claires: de laquelle on tire cette conséquence que, pour étudier par ordre, on doit commencer par les choses les plus simples & les plus faciles à comprendre, & s'y arrêter même long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.

Tout le monde tombera facilement d'accord de la nécessité de cette règle générale; car on voit assez que c'est marcher dans les ténèbres que de raisonner sur des idées obscures & sur des principes incertains: mais on s'étonnera peut-être si je dis que l'on ne l'observe presque jamais, & que la plupart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux savans, ne sont appuyées que sur des idées ou trop confuses ou trop générales, pour être utiles à la recherche de la vérité.

Aristote, qui mérite avec justice la qualité de prince de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, & que sur ces autres idées vagues, générales & indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens & à l'imagination les sentimens confus que l'on a des choses sensibles; ou à faire parler d'une maniere si vague & si indéterminée, que l'on n'exprime rien de distinct. Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses huit livres de Physique, dont il y autant de commentateurs différens qu'il y a de régens en Philosophie, ne sont qu'une pure Logique. Il y parle beaucoup, & il n'y dit rien. Ce n'est pas qu'il soit diffus, mais c'est qu'il a le secret d'être concis & de ne rien dire. Dans ses autres ouvrages il ne fait pas un si fréquent usage de ses termes vagues & généraux; mais ceux dont il se sert ne réveillent que les idées confuses des sens: & c'est par ces idées qu'il prétend dans ces problêmes résoudre en deux mots une infinité de questions, dont on peut donner démonstration qu'elles ne se peuvent résoudre.

Mais, afin que l'on comprenne mieux ce que je veux dire, on doit se souvenir de ce que j'ai prouvé ailleurs, que tous les termes qui ne réveillent que des idées sensibles, sont tous équivoques, mais (ce qui est à considérer) équivoques par erreur & par ignorance, & par conséquent cause d'un nombre infini d'erreurs.

Le mot de *belier* est équivoque, il signifie un *animal* qui rumine, & une *constellation* dans laquelle le soleil entre au printems; mais il est rare qu'on s'y trompe: car il faut être astrologue dans l'excès pour s'imaginer quelque rapport entre ces deux choses, & pour croire par exemple qu'on est sujet à vomir en ce tems les médecines que l'on prend, à cause que le bélier rumine. Mais, pour les termes des idées sensibles, il n'y a presque personne qui reconnoisse qu'ils soient équivoques. Aristote & les anciens philosophes n'y ont pas seulement pensé, & l'on en tombera d'accord, si on lit quelque chose de leurs ouvrages, & si l'on sait distinctement la cause pour laquelle ces termes sont équivoques: car il n'y a rien de plus évident que les philosophes ont cru sur ce sujet tout le contraire de ce qu'il faut croire.

Lorsque les philosophes disent, par exemple, que le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux, &c. ils entendent comme les enfans, & comme le commun des hommes, que le feu a ce qu'ils sentent lorsqu'ils se chauffent, que l'herbe a sur elle les couleurs qu'ils y croient voir, que le sucre renferme la douceur qu'ils sentent en le mangeant, & ainsi de toutes les choses que nous voyons ou que nous sentons: il est impossible d'en douter en lisant leurs écrits. Ils parlent des qualités sensibles comme des sentimens, ils prennent de la chaleur pour du mouvement, & ils confondent ainsi, à cause de l'équivoque des termes, les manières d'être des corps avec celles des esprits.

Ce n'est que depuis Descartes, qu'à ces questions confuses & indéterminées, si le feu est chaud, si l'herbe est verte, si le sucre est doux, &c. on répond en distinguant l'équivoque des termes sensibles qui les expriment: si par chaleur, couleur, saveur, vous entendez un tel ou un tel mouvement de parties insensibles, le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux; mais, si par chaleur & les autres qualités, vous entendez ce que je sens auprès du feu, ce que je vois lorsque je vois de l'herbe, &c., le feu n'est point chaud, ni l'herbe verte, &c., car la chaleur que l'on sent, & les couleurs que l'on voit ne sont que dans l'ame. Mais, parce que les hommes pensent

que ce qu'ils sentent, & ce qui est dans l'objet est la même chose, ils croient avoir droit de juger des qualités des objets par les sentimens qu'ils en ont, & ainsi ils ne disent pas deux mots sans dire quelque chose de faux, & ils ne disent jamais rien sur cette matière qui ne soit obscur & confus.

1. Parce que tous les hommes n'ont point les mêmes sentimens des mêmes objets, ni un même homme en différens tems, ou lorsqu'il sent ces mêmes objets par différentes parties du corps. Ce qui semble doux à l'un, semble amer à l'autre : ce qui est chaud à l'un, est froid à l'autre : ce qui semble chaud à une personne, quand elle a froid, semble froid à cette même personne quand elle a chaud, ou lorsqu'elle sent par différentes parties de son corps. Si l'eau semble chaude par une main, elle semble souvent froide par l'autre, ou si on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le sel semble salé à la langue, & cuisant ou, si on le veut, douloureux à une plaie; le sucre est doux à la langue, & l'aloës extrêmement amer, mais rien n'est doux ni amer par les autres sens. Ainsi, lorsqu'on dit qu'une telle chose est froide, douce, amère, cela ne signifie rien de certain.

2. Parce que différens objets peuvent faire la même sensation : le plâtre, le pain, la neige, le sucre, le sel, &c., font même sentiment de couleur : cependant leur blancheur est différente, si l'on en juge autrement que par les sens. Ainsi, lorsqu'on dit que la farine est blanche, on ne dit rien de distinct.

3. Parce que les qualités des corps, qui nous causent des sensations tout-à-fait différentes, sont presque les mêmes : &, au contraire, celles, dont nous avons presque les mêmes sensations, sont souvent très-différentes. Les qualités de douceur & d'amertume dans les objets ne sont presque point différentes, & les sentimens de douceur & d'amertume sont essentiellement différens. Les mouvemens qui causent de la douleur & du chatouillement, ne different que du plus & du moins, & cependant les sentimens de chatouillement & de douleur sont essentiellement différens. Au contraire, l'âpreté d'un fruit ne semble pas au goût si différente de l'amertume que la douceur, & cependant cette qualité est la plus éloignée de l'amertume qu'il puisse y avoir. Lorsque les fruits sont mûrs, ils semblent doux; &, lorsqu'ils le sont un peu trop, ils semblent amers. L'amertume & la douceur dans les fruits ne different donc que du plus & du moins: & c'est pour cela qu'il y a des hommes qui les trouvent doux lorsque d'autres les trouvent amers, car il y en a même qui trouvent que l'aloës est doux comme du miel. C'est la même chose de toutes les idées sensibles, les termes de doux, d'amer, de salé, d'aigre, d'acide, &c., de rouge, de vert, de jaune, &c., de telle ou telle odeur, saveur, couleur, &c., sont donc tous équivoques, & ne réveillent point dans l'esprit d'idée claire & distincte. Et cependant les philosophes de l'école & le commun des hommes ne jugent de toutes les qualités sensibles des corps, que par les sentimens qu'ils en reçoivent.

Non-seulement ces philosophes jugent des qualités sensibles par les sentimens qu'ils en reçoivent, ils jugent des choses mêmes par les faux jugemens qu'ils ont fait touchant les qualités sensibles. Car de ce qu'ils ont des sentimens essentiellement différens de certaines qualités, ils jugent qu'il y a génération de formes nouvelles qui produisent ces différences imaginaires de qualités. Du bled paroît jaune, dur, &c., la farine blanche, molle, &c., & de-là ils concluent sur le rapport de leurs yeux & de leurs mains que ce sont des corps essentiellement différens, supposé qu'ils ne pensent pas à la manière dont le bled est changé en farine. Cependant de la farine n'est que du bled froissé & moulu; comme du feu n'est que du bois divisé & agité; comme de la cendre n'est que le plus grossier du bois divisé sans être agité; comme du verre n'est que de la cendre dont chaque partie a été polie & quelque peu arrondie par le froissement causé par le feu, & ainsi des autres transmutations des corps.

Il est donc évident que les termes & les idées sensibles sont entièrement inutiles pour proposer nettement & pour résoudre clairement les questions, c'est-à-dire, pour découvrir la vérité. Cependant il n'y a point de questions, si embarrassées qu'elles puissent être par les termes équivoques des sens, qu'Aristote & la plupart des philosophes ne prétendent résoudre dans leurs livres sans ces distinctions que nous venons de donner; parce que ces termes sont équivoques par erreur & par ignorance.

Si l'on demande, par exemple, à ceux qui ont passé toute leur vie dans la lecture des anciens philosophes ou médecins, & qui en ont entièrement pris l'esprit & les sentimens : si l'eau, par exemple, est humide, si le feu est sec, si le vin est chaud, si le sang des poissons est froid, si l'eau est plus cruë que le vin, si l'or est plus parfait que le vif-argent, si les plantes & les bêtes ont des ames, & un million d'autres questions indéterminées; ils y répondront imprudemment sans consulter autre chose que les impressions que ces objets ont fait sur leurs sens, ou ce que leur lecture a laissé dans leur mémoire. Ils ne verront point que ces termes sont équivoques. Ils trouveront étrange qu'on les veuille définir, & ils s'impatienteront si l'on tâche de leur faire connoître qu'ils se précipitent un peu trop & que leurs sens les séduisent. Ils ne manquent point de *distinguo* pour confondre les choses les plus évidentes; & dans ces questions, où il est si nécessaire d'ôter l'équivoque, ils ne trouvent rien à distinguer.

Si l'on considère que la plupart des questions des philosophes & des médecins renferment quelques termes équivoques semblables à ceux dont nous parlons, on ne pourra douter que ces savans, qui n'ont pu les définir, n'ont pu aussi rien dire de solide dans les gros volumes qu'ils ont composés, & ce que je viens de dire suffit pour renverser presque toutes les opinions des anciens. Il n'en est pas de même de Descartes, il a su parfaitement distinguer ces choses. Il ne résout aucune question par les idées sensibles; & si l'on prend la peine de le lire, on verra qu'il explique d'une manière claire, évidente, & presque toujours démonstrative par les seules idées distinctes d'étendue, de figure & de mouvement, les principaux effets de la nature.

L'autre genre de termes équivoques, dont les philosophes se servent, comprend tous ces termes généraux de Logique, par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses, sans en avoir aucune connoissance. Aristote est celui qui en a le plus fait d'usage, tous ses livres en sont remplis, & il y en a quelques-uns qui ne sont que pûre Logique. Il propose & résout toutes choses par ces beaux mots de *genre*, d'*espece*, d'*acte*, de *puissance*, de *nature*, de *forme*, de *facultés*, de *qualités*, de *cause par soi*, de *cause par accident*. Ses sectateurs ont de la peine à comprendre que ces mots ne signifient rien, & qu'on n'est pas plus savant qu'on etoit auparavant, quand on leur a ouï dire que le feu dissout les métaux, parce qu'il a la faculté de dissoudre: & qu'un homme ne digere pas, parce qu'il a l'estomac foible, ou que sa faculté concoctrice ne fait pas bien ses fonctions.

Il est vrai que ceux, qui ne se servent que de ces termes & de ces idées générales pour expliquer toutes choses, ne tombent pas d'ordinaire dans un si grand nombre d'erreurs, que ceux qui se servent seulement des termes qui ne réveillent que les idées confuses des sens. Les philosophes scholastiques ne sont pas si sujets à l'erreur que certains médecins qui dogmatisent, & qui font des systêmes sur quelques expériences, dont ils ne connoissent point les raisons, parce que les scholastiques parlent si généralement, qu'ils ne se hasardent pas beaucoup.

Le feu échauffe, sèche, durcit & amollit, parce qu'il a la faculté de produire ces effets. Le séné purge par sa qualité purgative, le pain même nourrit, si on le veut, par sa qualité nutritive ou nourrissante: ces propositions ne sont point sujettes à l'erreur. Une qualité est ce qui fait que l'on appelle une chose d'un tel nom, on ne peut le nier à Aristote, car enfin cette définition est inconcestable. Telles ou semblables manières de parler ne sont point fausses, mais c'est qu'en effet elles ne signifient rien. Ces idées vagues & indéterminées n'engagent point dans l'erreur, mais elles sont entièrement inutiles à la découverte de la vérité.

Car encore que l'on sache qu'il y a dans le feu une forme substantielle accompagnée d'un million de facultés ou de qualités semblables à celle d'échauffer, de dilater, de fondre l'or, l'argent & tous les métaux, d'éclairer, de brûler, de cuire, &c., si l'on me proposoit cette difficulté à résoudre, savoir, si le feu peut durcir de la boue & amollir de la cire, les idées de formes substantielles, & des facultés de produire la chaleur, la lumière, la raréfaction, la fluidité, &c., ne me serviroient de rien, pour reconnoître si le feu seroit capable de durcir de la boue & d'amollir de la cire; car il n'y a aucune liaison entre les idées de dureté de la boue & de mollesse de la cire, & celles de forme substantielle du feu, & des qualités de produire la chaleur, la lumière, la raréfaction, la fluidité. C'est la même chose de toutes les idées générales, ainsi elles sont entièrement inutiles pour résoudre aucune question.

Mais si l'on sait que le feu n'est autre chose que du bois, dont toutes les parties sont en continuelle agitation; & que c'est seulement par cette agitation qu'il excite en nous le sentiment de chaleur. Si l'on sait en même tems que la mollesse de la boue ne consiste que dans un mélange de terre & d'eau: comme ces idées ne sont point confuses & générales, mais distinctes & particulières, il ne sera pas difficile de voir que la chaleur du feu doit durcir la boue: parce qu'il n'y a rien de plus facile à concevoir qu'un corps en peut remuer un autre, si, étant agité, il le rencontre. On voit sans peine que, puisque la chaleur que l'on ressent auprès du feu est causée par le mouvement des parties insensibles du bois qui heurtent contre les mains, si l'on expose de la boue à la chaleur du feu, les parties d'eau qui sont jointes à la terre étant plus déliées, & par conséquent plutôt agitées par le choc des petits corps qui sortent du feu, que les parties grossières de la terre, elles doivent s'en séparer & la laisser sèche & dure. On verra de même avec évidence que le feu ne doit point durcir la cire, si l'on sait que les parties qui la composent sont branchues & à-peu-près de même grosseur. Ainsi, les idées particulieres sont utiles à la recherche de la vérité, & les idées vagues & indéterminées n'y peuvent de rien servir, & engagent cependant insensiblement dans l'erreur.

Car les philosophes ne se contentent pas de se servir de termes généraux & des idées générales qui y répondent: ils veulent, outre cela, que ces termes signifient de certains êtres particuliers. Ils prétendent ordinairement qu'il y a quelque substance distinguée de la matière qui en est la forme, & une infinité de petits êtres réels, qui sont leurs qualités & leurs facultés, distingués réellement de la forme & de la matière; & ils

en supposent d'ordinaire autant qu'ils ont de sensations différentes des corps, & qu'ils pensent que ces corps produisent d'effets différens.

Cependant il est visible à tout homme capable de quelqu'attention que tous ces petits êtres distingués du feu, par exemple, & que l'on suppose être contenus dans le feu pour produire la chaleur, la lumière, la sécheresse, la dureté, la fluidité, &c., ne sont que des fictions de l'imagination qui se révolte contre la raison; car la raison n'a point d'idée particulière qui représente ces petits êtres. Si l'on demande aux philosophes quelle sorte d'entité c'est que la faculté qu'a le feu d'éclairer, ils ne répondent autre chose si ce n'est que c'est un être qui est la cause que le feu est capable de produire la lumière. Ainsi l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer n'est pas différente de l'idée générale de cause, & de celle de l'effet qu'ils voient. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils disent lorsqu'ils admettent de ces êtres particuliers, & ils disent ainsi ce qu'ils ne conçoivent pas, & ce qu'il est même impossible de concevoir.

De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Anciens.

Non-seulement les philosophes disent ce qu'ils ne conçoivent point, lorsqu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particulière; ils fournissent même un principe dont on peut tirer directement des conséquences très-fausses & très-dangereuses.

Car si l'on suppose, selon leur sentiment, qu'il y a dans les corps quelques entités distinguées de la matière; n'ayant point d'idée distincte de ces entités, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver, & c'est même le sentiment commun des philosophes ordinaires: car c'est principalement pour expliquer ces effets, qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles, des qualités réelles, & d'autres semblables entités. Ensuite en considérant attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin: car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la suprême divinité, & l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins selon la pensée des payens, si la puissance ou la cause est véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus, & des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature; & l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des payens par le respect que l'on a pour leur Philosophie. Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être que l'on peut dire que, si le cœur est chrétien, le fond de l'esprit est payen.

De-plus, il est difficile de se persuader que l'on ne doive point craindre & que l'on ne doive point aimer; & puisque l'amour & la crainte sont la véritable adoration de l'esprit, il est difficile de se persuader que l'on ne doive point adorer les choses qui peuvent agir sur nous, qui peuvent nous punir par quelque douleur, ou nous récompenser par quelque plaisir. Car tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable & réelle, est nécessairement au-dessus de nous, selon saint Augustin & selon la raison; & selon le même Saint & la même raison, c'est une loi immuable que les choses inférieures servent aux supérieures: & c'est pour ces raisons que ce grand saint reconnoît que le corps ne peut agir sur l'ame, & que rien ne peut être au-dessus de l'ame que Dieu.

Dans les saintes écritures, lorsque Dieu prouve aux israélites qu'ils le doivent adorer, c'est-à-dire, qu'ils le doivent craindre & qu'ils le doivent aimer, les principales raisons qu'il apporte sont tirées de sa puissance pour les récompenser & pour les punir. Il leur représente les bienfaits & les punitions qu'ils ont reçues de lui, & qu'il a encore la même puissance. Il leur défend d'adorer les dieux des payens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux, & qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien & du mal, & qu'il n'en arrive point dans leur ville selon le prophête, qu'il ne fasse lui-même; parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire; & comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre & qu'il faut aimer en elles, *soli Deo honor & gloria*.

Enfin ce sentiment, qu'on doit craindre & qu'on doit aimer, ce qui peut être véritable cause du bien & du mal, semble si naturel & si juste, qu'il ne paroît pas possible de s'en défaire. De sorte que, si l'on suppose cette fausse opinion des philosophes, & que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent, sont les véritables causes des plaisirs & des maux que nous sentons; la raison établit une religion semblable à celle des payens, & va à prouver le déréglement universel des mœurs.

Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille adorer les oignons & les porreaux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent rendre les hommes entièrement heureux lorsqu'ils en ont, ou entièrement malheureux lorsqu'ils n'en ont point. Les payens aussi ne leur ont jamais rendu tant d'honneur

qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinités dependoient, ou qu'au soleil que nos sens nous représentent comme la cause universelle, qui donne la vie & le mouvement à toutes choses; & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme la souveraine divinité, si l'on suppose, comme les philosophes payens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire non-seulement sur notre corps & sur notre esprit, mais encore sur tous les êtres qui nous environnent.

Mais si l'on ne doit pas rendre un honneur souverain aux porreaux & aux oignons, on peut toujours leur rendre quelqu'adoration particulière, je veux dire qu'on peut y penser, & les aimer en quelque manière, puisqu'ils peuvent rendre les hommes heureux en quelque manière, & qu'on doit leur rendre honneur à proportion du bien qu'ils peuvent faire. Et certainement les hommes pensent que ces légumes sont capables de leur faire du bien, car les israélites, par exemple, ne les auroient pas regrettés dans le desert, ils ne se feroient point considérés comme malheureux sans eux, s'ils n'eussent été en quelque façon heureux avec eux. Voilà les déréglemens où nous engage la raison, lorsqu'elle est jointe aux principes de la Philosophie payenne, & lorsquelle suit les impressions des sens.

Afin que l'on ne puisse plus douter de la fausseté de cette misérable Philosophie, & que l'on reconnoisse avec évidence la solidité des principes & la netteté des idées dont on se sert, il est nécessaire d'établir clairement & démonstrativement les verités qui sont opposées aux erreurs des anciens philosophes, & de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, parce qu'il n'y a qu'une vraie cause : que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu : que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles, & quelques autres vérités qui seront des suites de celles-ci.

Il est évident que tous les corps grands & petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remuer. Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits & idées de corps; & ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées. Ainsi, puisque l'idée que nous avons de tous les corps nous fait connoître qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits qui les remuent. Mais, quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté & le mouvement de quelque corps que ce soit : on voit, au contraire, qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en peut avoir. On doit donc aussi conclure, si l'on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale, de même que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvoit remuer soi-même.

Mais, lorsqu'on pense à l'idée de Dieu, c'est-à-dire, d'un être infiniment parfait & par conséquent tout puissant, on reconnoît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté & le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mû & que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que la volonté de Dieu qui puisse remuer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons, & non pas comme nous les sentons. La force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, puisque cette force mouvante n'est autre chose que la volonté de Dieu. Ainsi les corps n'ont aucune action, & lorsqu'une boule qui se remue en rencontre & en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait; car elle n'a pas elle-même l'impression qu'elle lui communique. Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique, une cause naturelle n'est donc point une cause réelle & véritable, mais seulement une cause occasionnelle, & qui détermine l'auteur de la nature à agir de telle & telle manière en telle rencontre.

Il est constant que c'est par le mouvement des corps sensibles ou insensibles, que toutes choses se produisent : car l'expérience nous apprend que les corps, dont les parties sensibles ou insensibles ont plus de mouvement, sont toujours ceux qui agissent davantage, & qui produisent plus de changemens dans le monde. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu. Dieu à créé le monde, parce qu'il l'a voulu, *dixit & facta sunt*: & il remue toutes choses, & produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu aussi certaines loix, selon lesquelles les mouvemens se communiquent à la rencontre des corps : &, parce que ces loix sont efficaces, elles agissent, & les corps ne peuvent agir. Il n'y a donc point de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel & sensible; & il n'y faut point admettre de formes, de facultés, & de qualités réelles pour produire des effets que les corps ne produisent point, & pour partager avec Dieu la force & la puissance qui lui est essentielle.

Mais non-seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connoître si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir si Dieu ne les modifie; & ils ne sont capables de vouloir

quelque chose, que parceque Dieu les agite vers lui. Ils peuvent déterminer l'impression que Dieu leur donne pour lui, vers autre chose que lui, je l'avoue, mais je ne sai si cela se peut appeller *puissance*. Si pouvoir pécher est une puissance, ce sera une puissance que le tout-puissant n'a pas, dit quelque part saint Augustin. Si les hommes tenoient d'eux-mêmes la puissance d'aimer le bien, on pourroit dire qu'ils auroient quelque puissance, mais les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu veut qu'ils aiment, & que sa volonté est efficace. Les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général, c'est-à-dire, vers lui, car Dieu ne les crée & ne les conserve jamais sans les tourner & sans les pousser vers lui. Ce ne sont pas eux qui se meuvent vers le bien; en général, c'est Dieu qui les meut. Ils suivent seulement par un choix entièrement libre cette impression selon la loi de Dieu, où ils la déterminent vers de faux biens, mais ils ne peuvent la déterminer que par la vue du bien : car, ne pouvant que ce que Dieu leur fait faire, ils ne peuvent aimer que le bien.

Mais, quand on supposeroit, ce qui est vrai en un sens, que les esprits ont d'eux-mêmes la puissance de connoître la vérité & d'aimer le bien, si leurs pensées & leurs volontés ne produisoient rien au-dehors, on pourroit toujours dire qu'ils ne peuvent rien. Or, il me paroît très-certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde : car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras & le mouvement de notre bras. Il est vrai qu'il se remue lorsque nous le voulons, que nous sommes ainsi la cause naturelle du mouvement de notre bras : mais les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force & l'efficace de la volonté de Dieu comme je viens d'expliquer.

Car comment pourrions-nous remuer notre bras ? pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs vers de certains muscles pour les enfler & les racourcir; car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou, selon le sentiment de quelques autres, on ne sait encore comment cela se fait : & nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs & des muscles, remuent leurs bras, & les remuent même avec plus d'adresse & de facilité, que ceux qui savent le mieux l'anatomie. C'est donc que les hommes veulent remuer leur bras, & qu'il n'y a que Dieu qui le puisse & qui le sache remuer. Si un homme ne peut pas renverser une tour, au moins sait-il bien ce qu'il faut faire pour la renverser; mais il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire, pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourroient-ils remuer leurs bras? Ces choses me paroissent évidentes & à tous ceux qui veulent penser, quoiqu'elles soient peut-être incompréhensibles à tous ceux qui ne veulent que sentir.

Mais non-seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvemens qu'ils produisent dans leurs corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils le puissent être. Cause véritable est une cause entre laquelle & son effet l'esprit apperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entens. Mais il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel & les effets l'esprit apperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, & qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps. Or, on ne conçoit pas que Dieu puisse communiquer à un homme ou à un ange cette puissance : ou si l'on veut dire qu'il le puisse, on doit dire aussi qu'il pourra leur donner celle de créer, d'anéantir, de faire toutes les choses possibles, en un mot, qu'il pourra les rendre tout puissans, comme je le vas faire voir.

Dieu n'a pas besoin d'instrumens pour agir, il suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté, & communiquer sa puissance, communiquer sa volonté. Mais Dieu communiquer sa volonté à un homme ou à un ange, ne peut signifier autre chose, que vouloir que, lorsqu'un homme ou qu'un ange voudra qu'un tel corps, par exemple, soit mû, que ce corps soit effectivement mû. Or, en ce cas, je vois deux volontés qui concourent lorsqu'un ange remuera un corps, celle de Dieu & celle de l'ange : &, afin de connoître laquelle des deux sera la véritable cause du mouvement de ce corps, il faut savoir quelle est celle qui est efficace. Il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu & la chose qu'il veut. Dieu veut, en ce cas, que, lorsqu'un ange voudra qu'un tel corps soit mû, que ce corps soit mû. Donc il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu & le mouvement de ce corps; donc c'est Dieu qui est véritable cause du mouvement de ce corps, & la volonté de l'ange n'est que cause occasionnelle.

Et, pour le faire voir encore plus clairement, supposons que Dieu veuille qu'il arrive le contraire de ce que voudroient quelques esprits, comme on le peut penser des démons ou de quels autres esprits qui méritent cette punition; on ne pourroit pas dire, en ce cas, que Dieu leur communiqueroit sa puissance, puisqu'ils ne pourroient rien faire de ce qu'ils souhaiteroient. Cependant les volontés de ces esprits seroient des causes naturelles des effets qui se produiroient.

Tels corps ne feroient mûs à droite, que parce que ces efprits voudroient qu'ils fuffent mûs à gauche; & les defirs de ces efprits détermineroient la volonté de Dieu à agir, comme nos volontés de remuer les parties de notre corps, déterminent la première caufe à les remuer, de forte que toutes les volontés des efprits ne font que des caufes occafionnelles.

Que, fi, après toutes ces raifons, l'on vouloit encore foutenir que la volonté d'un ange qui remueroit quelque corps, feroit une véritable caufe & non pas une caufe occafionnelle; il eft évident que ce même ange pourroit être véritable caufe de la création & de l'anéantiffement de toutes chofes. Car Dieu lui pourroit communiquer fa puiffance de créer & d'anéantir les corps comme celle de les remuer, s'il vouloit que les chofes fuffent crées & anéanties, en un mot, s'il vouloit que toutes chofes arrivaffent comme l'ange le fouhaiteroit, de même qu'il a voulu que les corps fuffent mûs commme l'ange le voudroit. Si l'on prétend donc pouvoir dire qu'un ange & qu'un homme foient véritablement moteurs, à caufe que Dieu remue les corps lorfqu'ils le fouhaitent : il faut dire auffi qu'un homme & qu'un ange peuvent être véritablement créateurs, puifque Dieu peut créer lorfqu'ils le voudront. Peut-être même qu'on pourroit dire que les plus vils des animaux ou que la matière toute feule feroit effectivement caufe de la création de quelque fubftance, fi on fuppofoit, comme les philofophes, qu'à l'exigence de la matière Dieu produifit les formes fubftantielles. Et enfin parce que Dieu a réfolu de toute éternité de créer en de certains tems certaines chofes, on pourroit dire auffi que ces tems feroient caufes de la création de ces êtres ; de même qu'on prétend qu'une boule qui en rencontre une autre, eft la véritable caufe du mouvement qu'elle lui communique, à caufe que Dieu a voulu, par fa volonté générale, qui fait l'ordre de la nature, que lorfque deux corps fe rencontreroient, il fe fit une telle & telle communication de mouvement.

Il n'y a donc qu'un feul vrai Dieu & qu'une feule caufe qui foit véritablement caufe, & l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précede un effet en foit la véritable caufe. Dieu ne peut même communiquer fa puiffance aux créatures, fi nous fuivons les lumières de la raifon; il n'en peut faire de véritables caufes, il n'en peut faire des dieux; mais, quand il le pourroit, nous ne pouvons concevoir pourquoi il le voudroit. Corps, efprits, pures intelligences, vous ne pouvez donc rien. C'eft celui qui vous a faits, qui vous éclaire, & qui vous agite : c'eft celui qui a créé le ciel & la terre qui en règle les mouvemens : enfin, c'eft l'auteur de notre être qui exécute nos volontés, *femel juffit, femper paret*. Il remue méme notre bras lorfque nous nous en fervons contre fes ordres, car il fe plaint par fes prophètes que nous le faifons fervir à nos defirs injuftes & criminels.

Toutes ces petites divinités des payens, & toutes ces caufes particulières des philofophes ne font donc que des chimères que l'efprit malin tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu. Ce n'eft point la Philofophie que l'on a reçue d'Adam qui apprend ces chofes, c'eft celle que l'on a reçue du ferpent; car, depuis le péché, l'efprit de l'homme eft tout payen. C'eft cette Philofophie qui, jointe aux erreurs des fens, a fait adorer le foleil; & qui eft encore aujourd'hui la caufe univerfelle du dérèglement de l'efprit & de la corruption du cœur des hommes. Pourquoi difent-ils par leurs actions, & quelquefois même par leurs paroles : n'aimerons-nous pas les corps, puifque les corps font capables de nous combler de plaifirs ? & pourquoi fe moque-t-on des ifraélites qui regrettoient les choux & les oignons de l'Egypte, puifqu'ils étoient effectivement malheureux étant privés de ce qui étoit capable de les rendre en quelque manière heureux ? mais la Philofophie que l'on appelle *nouvelle*, que l'on repréfente comme un fpectre pour effaroucher les efprits foibles, que l'on méprife & que l'on condamne fans l'entendre, contre laquelle tant de gens combattent, & par laquelle auffi tant de gens font vaincus; car il eft jufte que la vérité triomphe : la Philofophie nouvelle, dis-je, puifqu'on fe plaît à l'appeller ainfi, ruine toutes les raifons des libertins par l'établiffement du plus grand de fes principes, qui s'accorde parfaitement avec le fondement & le premier principe de la religion chrétienne, qu'il ne faut aimer & craindre qu'un Dieu, puifqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puiffe rendre heureux.

Car, fi la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette Philofophie nous fait connoître qu'il n'y a qu'une véritable caufe. Si la religion nous apprend que toutes les divinités du paganifme ne font que des pierres & des métaux fans vie & fans mouvement, cette Philofophie nous découvre auffi que toutes les caufes fecondes ou toutes les divinités de la fauffe Philofophie, ne font que de la matière & des volontés inefficaces. Enfin, fi la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genou devant les dieux qui ne font point dieux, cette Philofophie nous apprend auffi que notre imagination & notre efprit ne doivent point s'abattre devant la grandeur & la puiffance imaginaire des caufes qui ne font point caufes : qu'il ne faut point les aimer ; qu'il ne les faut point craindre ; qu'il ne faut point s'en occuper : qu'il ne faut penfer qu'à Dieu feul, voir Dieu en toutes chofes, adorer Dieu en toutes chofes, craindre & aimer Dieu en toutes chofes.

Mais ce n'eft pas là l'inclination de quelques philofophes, ils ne veulent point voir Dieu, ils ne veulent point penfer à Dieu; car, depuis le péché,

péché, il y a une fecrette oppofition entre l'homme & Dieu. Ils prennent plaifir à fe fabriquer des dieux à leur fantaifie, & ils aiment & craignent volontiers les fictions de leur imagination, comme les payens les ouvrages de leurs mains. Ils reffemblent aux enfans qui tremblent devant leurs compagnons après qu'ils les ont barbouillés. Ou, fi l'on veut une comparaifon plus noble, quoiqu'elle ne foit peut-être pas fi jufte, ils reffemblent à ces fameux romains qui avoient de la crainte & du refpect pour les fictions de leur efprit, & qui adoroient fottement leurs empereurs, après avoir lâché l'aigle dans leurs apothéofes.

Explication de la feconde partie de la règle générale. Que les philofophes ne l'obfervent point, & que M. Defcartes l'a fort exactement obfervée.

On vient de faire voir dans quelles erreurs on eft capable de tomber, lorfqu'on raifonne fur les idées confufes des fens, & fur les idées vagues & indéterminées de la pure Logique : & l'on reconnoît affez par-là que, pour conferver l'évidence dans fes perceptions, il eft abfolument néceffaire d'obferver exactement la règle que nous venons de prefcrire, & d'examiner quelles font les idées claires & diftinctes des chofes, pour ne raifonner que fur ces idées.

Dans cette même règle générale, qui regarde le fujet de nos études, il y a encore cette circonftance à bien remarquer, favoir, que nous devons toujours commencer par les chofes les plus fimples & les plus faciles, & nous y arrêter même long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus compofées. Car, fi l'on ne doit raifonner que fur des idées claires & diftinctes, pour conferver toujours l'évidence dans fes perceptions, il eft clair qu'il ne faut jamais paffer à la confidération des chofes compofées, avant que d'avoir confidéré avec beaucoup de foin & s'être rendu fort familières les fimples dont elles dépendent, puifque les idées des chofes compofées ne font point claires, & ne le peuvent être, lorfqu'on ne connoît que confufément & qu'imparfaitement les plus fimples qui les compofent.

On connoît les chofes imparfaitement, lorfqu'on n'eft point affuré que l'on en a confidéré toutes les parties ; & on les connoît confufément, lorfqu'elles ne font point affez familières à l'efprit, quoique l'on foit affuré que l'on en a confidéré toutes les parties. Lorfqu'on ne les connoît qu'imparfaitement, on ne fait que des raifonnemens vraifemblables. Lorfqu'on les apperçoit confufément, il n'y a point d'ordre ni de lumière dans les déductions : on ne fait fouvent où l'on en eft, & où l'on va. Mais, lorfqu'on les connoît imparfaitement & confufément tout enfemble, ce qui eft le plus ordinaire ; on ne fait jamais clairement ni ce qu'on recherche ni les moyens de le rencontrer. De forte qu'il eft abfolument néceffaire de garder inviolablement cet ordre dans fes études, de commencer toujours par les chofes les plus fimples, en examiner toutes les parties, & fe les rendre familières avant que de paffer aux plus compofées dont elles dépendent.

Mais cette règle ne s'accorde point avec l'inclination des hommes, ils ont naturellement du mépris pour les chofes qui femblent faciles, & leur efprit, qui n'eft pas fait pour un objet borné & qu'il foit aifé de comprendre, ne peut s'arrêter long-tems à la confidération de ces idées fimples, qui n'ont point le caractère de l'infini pour lequel ils font faits. Ils ont, au contraire, & par la même raifon, beaucoup de refpect & d'empreffement pour les chofes grandes & qui tiennent de l'infini, & pour celles qui font obfcures & myftérieufes. Ce n'eft pas qu'ils aiment les ténèbres, mais c'eft qu'ils efpèrent trouver dans les ténèbres un bien & une vérité capable de les fatisfaire.

La vanité, qui eft toujours de toutes les méchantes affaires, donne auffi beaucoup de branle aux efprits pour les jetter d'abord dans le grand & l'extraordinaire, & une fotte efpérance de bien rencontrer les y fait courir. L'expérience apprend que la connoiffance la plus exacte des chofes ordinaires ne donne point de réputation dans le monde, & que celles des chofes peu communes, fi confufe & fi imparfaite qu'elle puiffe être, attire toujours l'eftime & le refpect de ceux qui fe font volontiers une haute idée de ce qu'ils n'entendent pas : & cette expérience détermine tous ceux qui font plus fenfibles à la vanité qu'à la vérité (qui font certainement le plus grand nombre) à une recherche aveugle de ces connoiffances fpécieufes & imaginaires des chofes grandes & obfcures.

Combien de gens rejettent la Philofophie de M. Defcartes par cette plaifante raifon que les principes en font trop fimples & trop faciles. Il n'y a point de termes obfcurs & myftérieux dans cette Philofophie : des femmes & des perfonnes qui ne favent ni grec ni latin, font capables de l'apprendre : il faut donc que ce foit peu de chofe, & il n'eft pas jufte que de grands génies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes fi clairs & fi fimples ne font pas affez féconds, pour expliquer les effets de la nature qu'ils fuppofent obfcure & embarraffée. Ils ne voient point d'abord l'ufage de ces principes, & ils font trop fimples & trop faciles pour retenir leur attention autant de tems qu'il en faut pour en reconnoître l'ufage & l'étendue. Ils aiment donc mieux expliquer des effets, dont ils ne comprennent point la caufe, par des principes qu'ils ne conçoivent point, & qu'il eft abfolument impoffible de concevoir, que par des principes fimples & intelligibles tout enfemble ; car ces philofophes expliquent

des choses obscures par des principes qui ne sont pas seulement obscurs, mais entièrement incompréhensibles.

Lorsque quelques personnes prétendent expliquer par des principes clairs & connus de tout le monde des choses extrêmement embarrassées, il est facile de voir s'ils y réussissent, parce que, si l'on conçoit bien ce qu'ils disent, l'on peut reconnoître s'ils disent vrai. Ainsi les faux savans ne trouvent point leur compte, je veux dire qu'ils ne se font point admirer comme ils le souhaitent, lorsqu'ils se servent de principes intelligibles, parce que l'on reconnoît évidemment qu'ils ne disent rien. Mais, lorsqu'ils se servent de principes inconnus & qu'ils parlent des choses fort composées, comme s'ils en connoissoient exactement tous les rapports, on les admire, parce qu'on ne conçoit point ce qu'ils disent, & que nous avons naturellement du respect pour ce qui passe notre intelligence.

Mais, parce que les choses obscures & incompréhensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres, que les choses obscures avec celles qui sont claires & intelligibles, les principes incompréhensibles sont d'un plus grand usage que les principes intelligibles dans les questions très-composées. Il n'y a rien de si difficile dont les philosophes & les médecins ne rendent raison en peu de mots par leurs principes, car leurs principes étant encore plus incompréhensibles que toutes les questions que l'on peut leur faire, lorsqu'on suppose ces principes pour certains, il n'y a point de difficulté qui puisse les embarrasser.

Ils répondent, par exemple, hardiment & sans hésiter à ces questions obscures ou très-difficiles, d'où vient que le soleil attire les vapeurs, d'où vient que le kinquina arrête la fièvre quarte, que la rhubarbe purge la bile, & le sel polycreste les phlegmes, & à d'autres questions semblables. Et la plupart des hommes sont assez satisfaits de leurs réponses, parce que l'obscur & l'incompréhensible s'accommodent bien l'un avec l'autre. Mais les principes incompréhensibles ne s'accommodent pas facilement avec les questions que l'on expose clairement, & qu'il est facile de résoudre, parce qu'on reconnoît évidemment qu'ils ne signifient rien. Les Philosophes ne peuvent par leurs principes expliquer comment des chevaux tirent un chariot, comment la poussière arrête une montre, comment le tripoli nettoie les métaux, & les brosses les habits. Car ils se rendroient ridicules à tout le monde s'ils supposoient un mouvement d'attraction & des facultés attractives, pour expliquer d'où vient que les chariots suivent les chevaux qui y sont attelés, & une faculté détersive dans des brosses pour nettoyer des habits, & ainsi des autres questions. De sorte que leurs grands principes ne sont utiles que pour les questions obscures, parce qu'ils sont incompréhensibles.

Il ne faut donc point s'arrêter à aucun de tous ces principes, que l'on ne connoît point clairement & évidemment, & que l'on peut penser que quelques nations ne reçoivent pas : & considérer avec attention les idées que l'on a d'étendue, de figure & de mouvement local, & les rapports que ces choses ont entr'elles. Si l'on conçoit distinctement ces idées, & si on les trouve si claires, qu'on soit persuadé que toutes les nations les ont reçues dans tous les tems, il faut s'y arrêter & en examiner tous les rapports: mais si on les trouve obscures, il en faut chercher d'autres si l'on en peut trouver : car, si, pour raisonner sans crainte de se tromper, il est nécessaire de conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, il ne faut raisonner que sur des idées claires & sur leurs rapports clairement connus.

Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples, & passer des plus simples aux plus composés, non-seulement parce que cette manière est naturelle, & qu'elle aide l'esprit dans ces opérations : mais encore parce que Dieu agissant toujours avec ordre, c'est-à-dire, par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées & leurs rapports nous fera mieux connoître ses ouvrages. Et, si l'on considère que les rapports les plus simples sont toujours ceux qui se présentent les premiers à l'imagination, lorsqu'elle n'est point déterminée à penser plutôt à une chose qu'à une autre ; on reconnoîtra qu'il suffit de regarder les choses avec attention & sans préoccupation, pour entrer dans cet ordre que nous prescrivons, & pour découvrir des vérités très-composées, pourvu qu'on ne veuille point courir trop vîte d'une chose à une autre.

Si l'on considère donc avec attention l'étendue, on conçoit sans peine qu'une partie peut être séparée d'une autre, c'est-à-dire, que l'on conçoit sans peine le mouvement local, & que ce mouvement local produit une figure dans l'un & dans l'autre des corps qui sont mûs. Le plus simple des mouvemens, & celui qui se présente le premier à l'imagination, est le mouvement en ligne droite. Si l'on suppose donc qu'il y ait quelque partie d'étendue qui se meuve par un mouvement en ligne droite, il est nécessaire que celle qui se trouve dans le lieu où cette première étendue se va rendre, se meuve circulairement pour prendre la place qu'elle quitte, & ainsi qu'il se fasse un mouvement circulaire. Et, si l'on conçoit une infinité de mouvemens en ligne droite dans une infinité de semblables parties de cette étendue immense que nous considérons, il est encore nécessaire que tous ces corps s'empêchant, les uns les autres, conspirent tous par leur mu-

tuelle action & réaction, je veux dire par leur mutuelle communication de tous leurs mouvemens particuliers, à se mouvoir par un mouvement circulaire.

Cette première considération des rapports les plus simples de nos idées, nous fait déjà reconnoître la nécessité des tourbillons de M. Descartes: que leur nombre sera d'autant plus grand, que les mouvemens en ligne droite de toutes les parties de l'étendue ayant été plus contraires les unes aux autres, ils auront eu plus de difficulté à conspirer en un même mouvement: & que, de tous ces tourbillons, ceux-là seront les plus grands où il y aura plus de parties qui auront conspiré au même mouvement, ou dont les parties auront eu plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite.

Mais il faut prendre garde à ne pas dissiper l'attention de son esprit à la considération du nombre & de la grandeur des tourbillons. Il faut d'abord s'arrêter quelque temps à quelqu'un de ces tourbillons, & rechercher avec attention tous les mouvemens de la matière qu'il renferme, & toutes les figures dont toutes les parties de cette matière se doivent revêtir.

Comme il n'y a que le mouvement en ligne droite qui soit simple, il faut d'abord considérer ce mouvement comme celui selon lequel tous les corps tendent sans cesse à se mouvoir, puisque Dieu agit toujours selon les voies les plus simples, & qu'en effet les corps ne se meuvent circulairement que parce qu'ils trouvent des oppositions continuelles dans leurs mouvemens directs. Ainsi, tous les mouvemens n'étant pas d'une égale grandeur, & ceux qui sont les plus grands ayant plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite, que les autres; on conçoit facilement que les plus petits de tous les corps doivent être vers le centre du tourbillon, & les plus grands vers la circonférence; puisque les lignes, que l'on conçoit être décrites par les mouvemens des corps qui sont vers la circonférence, approchent plus de la droite, que celles que décrivent les corps qui sont vers le centre.

Si l'on pense de nouveau que chaque partie de cette matière n'a pu se mouvoir d'abord, & trouver sans cesse quelqu'opposition à son mouvement sans s'arrondir & sans rompre ses angles; on reconnoîtra sans peine que toute cette étendue ne sera encore composée que de deux sortes de corps; de boules rondes qui tournent sans cesse sur leur centre en plusieurs façons différentes, & qui, outre le mouvement pariculier, sont encore emportées par le mouvement commun du tourbillon; & d'une matière très-fluide & très-agitée, qui aura été engendrée par le froissement des boules dont on vient de parler, laquelle, outre le mouvement circulaire commun à toutes les parties du tourbillon, aura encore un mouvement particulier en ligne presque droite du centre du tourbillon vers la circónférence, par les intervalles des boules qui leur laissent le passage libre, de sorte que leur mouvement composé de ces mouvemens sera en ligne spirale. Cette matière fluide, que M. Descartes appelle le *premier élément*, étant divisée en des parties beaucoup plus petites, & qui ont beaucoup moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, que les boules ou le *second élément*; il est évident que ce premier élément doit être dans le centre du tourbillon, & dans les intervalles qui sont entre les parties du second, & que les parties du second doivent remplir le reste du tourbillon, & approcher de sa circonférence à proportion de la grosseur ou de la force qu'ils ont pour continuer leur mouvement en ligne droite. Pour la figure de tout le tourbillon, on ne peut douter par les choses que l'on vient de dire, que l'éloignement d'un pôle à l'autre ne soit beaucoup plus petit que la ligne qui traverse l'équateur; &, si l'on considère que les toutbillons s'environnent les uns les autres & se pressent inégalement, on verra encore clairement que leur équateur est une ligne courbe irrégulière, & qui peut approcher de l'ellipse.

Voilà les choses qui se présentent naturellement à l'esprit, lorsque l'on considère avec attention ce qui doit arriver aux parties de l'étendue qui tendent sans cesse à se mouvoir en ligne droite, c'est-à-dire, par le plus simple de tous les mouvemens. Et si l'on veut supposer une chose qui semble très-digne de la sagesse & de la puissance de Dieu, savoir qu'il a formé tout d'un coup toutes choses, comme elles se seroient arrangées avec le tems solon les voies les plus simples, & qu'il les conserve aussi par les mêmes loix naturelles, & faire ainsi l'application de nos pensées avec les choses que nous voyons; nous pourrons juger que le soleil est le centre du tourbillon: que la lumière corporelle qu'il répand de tous côtés, n'est autre chose que l'effort continuel des petites boules, qui tendent à s'éloigner du centre du tourbillon; & que cetre lumière doit se communiquer en un instant par des espaces immenses, parce que, tout étant plein de ces boules, on ne peut en presser une qu'on ne presse toutes les autres qui lui sont opposées.

On pourra encore déduire, de ce que je viens de dire, plusieurs autres choses; car les principes les plus simples sont les plus féconds pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toujours selon les voies les plus simples: mais on a besoin de considérer encore certaines choses qui doivent arriver à la matière. Nous devons donc penser qu'il y a plusieurs tourbillons semblables à celui que nous venons de décrire en peu de paroles: que les centres de ces tourbillons sont les étoiles, lesquelles sont autant de soleils: que

les tourbillons s'environnent les uns les autres, & qu'ils sont ajustés de telle manière qu'ils se nuisent le moins qu'il se peut dans leurs mouvemens : mais que les choses n'ont pu en venir là que les plus foibles des tourbillons n'aient été entraînés & comme engloutis par les plus forts.

Pour comprendre ceci, il n'y a qu'à penser que le premier élément, qui est dans le centre d'un tourbillon, peut s'échapper & s'échappe sans cesse par les intervalles des boules vers la circonférence du même tourbillon; & que dans le tems que ce centre ou cette étoile se vuide par son équateur, il doit y rentrer d'autre premier élément par ses poles; car cette étoile ne se peut vuider d'un côté, qu'elle ne se remplisse de l'autre, puisqu'il n'y a point de vuide dans l'étendue. Mais, parce qu'il peut y avoir une infinité de causes qui peuvent empêcher qu'il n'entre beaucoup du premier élément dans cette étoile dont nous parlons, il est nécessaire que les parties du premier élément, qui sont obligées de s'y arrêter, s'accommodent pour se mouvoir dans un même sens, & ainsi s'attachent & se lient les uns aux autres, forment des taches qui s'épaississent en croûtes, couvrent peu-à-peu ce centre, & fassent une matière solide & grossière du plus subtil & du plus agité de tous les corps. C'est cette matière grossière que M. Descartes appelle le *troisième élément*; & il faut remarquer que, comme elle est engendrée du premier, dont les figures sont infinies, elle doit être revêtue d'une infinité de formes différentes.

Cette étoile, ainsi couverte de taches & de croûtes, & devenue comme les autres planètes, n'a plus la force de soutenir & de défendre son tourbillon contre l'effort continuel de ceux qui l'environnent : ce tourbillon diminue donc peu-à-peu; la matière qui le compose se répand de toutes parts, & le plus fort de ces tourbillons environnans en entraîne une plus grande partie, & il enveloppe enfin la planète qui en est le centre. Cette planète se trouvant toute environnée de la matière de ce grand tourbillon, elle y nage en conservant avec quelque peu de la matière de son tourbillon le mouvement circulaire qu'elle avoit auparavant, & elle y prend enfin une situation qui la met en équilibre avec un égal volume de la matiere dans laquelle elle nage. Si elle a peu de solidité & de grandeur, elle descend fort proche du centre du tourbillon qui l'a enveloppée : parce qu'ayant peu de force pour continuer son mouvement en ligne droite, elle doit prendre dans le tourbillon une situation où un égal volume du second élément a autant de force qu'elle pour s'éloigner du centre du tourbillon, puisqu'elle ne peut être en équilibre qu'en cet endroit. Si cette planète est plus grande ou plus solide, elle doit se mettre en equilibre dans un lieu plus éloigné du centre du tourbillon. Et enfin, s'il n'y a dans le tourbillon aucun lieu où un égal volume de sa matière ait autant de solidité que cette planète, & par conséquent autant de force pour continuer son mouvement en ligne droite, à cause que cette planète sera peut-être fort grande & couverte de croûtes fort solides & fort épaisses; elle ne pourra s'arrêter dans ce tourbillon, puisqu'elle ne pourra s'y mettre en équilibre. Elle passera donc dans les autres : &, si elle ne trouve point son équilibre dans les autres, elle ne s'y arrêtera point aussi : de sorte qu'on la verra quelquefois passer comme les comètes, lorsqu'elle sera dans notre tourbillon & assez proche de nous pour cela; & l'on sera long-tems sans la revoir, lorsqu'elle sera dans les autres tourbillons ou dans l'extrémité du nôtre.

Si l'on pense présentement qu'un seul tourbillon par sa grandeur, par sa force & par sa situation avantageuse, peut miner peu-à-peu, envelopper & entraîner enfin plusieurs tourbillons, & des tourbillons même qui en auroient surmonté quelques autres; il sera nécessaire que les planètes qui se seront faites dans les centres de ces tourbillons, étant entrées dans le grand tourbillon qui les aura vaincues, s'y mettent en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elles nagent. De sorte que, si ces planères sont inégales en solidité, elles seront dans une distance inégale du centre du tourbillon dans lequel elles nageront. Et s'il se trouve que deux planètes aient à peu-près la même force pour continuer leur mouvement en ligne droite, ou qu'une planète entraîne dans son petit tourbillon une ou plusieurs autres plus petites planètes qu'elle aura vaincues selon notre manière de concevoir la formation des choses, alors ces petites planètes tourneront à l'entour de la plus grande, & la plus grande sur son centre, & toutes ces planètes seront emportées par le mouvement du grand tourbillon dans une distance presqu'égale de son centre.

Nous sommes obligés, en suivant les lumières de la raison, d'arranger ainsi les parties qui composent le monde, que nous imaginons se former par les voies les plus simples : car tout ce qu'on vient de dire n'est appuyé que sur l'idée que l'on a de l'étendue dont on a supposé que les parties tendent à se mouvoir par le mouvement le plus simple, qui est le mouvement en ligne droite. Et lorsque nous examinons par les effets si nous ne nous sommes point trompés, en voulant expliquer les choses par leurs causes, nous sommes comme surpris de voir que les phénomènes des corps célestes s'accommodent parfaitement avec ce qu'on vient de dire. Car nous voyons que toutes les planètes, qui sont dans le centre d'un petit tourbillon, tournent sur leur propre centre comme leur soleil : qu'elles nagent toutes dans le tourbillon du soleil & à l'entour du soleil; que les

plus petites ou les moins solides sont les plus proches du centre du tourbillon ou du soleil; les plus solides, les plus éloignées, & qu'il y en a aussi, comme les comètes, qui ne peuvent s'y arrêter : qu'il y a plusieurs planètes qui en ont encore une ou plusieurs autres petites qui tournent à l'entour d'elles, comme la lune à l'entour de la terre. Mars en a une, Jupiter six, & Saturne en a peut-être un si grand nombre de si petites, qu'elles font le même effet qu'un cercle continu, qui semble n'avoir point d'épaisseur à cause de son grand éloignement. Ces planètes étant les plus grandes que nous voyons, on peut les considérer comme ayant été engendrées de tourbillons assez grands pour en avoir vaincu d'autres, avant que d'avoir été enveloppées dans le tourbillon où nous sommes.

Toutes ces planètes tournent sur leur centre, la terre en vingt-quatre heures, Mars en vingt-cinq ou environ, Jupiter en dix heures ou environ, &c. Elles tournent à l'entour du soleil, Mercure qui en est la plus proche, environ en quatre mois, Saturne qui est la plus éloignée environ en trente années, & celles qui sont entre deux en plus ou moins de tems, mais non pas tout-à-fait dans la proportion de leur distance : car toute la matière dans laquelle elles nagent fait son tour plus vîte lorsqu'elle est plus proche du soleil, parce que la ligne de son mouvement est plus petite. Lorsque Mars est opposé au soleil, il est assez proche de la terre, & il en est extrêmement éloigné lorsqu'il lui est joint : c'est la même chose des planètes supérieures Jupiter & Saturne, car les inférieures, comme Mercure & Vénus, ne sont jamais opposées au soleil à proprement parler. Les lignes, que toutes les planètes semblent décrire à l'entour de la terre, ne sont point des cercles, mais elles approchent fort des ellipses, & toutes ces ellipses sont différentes à cause de leurs différentes situations à son égard. Enfin, tout ce qu'on remarque dans les cieux avec certitude touchant le mouvement des planètes, s'accommode parfaitement avec les choses que l'on vient de dire de leur formation selon les voies les plus simples.

Pour les étoiles fixes, l'expérience apprend qu'il y en a qui diminuent & qui disparoissent entièrement, & qu'il y en a aussi qui paroissent toutes nouvelles, & dont l'éclat & la grandeur augmentent beaucoup. Elles augmentent ou diminuent selon que les tourbillons, dont elles sont les centres, reçoivent plus ou moins du premier élément; & l'on cesse de les voir, ou bien l'on commence à les découvrir, lorsqu'il s'y forme des taches & des croûtes, ou lorsque ces choses qui en empêchent l'éclat se dissipent entièrement. Toutes ces étoiles gardent entr'elles à-peu-près la même distance, puisqu'elles sont les centres des tourbillons; & qu'elles ne sont point entraînées tant qu'elles résistent aux autres tourbillons, ou qu'elles sont étoiles. Elles sont toutes éclatantes comme de petits soleils, parce qu'elles sont comme lui les centres de quelques tourbillons qui ne sont point encore vaincus. Elles sont toutes inégalement distantes de la terre, quoiqu'elles paroissent aux yeux comme attachées à une voûte ; car si l'on n'a point encore remarqué la parallaxe des plus proches avec les plus éloignées, par la différente situation de la terre de six mois en six mois, c'est que cette différence de situation n'est pas assez grande, eu égard à l'éloignement où nous sommes des étoiles, pour rendre cette parallaxe sensible : peut-être que par le moyen des télescopes on y pourra remarquer quelque chose. Enfin, tout ce qu'on peut remarquer dans les étoiles par l'usage des sens & par l'expérience, n'est point différent de ce qu'on vient de découvrir par l'esprit en examinant les rapports les plus simples & les plus naturels qui se trouvent entre les parties & les mouvemens de l'étendue.

Si l'on veut examiner la nature des corps qui sont ici - bas, il faut d'abord se représenter que le premier élément étant composé d'un nombre infini de figures différentes, les corps, qui auront été formés par l'assemblage des parties de cet élément, seront de plusieurs sortes. Il y en aura dont les parties seront branchues : d'autres dont elles seront longues : d'autres dont elles seront comme rondes, mais irrégulières en toutes façons. Si leurs parties branchues sont assez grossières, ils seront durs, mais flexibles & sans ressort comme l'or : si leurs parties sont moins grosses, ils seront mous ou fluides comme les gommes, les graisses, les huiles ; mais, si leurs parties branchues sont extrêmement délicates, ils seront semblables à l'air. Si les parties longues des autres corps sont grosses & inflexibles, ils seront piquans, incorruptibles, faciles à dissoudre comme les sels : si ces mêmes parties longues sont flexibles, ils seront insipides comme les eaux : s'ils ont des parties grossières & irrégulières en toutes façons, ils seront semblables à la terre & aux pierres : enfin, il y aura des corps de plusieurs différentes natures, & il n'y en aura pas deux qui soient entièrement semblables, parce que le premier élément est capable d'une infinité de figures, & que toutes ces figures ne se combineront jamais de la même manière dans deux différens corps. Quelles figures qu'aient ces corps, s'ils ont des pores assez grands pour laisser passer le second élément en tout sens, ils seront transparens comme l'air, l'eau, le verre, &c. Et quelles figures qu'aient ces corps, si le premier élément en environnne entièrement quelques parties, & les agite assez fort & assez promptement pour repousser le second élément de tous côtés . ils seront lumineux comme la flamme. Si ces corps repoussent tout le second élément qui les choque, ils seront très-blancs; s'ils le reçoivent sans le repousser,

ils feront très-noirs ; & enfin, s'ils le repouffent en le modifiant diverfement, ils paroîtront de différentes couleurs.

Pour leur fituation les plus pefants ou les moins légers, c'eft-à-dire, ceux qui auront moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, feront les plus proches du centre, comme les métaux. La terre, l'eau, l'air en feront plus éloignés, & tous les corps garderont la fituation où nous les voyons, parce qu'ils doivent s'être placés d'autant plus loin du centre de la terre, qu'ils ont plus de mouvement.

Et l'on ne doit pas être furpris fi je dis préfentement que les métaux ont moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, que la terre, l'eau, & d'autres corps encore moins folides ; quoique j'aie dit auparavant que les corps les plus folides ont plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite, que les autres : car la raifon, pour laquelle les métaux ont moins de force pour continuer leur mouvement que de la terre ou des pierres, eft que les métaux ont beaucoup moins de mouvement ; car il eft toujours vrai que deux corps inégaux en folidité étant mus d'une égale vîteffe, le plus folide a plus de force pour aller en ligne droite, parce qu'alors le plus folide a plus de mouvement, & que c'eft le mouvement qui fait la force.

Et, fi l'on veut favoir la raifon pourquoi vers les centres des tourbillons, les corps groffiers font pefants, & qu'ils font légers lorfqu'ils en font éloignés, on doit penfer que les corps groffiers reçoivent leur mouvement de la matière fubtile qui les environne, & dans laquelle ils nagent. Or, cette matière fubtile fe meut actuellement en ligne circulaire, & tend feulement à fe mouvoir en ligne droite, & elle communique aux corps groffiers qn'elle tranfporte dans fon cours ce mouvement circulaire, fans leur communiquer fon effort pour s'eloigner en ligne droite, qu'autant que cet effort eft une fuite du mouvement qu'elle leur communique. Mais, parce que la matière fubtile, qui eft vers le centre du tourbillon, a beaucoup plus de mouvement que celui qu'elle emploie à circuler, qu'elle ne communique aux corps groffiers qu'elle entraîne, que leur mouvement circulaire ou commun à toutes leurs parties, & que fi les corps groffiers avoient d'ailleurs plus de mouvement que celui qui eft comme un tourbillon, ils le perdroient incontinent en le communiquant aux petits corps qu'ils rencontrent; il eft évident que les corps groffiers, vers le centre du tourbillon n'ont point tant de mouvement que la matière dans laquelle ils nagent, dont chaque partie fe meut en plufieurs façons différentes outre leur mouvement circulaire ou commun : mais fi les corps groffiers ont moins de mouvement, ils font certainement moins d'effort pour aller en ligne droite : &, s'ils font moins d'effort, ils font obligés de céder à ceux qui en font davantage, & par conféquent de fe rapprocher vers le centre du tourbillon, c'eft-à-dire, qu'ils font d'autant plus pefants qu'ils font plus folides.

Mais, lorfque les corps groffiers font fort éloignés du centre du tourbillon ; comme le mouvement circulaire de la matière fubtile eft alors fort grand, à caufe qu'elle emploie prefque tout fon mouvement à tourner à l'entour du centre du tourbillon, les corps ont d'autant plus de mouvement qu'ils font plus folides, puifqu'ils vont de la même vîteffe que la matière fubtile dans laquelle ils nagent : ainfi ils ont plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite. De forte que les corps groffiers dans une certaine diftance du centre du tourbillon font d'autant plus légers qu'ils font plus folides.

Cela fait donc voir que la terre eft métallique vers le centre : qu'elle n'eft pas fort folide vers fa circonférence : que l'eau & l'air doivent demeurer dans la fituation où nous les voyons, mais que tous ces corps font péfants, l'air auffi bien que l'or & le vif-argent, parce qu'ils font plus folides & plus groffiers que le premier & le fecond élément : que la lune étant un peu trop éloignée du centre du tourbillon de la terre, n'eft point pefante quoiqu'elle foit folide, que Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter & Saturne ne peuvent tomber dans le foleil, & qu'ils ne font point affez folides pour fortir de leur tourbillon comme les comètes : qu'ils font en équilibre avec la matière dans laquelle ils nagent, & que fi l'on pouvoit jetter affez haut une balle de moufquet ou un boulet de canon, ces deux corps deviendroient de petites planètes, ou bien ils feroient affez folides pour devenir comme de petites comètes qui ne pourroient plus s'arrêter dans les tourbillons.

Je ne prétens pas avoir fuffifamment expliqué toutes les chofes que je viens de dire, ou d'avoir déduit tout ce que l'on peut déduire des principes fimples d'étendue, de figure, & de mouvement dont je me fuis fervi. Je veux feulement faire voir la manière dont M. Defcartes s'eft pris pour découvrir les chofes naturelles, afin que l'on puiffe comparer fes idées & fa *méthode* avec celles des autres philofophes. Je n'ai point eu ici d'autre deffein : mais je ne crains point d'affûrer que, fi l'on veut ceffer d'admirer la vertu de l'aiman, les mouvemens réglés du flux & du reflux, le bruit du tonnerre, la génération des météores : enfin, fi l'on veut s'inftruire à fond de la Phyfique ; comme l'on ne peut mieux faire que de lire & de méditer fes ouvrages, l'on ne fauroit rien faire fi l'on ne fuit fa *méthode*, je veux dire fi l'on ne raifonne comme lui fur les idées claires, en commençant toujours par les plus fimples.

Ce n'eft pas que cet auteur foit infaillible, & je crois pouvoir démontrer qu'il s'eft trompé en

plusieurs endroits de ses ouvrages : mais il est plus avantageux à ceux qui le lisent de croire qu'il s'est trompé, que s'ils étoient persuadés que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croyoit infaillible, on le liroit sans l'examiner, on croiroit ce qu'il dit sans le savoir, on apprendroit ses sentimens comme on apprend des histoires, & l'on ne se feroit point l'esprit. Il avertit lui-même qu'en lisant ses ouvrages, on doit prendre garde s'il ne s'est point trompé, & qu'on ne doit rien croire de ce qu'il dit, que ce que l'évidence oblige d'en c oire. Car il ne ressemble pas à ces faux savans qui dominent injustement sur les esprits, qui veulent qu'on les croie sur leur parole, & qui, au lieu de rendre les hommes disciples de la vérité qui habite en eux, en ne leur proposant que des idées claires, ils les soumettent à l'autorité des payens, & ils les obligent à croire des opinions qu'ils ne peuvent comprendre par des raisons qu'ils n'entendent point.

La principale chose que l'on trouve à redire dans la manière dont M. Descartes fait naître le soleil, les étoiles, la terre, & tous les corps qui nous environnent, est qu'elle semble contraire à ce que dit l'écriture-sainte de la *création du monde*, & qu'elle porte à penser que toutes les choses se sont pu faire d'elles-mêmes, comme nous les voyons présentement : à quoi l'on peut donner plusieurs réponses.

La première, que ceux qui disent que Descartes est contraire à Moïse n'ont peut-être pas tant examiné l'écriture-sainte & Descartes, que ceux qui ont fait voir par leurs écrits publics que la création du monde s'accommode parfaitement avec les sentimens de ce philosophe.

Mais la principale est que Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu-à-peu, comme il les décrit. Car, dans le premier article de la quatrième partie de sa Philosophie, qui est que, pour trouver les vraies causes de ce qui est sur la terre, il faut retenir l'hypothèse déjà prise nonobstant qu'elle soit fausse, il dit positivement le contraire en ces termes :

« Bien que je ne veuille point qu'on se persuade que les corps qui composent ce monde visible aient jamais été produits en la façon que j'ai décrite, ainsi que j'ai ci-dessus averti, je suis néanmoins obligé de retenir encore ici la même hypothèse pour expliquer ce qui est sur la terre, afin que, si je montre, évidemment ainsi que j'espère faire, qu'on peut par ce moyen donner des raisons très-intelligibles & certaines de toutes les choses qui s'y remarquent, & qu'on ne puisse faire le semblable par aucun autre invention, nous ayons sujet de conclure que bien que le monde n'ait pas été fait au commencement en cette façon, & qu'il ait été immédiatement créé de Dieu, toutes les choses qu'il contient ne laissent pas d'être maintenant de même nature que si elles avoient été ainsi produites ».

Descartes savoit que, pour comprendre bien la nature des choses, il les falloit considérer dans leur origine & dans leur naissance : qu'il falloit toujours commencer par celles qui sont les plus simples, & aller d'abord au principe : qu'il ne falloit point se mettre en peine si Dieu avoit formé toutes choses peu-à-peu par les voies les plus simples, ou s'il les avoit établies tout d'un coup. Mais que, de quelque manière que Dieu les eût formées, pour les bien connoître, il falloit les considérer d'abord dans leurs principes, & prendre garde seulement dans la suite, si ce qu'on avoit pensé s'accordoit avec ce que Dieu avoit fait. Il savoit que les loix de la nature, par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre & dans la situation où ils subsistent, sont les mêmes que celles pour lesquelles il a pu les former & les arranger ; car il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que, si Dieu n'avoit arrangé tout d'un coup toutes choses de la manière qu'elles se feroient arrangées avec le tems, tout l'ordre des choses se renverseroit, puisque les loix de la conservation seroient contraires à celles de la première création. Si toutes les choses demeurent dans l'ordre, comme nous les voyons, c'est que les loix des mouvemens, qui les conservent dans cet ordre, eussent été capable de les y mettre ; &, si Dieu les avoit mis dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces loix du mouvement, toutes choses se renverseroient & se mettroient par la force de ses loix dans l'ordre où nous les voyons présentement.

Un homme veut découvrir la nature d'un poulet : pour cela, il ouvre tous les jours des œufs qu'il avoit mis couver, il y examine ce qui se meut & ce qui croît le premier, il voit bientôt que le cœur commence à battre & à pousser de tous côtés des canaux de sang qui sont les artères, que ce sang retourne vers le cœur par les veines, que le cerveau paroît aussi d'abord, & que les os sont les dernières parties qui se forment. Il se délivre par-là de beaucoup d'erreurs, & il tire même de ces observations plusieurs conséquences d'un très-grand usage pour la connoissance des animaux. Que peut-on trouver à redire dans la conduite de cet homme ? Peut-on dire qu'il prétende persuader que Dieu a formé le premier poulet en créant d'abord un œuf, & en lui donnant un certain degré de chaleur pour le faire éclorre, à cause qu'il tâche de découvrir la nature des poulets dans leur formation ?

Pourquoi donc accuser M. Descartes d'être contraire à l'écriture, à cause que, voulant examiner la nature des choses visibles, il en examine la formation par les loix du mouvement qui s'observent inviolablement dant toutes rencontres ? il n'a jamais douté que le monde n'ait été créé au

commencement avec autant de perfection qu'il en a, en sorte que le soleil, la terre, la lune, les étoiles ont été dès-lors, & que la terre n'a pas eu seulement en soi les semences des plantes, mais que les plantes même en ont couvert une partie, & qu'Adam & Eve n'ont pas été créés enfans, mais en âge d'hommes parfaits. La religion chrétienne, dit-il, veut que nous le croyions ainsi, & la raison naturelle nous persuade absolument cette vérité, parce que, considérant la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu toute la perfection qu'il devoit avoir. Mais, continue-t-il, comme on connoîtroit beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam & celle des arbres du paradis, si on avoit examiné comment les enfans se forment peu-à-peu dans le ventre de leur mère, & comment les plantes sortent de leurs semences, que si on avoit seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés : tout de même nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles & fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les astres, la terre, & enfin tout le monde visible auroit pu être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon, que si nous lui décrivions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été créé : &, parce que je pense avoir trouvé des principes qui sont tels, je tâcherai ici de les expliquer.

M. Descartes a pensé que Dieu avoit formé le monde tout d'un coup, mais il a cru aussi que Dieu l'avoit formé dans le même état, dans le même ordre, & dans le même arrangement de parties où il auroit été, s'il l'avoit formé peu-à-peu par les voies les plus simples. Et cette pensée est digne de la puissance & de la sagesse de Dieu : de sa puissance, puisqu'il a fait en un moment toutes choses dans leur plus grande perfection ; de sa sagesse, puisqu'il a fait connoître par-là qu'il prévoyoit parfaitement tout ce qu'il étoit nécessaire qu'il arrivât dans la matière si elle étoit agitée par les voies les plus simples ; & encore parce que l'ordre des choses n'eût pu subsister, si le monde eût été produit par des voies, c'est-à-dire, par des loix de mouvement contraires à celles par lesquelles il est conservé.

Il est ridicule de dire que Descartes a cru que le monde se soit pu former de lui-même, puisqu'il a reconnu, comme tous ceux qui suivent les lumières de la raison, qu'aucun corps ne peut même se remuer par ses propres forces ; & que toutes les loix immuables de la communication des mouvemens ne sont que des suites des volontés immuables de Dieu, qui agit sans cesse d'une même manière. Ayant prouvé qu'il n'y a que Dieu qui donne le mouvement à la matière, & que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils sont revêtus, il avoit assez prouvé aux libertins qu'ils ne pouvoient tirer aucun avantage de son systême. Au contraire, si les athées faisoient quelque réflexion sur les principes de ce philosophe, ils se trouveroient bientôt contraints de reconnoître leurs erreurs : car, s'ils peuvent soutenir, comme les payens, que la matière soit increée, ils ne peuvent pas de même soutenir qu'elle ait jamais été capable de se mouvoir par ses propres forces. Ainsi, les athées seroient au moins obligés de reconnoître le véritable moteur, s'ils ne vouloient pas reconnoître le véritable créateur. Mais la Philosophie ordinaire leur fournit assez de quoi s'aveugler & de quoi soutenir leurs erreurs : car elle leur parle de certaines vertus impresses, de certaines facultés motrices, d'une certaine nature dont ils n'ont aucune idée distincte, & qu'ils sont bien aises à cause de la corruption de leur cœur, de mettre à la place du véritable Dieu, en s'imaginant qu'il y a une autre nature que lui, qui fait toutes les merveilles que nous voyons.

Explication des principes de la Philosophie d'Aristote, laquelle sert à faire voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la règle générale, & de ses quatre élémens, & de ses qualités élémentaires.

Afin que l'on puisse faire quelque comparaison de la Philosophie de Descartes avec celles d'Aristote, il est à propos que je représente en abrégé ce que celui-ci a pensé des élémens & des corps naturels en général, ce que les plus savans croient qu'il a fait dans ces quatre livres du ciel. Car les huit livres de Physique appartiennent plutôt à la Logique, ou, si on le veut, à la Métaphysique qu'à la Physique, puisque ce ne sont que des mots vagues & généraux qui ne représentent point à l'esprit d'idée distincte & particulière. Ces quatre livres sont intitulés *du ciel*, parce que le ciel est le principal des corps simples dont il traite.

Ce philosophe commence cet ouvrage par prouver que le monde est parfait, & voici sa preuve : tous les corps ont trois dimensions, ils n'en peuvent pas avoir davantage ; car le nombre de trois comprend tout, selon les pythagoriciens : or, le monde est l'assemblage de tous les corps ; donc le monde est parfait. On pourroit, par cette plaisante preuve, démontrer aussi que le monde ne peut être plus imparfait qu'il est, puisqu'il ne peut être composé de parties qui aient moins de trois dimensions.

Dans le second chapitre, il suppose d'abord certaines vérités péripatétiques. Premièrement, que tous les corps naturels ont dans eux-mêmes

une nature, c'eſt-à-dire, une force capable de les remuer; ce qu'il ne prouve point ni ici ni ailleurs. Il aſſûre, au contraire, dans le premier chapitre du ſecond livre de Phyſique, que c'eſt une choſe ridicule de s'efforcer de le prouver; parce que, dit-il, c'eſt une choſe évidente par elle-même, & il n'y a que ceux qui ne peuvent diſcerner ce qui eſt connu de ſoi-même de ce qui ne l'eſt pas, qui s'arrêtent à prouver les choſes évidentes par celles qui ſont obſcures. Mais on a fait voir ailleurs qu'il eſt abſolument faux que les corps naturels aient dans eux-mêmes la force de ſe remuer, & que cela ne paroît évident qu'à ceux qui, comme Ariſtote, ſuivent les impreſſions de leurs ſens, & ne font aucun uſage de leur raiſon.

Il dit en ſecond lieu que tout mouvement local ſe fait en ligne ou droite ou circulaire, ou compoſée de la droite & de la circulaire : mais, s'il ne vouloit pas penſer à ce qu'il avance indiſcrétement, il devoit au moins ouvrir les yeux, & il auroit vu qu'il y a des mouvemens d'une infinité de façons différentes, qui ne ſont point compoſés du droit & du circulaire, ou en ligne ſpirale ou en cycloïde. Ou plutôt, il devoit penſer que les mouvemens compoſés des mouvemens en ligne droite peuvent être d'une infinité de façons, ſi l'on ſuppoſe que les mouvemens compoſans augmentent ou diminuent leur vîteſſe en une infinité de façons différentes, comme l'on peut voir par ce qu'on a dit auparavant. Il n'y a, dit-il, que ces deux mouvemens ſimples, le droit & le circulaire, donc tous les mouvemens ſont compoſés de ceux-là : mais il ſe trompe, le mouvement circulaire n'eſt point ſimple, on ne peut le concevoir ſans penſer à un point auquel il a rapport, & tout ce qui enferme un rapport, eſt relatif & non pas ſimple : & cela eſt ſi vrai, qu'on peut concevoir le mouvement circulaire, comme engendré de deux mouvemens, en ligne droite, dont la vîteſſe eſt inégale ſelon une certaine proportion; car un mouvement compoſé de deux autres qui ſe font en ligne droite, & qui augmentent ou qui diminuent différemment leur vîteſſe, ne peuvent être ſimples.

Il dit en troiſième lieu que tous les mouvemens ſimples ſont de trois ſortes : l'un du centre : l'autre vers le centre : le troiſième à l'entour du centre. Mais il eſt faux que le dernier ſoit ſimple, comme l'on a dejà dit. Et il eſt encore ceux faux qu'il n'y ait de mouvemens ſimples que qui vont de bas en haut & de haut en bas; car tous les mouvemens en ligne droite ſont ſimples, ſoit qu'ils s'approchent ou s'éloignent du centre, ſoit qu'ils s'approchent ou s'éloignent des poles, ou de quelqu'autre point qu'on voudra s'imaginer. Tout corps, dit-il, eſt compoſé de trois dimenſions : donc, le mouvement des mêmes corps doit avoir trois mouvemens ſimples. Quel rapport de l'un à l'autre, des mouvemens ſimples avec des dimenſions. De plus, tout corps a trois dimenſions, & nul corps n'a trois mouvemens ſimples.

En quatrième lieu, il ſuppoſe que les corps ſont ou ſimples ou compoſés, & il dit que les corps ſimples ſont ceux qui ont en eux-mêmes quelque force qui les remue, comme le feu, la terre, &c., & que les compoſés reçoivent leur mouvement de ceux qui les compoſent. Mais, en ce ſens, il n'y a point de corps ſimple, car il n'y en a point qui aient eu eux-mêmes quelque choſe qui les remue. Il n'y a point de corps compoſés, puiſque les compoſés ſuppoſent les ſimples qui ne ſont point; ainſi, il n'y auroit point de corps. Quelle imagination de définir la ſimplicité des corps par une puiſſance de ſe remuer? quelles idées diſtinctes peut-on attacher à ces mots de corps ſimples & de corps compoſés, ſi les corps ſimples ne ſont définis que par rapport à une force de ſe remuer imaginaire? mais voyons les conſéquences qu'il tire de ces principes. Le mouvement circulaire eſt un mouvement ſimple : le ciel ſe meut circulairement; donc ſon mouvement eſt ſimple. Mais le mouvement ſimple ne peut être que d'un corps ſimple, c'eſt-à-dire, d'un corps qui ſe meut par ſes propres forces : donc le ciel eſt un corps ſimple diſtingué des quatre élémens, leſquels ſe meuvent par des lignes droites. Il eſt aſſez évident que tout ce raiſonnement ne contient que des propoſitions fauſſes & abſurdes. Examinons ces autres preuves, car il en apporte beaucoup de méchantes pour prouver une choſe auſſi inutile qu'elle eſt fauſſe.

Sa ſeconde raiſon, pour prouver que le ciel eſt un corps ſimple diſtingué des quatre élémens, ſuppoſe qu'il y a deux ſortes de mouvemens, l'un naturel, & l'autre contre la nature ou violent. Il eſt aſſez évident, à tous ceux qui jugent des choſes par des idées claires, que les corps n'ayant point en eux-mêmes de force pour ſe remuer, comme l'entend Ariſtote, il n'y a point de mouvement violent, ou contre la nature, puiſqu'il eſt indifférent à tous les corps d'etre mûs ou de ne l'être pas; d'être mûs d'un côté, ou de l'être d'un autre : mais Ariſtote, qui juge des choſes par les impreſſions ſenſibles, s'imagine que les corps, qui ſe mettent toujours par les loix de la communication des mouvemens en une telle ſituation au regard des autres, s'y mettent par eux-mêmes, parce qu'ils s'y trouvent mieux, & que cela eſt plus conforme à leur nature. Voici donc le raiſonnement d'Ariſtote.

Le mouvement circulaire du ciel eſt naturel ou violent. S'il lui eſt naturel, comme on vient de dire, le ciel eſt un corps ſimple diſtingué des élémens, puiſque les élémens ne ſe meuvent point circulairement par leur mouvement

naturel. Si le mouvement circulaire eſt contre la nature du ciel, ou bien le ciel ſera quelqu'un des élémens, comme le feu, ou quelqu'autre choſe. Ce ne peut être aucun des élémens; car, ſi c'étoit le feu, par exemple, ſon mouvement naturel étant de bas en haut, il auroit deux mouvemens contraires, le circulaire & celui de haut en bas, ce qui ne ſe peut, puiſqu'un mouvement n'en peut avoir deux qui lui ſoient contraires. Si le ciel eſt quelqu'autre corps qui ne ſe meuve pas circulairement par ſa nature, il ſe remuera par ſa nature de quelqu'autre manière, ce qui ne peut être. Car, s'il ſe meut par ſa nature de bas en haut, ce ſera du feu ou de l'air, ſi, de haut en bas, ce ſera de l'eau ou de la terre: donc, &c., je ne m'arrête point à faire remarquer en particulier les abſurdités de ces raiſonnemens, je dis ſeulement en général que ce que dit ici Ariſtote, ne ſignifie rien de diſtinct, & qu'il n'y a rien de vrai, ni même de concluant. Voici ſa troiſième raiſon.

Le premier & le plus parfait de tous les mouvemens ſimples doit être le mouvement d'un corps ſimple, & même du premier & du plus parfait des corps ſimples: mais le mouvement circulaire eſt le premier & le plus parfait des mouvemens ſimples; car toute ligne circulaire eſt parfaite, & il n'y en a aucune droite qui le ſoit. Car, ſi elle eſt finie, on lui peut ajouter quelque choſe; ſi infinie, elle n'eſt point encore parfaite, puiſqu'elle n'a point de fin, & que les choſes ne ſont parfaites que lorſqu'elles ſont finies: donc, le mouvement circulaire eſt le premier & le plus parfait des mouvemens. Donc, le corps, qui ſe meut circulairement, eſt ſimple, & c'eſt le premier & le plus divin des corps ſimples. Voici ſa quatrième raiſon.

Tout mouvement eſt naturel ou ne l'eſt pas, & tout mouvement, qui n'eſt point naturel à quelque corps, eſt naturel à quelqu'autre. Nous voyons que les mouvemens de haut en bas & de bas en haut, qui ne ſont point naturels à quelques corps, ſont naturels à d'autres; car le feu ne deſcend point naturellement; mais la terre deſcend naturellement. Or, le mouvement circulaire n'eſt point naturel aux quatre élémens: il faut donc qu'il y ait un corps ſimple, auquel ce mouvement ſoit naturel. Donc, le ciel, qui ſe meut circulairement, eſt un corps ſimple diſtingué des quatre élémens.

Enfin, le mouvement circulaire eſt naturel ou violent à quelque corps: s'il eſt naturel, il eſt évident que ce corps doit être des ſimples & des plus parfaits: s'il n'eſt point naturel, c'eſt une choſe bien étrange que ce mouvement dure toujours; puiſque nous voyons que tous les mouvemens, qui ne ſont point naturels, ne durent que fort peu. Il faut donc croire, après toutes ces raiſons, qu'il y a quelqu'autre corps ſéparé de tous ceux qui nous environnent, dont la nature eſt d'autant plus parfaite, qu'il eſt plus éloigné de nous. Voilà comme raiſonne Ariſtote, & je défie le plus intelligent de ſes interprètes de donner des idées diſtinctes des termes dont il ſe ſert, & de faire voir qu'il commence par les choſes les plus ſimples, avant que de parler des plus compoſées, comme tout philoſophe y eſt obligé, ſelon les règles que nous venons d'établir.

Si je ne craignois point de fatiguer le lecteur, je traduirois encore quelque chapitre d'Ariſtote. Mais, outre qu'on ne prend guères plaiſir à le lire en françois, (c'eſt-à-dire, lorſqu'on l'entend) j'ai fait aſſez voir, par le peu que j'ai expoſé, que ſa manière de philoſopher eſt entièrement inutile pour la recherche de la vérité. Car, puiſqu'il dit lui-même, dans le cinquième chapitre de ce livre, que ceux qui ſe trompent d'abord en quelque choſe, ſe trompent dix mille fois davantage, s'ils avancent beaucoup, ayant fait voir qu'il ne ſait ce qu'il dit dans les deux premiers chapitres de ſon livre, & qu'il s'y trompe en toutes manières: on doit croire qu'il n'y a pas de ſûreté à ſe rendre à ſon autorité, ſans examiner ſes raiſons. Mais, afin qu'on en ſoit encore plus perſuadé, je vas faire voir qu'il n'y a point de chapitre dans ce premier livre, où il n'y ait quelqu'impertinence.

Dans le troiſième chapitre, il dit que les cieux ſont incorruptibles, & incapables d'aucune altération, il en apporte pluſieurs preuves aſſez badines, comme que c'eſt la demeure des dieux immortels, & que l'on n'y a jamais remarqué de changement. Ces preuves ſeroient aſſez bonnes, s'il diſoit que quelqu'un en fût revenu, ou qu'il eût été aſſez proche des corps céleſtes, pour en remarquer les changemens: mais je ne ſai même ſi à préſent l'on ſe rendroit à ſon autorité, à cauſe que les lunettes d'approche nous apprennent le contraire.

Dans le quatrième chapitre, il prouve aſſez au long que le mouvement circulaire n'a point de contraire. Mais on voit aſſez que le mouvement d'orient en occident eſt contraire à celui qui ſe fait d'occident en orient.

Dans le cinquième chapitre, il prouve mal que les corps ne ſont point infinis, parce qu'il tire ſa preuve des mouvemens des corps ſimples. Car, qui empêche qu'au-deſſus de ſon premier mobile, il n'y ait encore quelqu'étendue qui ſoit ſans mouvement?

Dans le ſixième, il s'amuſe inutilement à prouver que les élémens ne ſont point infinis. Car, qui en peut douter, lorſqu'on ſuppoſe, comme lui, qu'ils ſont compris dans le ciel qui les environne. Mais il ſe rend ridicule, lorſqu'il s'aviſe de le prouver par leur peſanteur & par leur légéreté. Si les élémens étoient infinis, dit-il, il y auroit une peſanteur & une légéreté infinie, cela ne peut-être. Donc, &c. Ceux qui veulent ſavoir

plus au long sa preuve, la liront, s'il leur plaît, dans la source.

Dans le septième, il continue de prouver que les corps ne sont pas infinis, & sa première preuve suppose qu'il est nécessaire que tout corps soit en mouvement, ce qu'il ne prouve point, & ce qui ne se peut prouver.

Dans le huitième, il prétend qu'il n'y a point plusieurs mondes de même espèce, par cette plaisante raison, que, s'il y avoit une autre terre que celle que nous habitons, comme la terre est pesante par sa nature, cette terre devroit tomber sur la nôtre, parce que la nôtre est le centre où doivent tomber tous les corps pesans. Il a appris cela de ses sens.

Dans le neuvième, il prouve qu'il n'est pas même possible qu'il y ait plusieurs mondes, parce que, s'il y avoit quelque corps au-dessus du ciel, il seroit simple ou composé, ou dans un état naturel ou violent, ce qui ne peut être par des raisons qu'il tire des trois espèces de mouvement dont il a déjà été parlé.

Il assûre dans le dixième que le monde est éternel, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé d'être, & qu'il dure toujours, puisque nous voyons que tout ce qui se fait se corrompt avec le tems. Il a appris ceci de ses sens. Mais qui lui a appris que le monde durera toujours?

Il emploie l'onzième chapitre à expliquer ce que l'on entend par incorruptible; comme si l'équivoque étoit fort à craindre, & qu'il dût faire un grand usage de son explication. Mais ce terme incorruptible est si clair par lui-même, qu'Aristote ne se met point en peine d'expliquer en quel sens il le faut prendre, ni en quel sens il le prend. Il auroit été plus à propos qu'il eût défini une infinité de termes dont il se sert, qui ne réveillent que des idées sensibles; car on auroit peut-être appris quelque chose en lisant ses ouvrages.

Enfin, dans le dernier chapitre de ce premier livre du ciel, il prouve que le monde est incorruptible, & qu'il ne se peut pas faire qu'il ait commencé, & qu'il dure éternellement, parce que, dit-il, toutes choses subsistent durant un tems fini ou infini; mais ce qui n'est infini qu'en un sens n'est ni fini ni infini. Donc, rien ne peut subsister en cette manière.

Voilà de quelle manière raisonne le prince des philosophes & le génie de la nature, lequel, au lieu de faire connoître, par des idées claires & distinctes, la véritable cause des choses, établit une Philosophie payenne sur les idées fausses & confuses des sens, ou trop générales pour être utiles à la recherche de la vérité.

Je ne reprends pas ici Aristote de ce qu'il n'a pas su que le monde a été créé dans le tems, & que Dieu l'a fait ainsi pour faire connoître sa puissance & la dépendance des créatures: & qu'il ne le détruira jamais, afin que l'on sache aussi qu'il est immuable & qu'il ne se repent jamais de ses ouvrages. Mais je crois pouvoir le reprendre de ce qu'il prouve, par des raisons qui n'ont aucune force, que le monde est de toute éternité. S'il est quelquefois excusable dans les sentimens qu'il soutient, il n'est presque jamais excusable dans les raisons qu'il apporte, lorsqu'il traite des choses qui enferment quelque difficulté. On en est peut-être déjà persuadé par les choses que je viens de dire, quoique je n'aie pas rapporté toutes les erreurs que j'ai rencontrées dans le livre dont je les ai extraites, & que j'aie tâché de le faire parler plus clairement qu'il n'a de coutume.

Mais, afin que l'on soit pleinement convaincu que le génie de la nature n'en découvrira jamais aux hommes les secrets ni les ressorts, il est à propos que je fasse voir que les principes sur lesquels ce philosophe raisonne pour expliquer les effets naturels n'ont aucune solidité.

Il est évident qu'on ne peut rien connoître dans la Physique, si l'on ne commence par les corps les plus simples, c'est-à-dire, par les élémens, car les elémens sont les corps dans lesquels tous les autres se résolvent, parce qu'ils sont contenus en eux ou actuellement ou en puissance, c'est ainsi qu'Aristote les définit. Mais on ne trouvera point dans les ouvrages d'Aristote, qu'il ait expliqué par une idée distincte ces corps simples dans lesquels les autres se résolvent; &, par conséquent ses élémens, n'étant point clairement connus, il est impossible de découvrir la nature des corps qui en sont composés.

Aristote dit bien qu'il y a quatre élémens, le feu, l'air, l'eau & la terre: mais il n'en fait point clairement connoître la nature, il n'en donne point d'idée distincte, il ne veut pas même que ces élémens soient le feu, l'air, l'eau, & la terre que nous voyons; car, enfin, si cela étoit, nous en aurions au moins une connoissance sensible. Il est vrai qu'en plusieurs endroits de ses ouvrages, il tâche de les expliquer par les qualités de chaleur & de froideur, d'humidité & de sécheresse, de pesanteur & de légéreté; mais cette matière est si impertinente & si ridicule, qu'on ne peut concevoir comment tant de savans s'en sont contentés. C'est ce que je vais faire voir.

Aristote prétend, dans son livre du ciel, que la terre est au centre du monde, & que tous les corps qu'il lui plaît d'appeller *simples*, parce qu'il suppose qu'ils se meuvent par leur nature, doivent se remuer par des mouvemens simples. Qu'outre le mouvement circulaire qu'il prétend être simple, & par lequel il prouve que le ciel, qu'il suppose se mouvoir circulairement, est un corps simple, il n'y en a que deux qui soient simples; l'un de haut en bas, ou de la circonférence vers le centre; l'autre de bas en haut ou du centre vers la circonférence: que ces mou-

vemens simples conviennent à des corps simples, &, par conséquent, que la terre & le feu sont des corps simples, dont l'un est tout-à-fait pesant, & l'autre tout-à-fait léger. Mais, parce que la pesanteur & la légéreté peuvent convenir à un corps, ou tout-à-fait en partie, il conclut qu'il y a encore deux élémens ou deux corps simples, dont l'un est léger en partie, & l'autre pesant en partie, ou, selon quelque chose, savoir l'eau & l'air. Voilà comme il prouve qu'il y a quatre élémens, & qu'il n'y en a pas davantage.

Il est évident à ceux qui examinent les opinions des hommes par leur propre raison que toutes ces propositions sont fausses, ou, pour le moins, il est évident qu'elles ne peuvent passer pour des principes clairs & incontestables, dont on ait des idées très-claires & très-distinctes, & qui puissent servir de fondement à la Physique. Il est évident qu'il n'y a rien de plus absurde que de vouloir établir le nombre des élémens par des qualités imaginaires de pesanteur & de légéreté, en disant, sans aucune preuve, qu'il y a des corps qui sont pesans, & d'autres qui sont légers par leur nature. Car, s'il n'y a qu'à parler sans preuve, on pourra dire que tous les corps sont pesans par leur nature, & qu'ils font tous leurs efforts pour s'approcher du centre du monde, comme du lieu de leur repos: & l'on pourra soutenir, au contraire, que tous les corps sont légers par leur nature, & qu'ils tendent tous à se rendre dans le ciel comme dans le lieu de leur plus grande perfection. Car, si l'on objecte à celui qui dira que tous les corps sont pesans, que l'air & le feu sont légers, il n'aura qu'à répondre que le feu & l'air ne sont point légers, mais qu'ils sont moins pesans que l'eau & la terre, & que c'est à cause de cela qu'ils semblent légers: par la même raison qu'un morceau de bois semble léger dans l'eau, non qu'il soit léger de lui-même, puisqu'il tombe en bas lorsqu'il est dans l'air, mais à cause que l'eau, qui est plus pesante, prend le dessous & le fait monter.

Si l'on objecte, au contraire, à celui à qui il plaira de soutenir que tous les corps sont légers par leur nature, que la terre & l'eau sont pesantes, il répondra de même que ces corps semblent pesans à cause qu'ils ne sont pas si légers que les autres qui les environnent. Que du bois, par exemple, semble pesant, lorsqu'il est dans l'air, non qu'il soit pesant, puisqu'il monte lorsqu'il est dans l'eau, mais parce qu'il n'est pas si léger que l'air. Il est donc ridicule de supposer, comme des principes incontestables, que les corps sont légers ou pesans par leur nature: & il est, au contraire, évident que tout corps n'a point en lui-même la force de se remuer, & qu'il lui est indifférent d'être mû de haut en bas, ou de bas en haut, d'orient en occident, ou d'occident en orient, du pole méridional au septentrional, ou de quelqu'autre manière qu'on le voudra concevoir.

Mais accordons à Aristote qu'il y a quatre élémens tels qu'il le souhaite, dont il y en a deux pesans & deux autres de légers par leur nature, savoir, le feu, l'air, l'eau, & la terre. Quelle conséquence en pourra-t-on tirer pour la connoissance de la nature? Ces quatre élemens ne sont point le feu, l'air, l'eau, & la terre que nous voyons, c'est toute autre chose. Nous ne les connoissons point par les sens, & encore moins par la raison, car nous n'en avons aucune idée distincte. Je veux que nous sachions que tous les corps naturels en sont composés, puisqu'Aristote l'a dit; mais la nature de ces corps composés nous est inconnue, & nous ne les pouvons connoître qu'en connoissant les quatre élémens ou les corps simples qui les composent; car on ne connoît le composé que par le simple.

Le feu, dit Aristote, est léger par sa nature, le mouvement de bas en haut est un mouvement simple, le feu est donc un corps simple, puisque le mouvement doit être proportionné au mobile. Les corps naturels sont composés des corps simples: donc, il y a du feu dans tous les corps naturels: mais un feu qui n'est pas semblable à celui que nous voyons; car le feu n'est souvent qu'en puissance dans les corps qui en sont composés. Qu'est-ce que ces discours péripatétiques nous apprennent; qu'il y a du feu dans tous les corps soit actuel, soit potentiel, c'est-à-dire, que tous les corps sont composés de quelque chose qu'on ne voit point, & dont on ne connoît point la nature. Nous voilà donc fort avancés.

Mais, si Aristote ne nous fait point connoître la nature du feu & des autres élémens dont tous les corps sont composés, on pourroit peut-être s'imaginer qu'il nous en découvre au moins les qualités & les principales propriétés. Il faut encore examiner ce qu'il en dit.

Il nous déclare qu'il y a quatre qualités principales qui appartiennent au toucher, la chaleur, la froideur, l'humidité & la sécheresse, desquelles toutes les autres sont composées, & il distribue en cette sorte ces qualités premières au quatre élémens. Il donne au feu la chaleur & la sécheresse, à l'air la chaleur & l'humidité, à l'eau la froideur & l'humidité, & à la terre la froideur & la sécheresse. Il assure que la chaleur & la froideur sont des qualités actives, comme la sécheresse & l'humidité des qualités passives. Il définit la chaleur, ce qui assemble les choses de même genre; la froideur, ce qui assemble toutes choses, soit de même, soit de différent genre; l'humide, ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères, & le sec, ce qui

ſe contient facilement dans ſes propres bornes, & ne s'accommode pas facilement aux bornes des corps qui l'environnent.

Ainſi, ſelon Ariſtote, le feu eſt un élément chaud & ſec, c'eſt donc un élément qui aſſemble les choſes de même nature, & qui ſe contient facilement dans ſes propres bornes, & difficilement dans des bornes étrangères. L'air eſt un élément chaud & humide, c'eſt donc un élément qui aſſemble les choſes de même genre, & qui ne ſe contient pas facilement dans ſes propres bornes, mais dans des bornes étrangères. L'eau eſt un élément froid & humide, c'eſt donc un élément qui raſſemble les choſes de même & de différente nature, & qui ne ſe contient pas facilement dans ſes propres bornes, mais dans des bornes étrangères. Et enfin, la terre eſt froide & sèche, c'eſt donc un élément qui raſſemble les choſes de même & de différente nature, qui ſe contient facilement dans ſes propres bornes, & qui ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères.

Voilà les élémens expliqués ſelon le ſentiment d'Ariſtote, & parce que, ſelon ce philoſophe, les élémens ſont les corps ſimples dont tous les autres ſont compoſés, & leurs qualités des qualités ſimples dont toutes les autres ſont compoſées : la connoiſſance de ces élémens & de leurs qualités doit être très-claire & très-diſtincte, puiſque toute la Phyſique, c'eſt-à-dire, la connoiſſance des corps ſenſibles, qui en ſont compoſés, en doit être déduite.

Voyons donc ce qui peut manquer à ces principes. Ariſtote n'attache point d'idée diſtincte au mot de qualité. Il eſt vrai que, dans le huitieme chapitre des Catégories, il définit la qualité, ce qui fait que les choſes ſont appellées telles, mais ce n'eſt pas tout-à-fait ce qu'on demande. On ne ſait ſi par qualité il entend un être réel diſtingué de la matière, ou ſeulement la modification de la matière; il ſemble quelquefois qu'il l'entende en un ſens, & quelquefois en un autre. De plus, les définitions qu'il donne des quatre premières qualités, la chaleur, la froideur, l'humidité & la ſéchereſſe ſont toutes fauſſes, ou inutiles. La chaleur, dit-il, c'eſt ce qui aſſemble les choſes de même nature.

Premièrement, on ne voit pas que cette définition explique parfaitement la nature de la chaleur, quand même il ſeroit vrai que la chaleur aſſembleroit toujours les choſes de même nature.

Secondement, il eſt faux que la chaleur aſſemble les choſes de même nature. La chaleur n'aſſemble point les parties de l'eau, elle les diſſipe plutôt en vapeur. Elle n'aſſemble point les parties du vin, ni celles de toute autre liqueur ou corps fluide qu'il vous plaira, même celles du vif argent. Elle réſout, au contraire, & elle ſépare tous les corps ſolides & fluides de même & de différente nature; &, s'il y en a quelques-uns dont le feu ne puiſſe diſſiper les parties, ce n'eſt point qu'elles ſoient de même nature, mais c'eſt qu'elles ſont trop groſſes & trop ſolides pour être enlevées par le mouvement des parties du feu.

En troiſième lieu, la chaleur, ſelon la vérité, ne peut aſſembler ni diſſiper les parties d'aucun corps de même ou de différente nature. Car, pour aſſembler, pour ſéparer, pour diſſiper les parties de quelque corps, il faut les remuer. Or, la chaleur ne peut rien remuer, au moins il n'eſt pas évident que la chaleur puiſſe remuer les corps, quoique l'on y penſe avec toute l'attention poſſible. On voit bien que le feu remue & ſépare les parties des corps qui lui ſont expoſés, il eſt vrai, mais ce n'eſt peut-être point par ſa chaleur, car il n'eſt pas même évident qu'il en ait. C'eſt plutôt par l'action de ſes parties qui ſont viſiblement dans un mouvement continuel. Il eſt évident que les parties du feu, venant à heurter contre quelque corps, lui doivent communiquer une partie de leur mouvement : ſoit qu'il y ait de la chaleur dans le feu, ſoit qu'il n'y en ait point. Si les parties de ce corps ſont peu ſolides, le feu les doit diſſiper; ſi elles ſont fort ſolides & fort groſſières, le feu ne peut que les remuer, & les faire gliſſer les unes ſur les autres : enfin, ſi elles ſont mêlées de ſubtiles & de groſſières, le feu ne doit diſſiper que celles qu'il peut pouſſer aſſez fort, pour les ſéparer entièrement des autres. Ainſi, le feu ne peut que ſéparer, &, s'il aſſemble, ce n'eſt que par accident. Mais Ariſtote prétend tout le contraire. Séparer, dit-il, que quelques-uns attribuent au feu, n'eſt que raſſembler les choſes qui ſont de même genre; car ce n'eſt que par accident que le feu enlève les choſes de différent genre.

Si Ariſtote avoit d'abord diſtingué le ſentiment de chaleur d'avec le mouvement des petites parties, dont ſont compoſés les corps qu'on appelle *chauds*, & qu'il eût enſuite défini la chaleur priſe pour le mouvement des parties, en diſant que la chaleur eſt ce qui agite & qui ſépare les parties inviſibles dont les corps viſibles ſont compoſés, il auroit donné une définition aſſez ſupportable de la chaleur : mais on n'en ſeroit pas encore aſſez content, parce qu'elle ne feroit point connoître préciſément la nature des mouvemens des corps chauds.

Ariſtote définit la froideur, ce qui aſſemble les corps de même ou de différente nature. Cette définition ne vaut encore rien, car il eſt faux que la froideur aſſemble les corps. Pour les aſſembler, il faut les remuer; mais, ſi l'on interroge ſa raiſon, il eſt évident que le froid ne peut rien remuer. Car, par la froideur, on entend, ou ce que l'on ſent quand on a froid, ou ce qui cauſe le ſentiment de froideur : or il eſt évident que le ſentiment de froideur ne peut rien

remuer, puisqu'il ne peut rien pousser. Pour ce qui cause le sentiment, on ne peut douter, lorsqu'on examine les choses par la raison, que ce n'est que le repos ou la cessation du mouvement. Ainsi, la froideur dans les corps n'étant que la cessation de cette sorte de mouvement qui accompagne la chaleur, il est évident que, si la chaleur sépare, la froideur ne sépare pas. Ainsi, la froideur n'assemble ni les choses de même ni de différente nature; car ce qui ne peut rien pousser, ne peut rien assembler; en un mot, comme elle ne fait rien, elle ne sépare rien.

Aristote jugeant des choses par les sens, s'imagine que la froideur est aussi positive que la chaleur, parce que les sentimens de chaleur & de froideur sont l'un & l'autre réels & positifs. Et il pense que ces deux qualités sont actives, & l'humidité & la sécheresse passives; car, en effet, en suivant les impressions des sens, on a raison de croire que le froid est une qualité fort active, puisque l'eau froide congèle, rassemble & durcit en un moment l'or & le plomb fondus, après qu'on les a versés d'un creuset sur quelque peu d'eau, quoique la chaleur de ces métaux soit encore assez grande pour séparer les parties des corps qu'ils touchent.

Il est évident, par les choses que l'on a dites des erreurs des sens dans le premier livre, que, si l'on ne s'appuie que sur les sens pour juger des qualités des corps sensibles, il est impossible qu'on découvre quelque chose de certain & d'incontestable, qui puisse servir de principe pour avancer dans la connoissance de la nature. Car on ne peut pas seulement découvrir par cette voie quelles sont les choses qui sont chaudes, & quelles sont celles qui sont froides. De plusieurs personnes qui touchent à de l'eau un peu tiède, les uns la trouvent chaude, & les autres froide; ceux qui ont chaud la trouvent froide, & ceux qui ont froid la trouvent chaude. Et, si l'on suppose que les poissons soient capables de sentiment, il y a toutes les apparences qu'ils la trouvent encore chaude, lorsque tous les hommes la trouvent froide. C'est la même chose de l'air; il semble chaud ou froid, selon les différentes dispositions du corps de ceux qui y sont exposés. Aristote prétend qu'il est chaud, mais je ne pense pas que ceux qui habitent vers le nord soient de son sentiment, puisque plusieurs habiles gens, dont le climat n'est pas moins chaud que celui de la Grèce, ont soutenu qu'il est froid. Mais cette question, qui a toujours été considérable dans l'école, ne se résoudra jamais tant que l'on n'attachera point d'idée distincte au mot de *chaleur*.

Les définitions qu'Aristote donne de la chaleur & de la froideur, ne peuvent aussi en fixer l'idée. L'air, par exemple, & l'eau même, si chaude & si brûlante qu'elle soit, rassemblent les parties du plomb fondu avec celles de quelqu'autre métal que ce soit: l'air rassemble toutes les graisses jointes aux résines, & à tous les autres corps solides qu'on voudra. Et il faudroit être bien péripatéticien pour s'aviser d'exposer à l'air du mastic, par exemple, pour séparer la cendre d'avec la poix, ou quelques autres corps composés pour les décomposer. L'air n'est donc pas chaud selon la définition que donne Aristote de la chaleur. L'air sépare les liqueurs des corps qui en sont imbibés, il sèche, par exemple, la boue & des linges étendus, quoiqu'Aristote le fasse humide, l'air est donc chaud selon cette même définition. On ne peut donc déterminer par cette définition, si l'air est chaud ou s'il n'est pas chaud. On peut bien assûrer que l'air est chaud au regard de la boue, puisqu'il sépare l'eau de la terre qui lui est jointe. Mais faudra-t-il expérimenter tout ce que l'air peut faire à tous les corps, pour savoir s'il y a de la chaleur dans l'air que nous respirons: si cela est, on n'en saura jamais rien. De sorte que le plus court est de ne point philosopher sur l'air que nous respirons; mais sur un certain air pur & élémentaire qui ne se trouve point ici-bas; & assûrer positivement, comme Aristote, qu'il est chaud, sans preuve, ni même sans savoir distinctement ce qu'on entend & par ce feu & par sa chaleur. Car c'est ainsi qu'on donnera des principes que l'on ne pourra pas facilement renverser, non à cause de leur évidence & de leur solidité, mais parce qu'ils sont obscurs, & semblables aux spectres & aux phantômes qu'on ne peut blesser, parce qu'ils n'ont point de corps.

Je ne m'arrête point aux définitions de l'humidité & de la sécheresse, parce qu'il est assez évident qu'elles n'en expliquent point la nature: car, selon les définitions qu'Aristote en donne, le feu n'est point sec, puisqu'il ne se contient pas facilement dans ses propres bornes; & la glace n'est point humide, puisqu'elle se contient dans ses propres bornes, & qu'elle ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères. Il est vrai que la glace n'est point humide, si par humide l'on entend fluide: mais si on l'entend ainsi, il faut dire que la flamme est fort humide, aussi bien que l'or & le plomb fondus. Il est vrai encore que la glace est humide, si par humide l'on entend ce qui s'attache facilement aux choses qui en sont touchées: mais en ce sens la poix, la graisse & l'huile sont beaucoup plus humides que l'eau, puisqu'ils s'attachent plus fortement que l'eau. En ce sens, le vif-argent est humide, puisqu'il s'attache aux métaux, & l'eau même n'est point parfaitement humide, puisqu'elle ne s'attache point à la plupart des métaux. Il ne faut donc point recourir au témoignage des sens pour défendre les sentimens d'Aristote.

Mais n'examinons point davantage les merveilleuses définitions que ce philosophe nous a donné des quatre qualités élémentaires: & sup-

posons aussi que ce que les sens nous apprennent de ces qualités est incontestable. Excitons encore notre foi, & croyons que toutes ces définitions sont très-justes. Voyons seulement s'il est vrai que toutes les qualités des corps sensibles sont composées de ces qualités élémentaires. Aristote le prétend, & il doit le prétendre, puisqu'il regarde ces quatre premières qualités, comme les principes des choses qu'il veut nous expliquer dans ses livres de Physique.

Il nous apprend donc que les couleurs s'engendrent du mélange des quatre qualités élémentaires; que le blanc se fait lorsque l'humidité surmonte la chaleur, comme les cheveux dans les vieillards qui blanchissent; le noir lorsque l'humidité se sèche, comme dans les murs de citernes, & toutes les autres couleurs par de semblables mélanges. Que les odeurs & les saveurs se font aussi par le différent mélange du sec & de l'humide, causé par la chaleur & par la froideur; que la pesanteur même & la légéreté en dépendent; en un mot il est nécessaire, selon Aristote, que toutes les sensibles soient produites par les deux qualités actives, la chaleur & la froideur, & soient composées des deux passives, l'humidité & de la sécheresse, afin qu'il y ait quelque connexion vraisemblable entre ses principes & les conséquences qu'il en déduit.

Cependant il est encore plus difficile de se persuader de toutes ces choses que de toutes celles qu'on a rapportées jusqu'ici d'Aristote, quoique l'on ait la meilleure intention du monde. On a de la peine à croire que la terre & les autres élémens ne seroient point colorés, ni par conséquent visibles, s'ils étoient dans leur pureté & dans leur simplicité naturelle sans mélange des qualités élémentaires, quoique les habiles commentateurs de ce Philosophe nous en assurent. On a de la peine à comprendre ce que veut dire Aristote, lorsqu'il assure que la blancheur des cheveux est produite par l'humidité, à cause que l'humidité des vieillards est plus forte que leur chaleur, quoique pour tâcher de s'eclaircir de sa pensée, on mette la définition à la place du défini : car il semble que ce soit un galimathias incompréhensible de dire que les cheveux blanchissent aux vieillards, à cause que ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans les bornes étrangeres, surmonte ce qui assemble les choses de même nature. On a de la peine à croire que la saveur soit bien expliquée, lorsqu'il assure qu'elle consiste dans un mélange de la sécheresse, de l'humidité & de la chaleur, principalement lorsqu'on substitue à la place de ces mots les définitions qu'Aristote leur donne, comme il seroit utile de le faire si ces définitions étoient bonnes; & peut-être même qu'on ne pourroit s'empêcher de rire, si, au lieu des définitions de la faim & de la soif que donne Aristote, en disant que la faim est le desir du chaud & du sec, & la soif le desir du froid & de l'humide, on substituoit les définitions de ces mots. En définissant la faim, le desir de ce qui assemble les choses de même nature, & de ce qui se contient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dans des bornes étrangeres; & en disant que la soif est le desir de ce qui assemble les choses de même & de différente nature, & de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes étrangeres.

Certainement c'est une regle fort utile pour reconnoître si l'on a bien défini les termes, & pour ne se point tromper dans ses raisonnemens, de mettre souvent la définition à la place du défini : car on reconnoît par-là si les termes sont équivoques, & les mesures des rapports fausses ou imparfaites, ou si l'on raisonne conséquemment. Cela étant, que peut-on dire des raisonnemens d'Aristote, qui deviennent un galimathias impertinent & ridicule, lorsqu'on se sert de cette regle? Et que doit-on dire aussi de tous ceux qui ne raisonnent que sur les idées fausses & confuses des sens, puisque cette regle qui conserve la lumiere & l'évidence dans tous les raisonnemens justes & solides, n'apporte que la confusion dans leur discours.

Ce n'est pas une chose possible que d'exposer la bizarrerie & l'extravagance des explications que donne Aristote sur toute sorte de matieres. Lorsque les sujets qu'il traite sont simples & faciles, ses erreurs sont simples, & il est assez facile de les découvrir; mais lorsqu'il prétend expliquer des choses composées & qui dépendent de plusieurs causes, ces erreurs sont pour le moins autant composées que les sujets qu'il traite, & il est impossible de les développer toutes pour les exposer aux autres.

Ce grand génie que l'on prétend avoir si bien réussi dans les regles qu'il a données pour bien définir, ne sait pas seulement quelles sont les choses qui peuvent être définies, parce que ne mettant point de distinction entre une connoissance claire & distincte, & une connoissance sensible, il s'imagine pouvoir connoître & expliquer aux autres des choses, dont il n'a pas seulement d'idée distincte. Les définitions doivent expliquer la nature des choses, & les termes qui les composent doivent réveiller dans l'esprit des idées distinctes & particulières; mais il est impossible de définir de cette sorte les qualités sensibles de chaleur, de froideur, de couleur, de saveur, &c. lorsque l'on confond la cause avec l'effet, le mouvement des corps avec la sensation qui l'accompagne, parce que les sensations étant des modifications de l'ame, lesquelles on ne connoît point par des idées claires & distinctes, mais seulement par conscience, ainsi que j'ai expliqué dans le troisieme livre, il est impossible d'attacher à des mots des idées que l'on n'a point.

Comme l'on a des idées distinctes d'un cercle, d'un quarré, d'un triangle, & qu'ainsi l'on en con-

noît distinctement la nature, l'on en peut donner de bonnes définitions; on peut même déduire des idées que l'on a de ces figures, toutes leurs propriétés & les expliquer aux autres par des termes auxquels on attache ces idées. Mais on ne peut définir la chaleur ni la froideur entant que qualités sensibles, car on ne les connoît point distinctement, on ne les connoît point par idée, mais par conscience ou par un sentiment confus.

On ne doit point aussi définir la chaleur qui est hors de nous par quelques effets; car si l'on substitue la définition qu'on lui donnera à sa place, on verra bien que cette définition ne sera propre qu'à nous jetter dans l'erreur. Si par exemple on définit la chaleur ce qui assemble les choses de même genre sans rien dire davantage, on pourra, en suivant cette définition, prendre pour de la chaleur, des choses qui n'y ont aucun rapport. On pourra dire que l'aiman assemble la limure de fer & la sépare de celle de l'argent, parce qu'il est chaud; qu'un pigeon mange le chenevi & laisse l'autre grain, parce qu'un pigeon est chaud; qu'un avare sépare ses louis d'or d'avec son argent, parce qu'il est chaud. Enfin, il n'y a point d'extravagance où cette définition n'engageroit, si l'on étoit assez stupide pour la suivre. Cette définition n'explique donc point la nature de la chaleur, & l'on ne peut s'en servir pour en déduire toutes les propriétés, puisque si l'on s'arrête précisément à ses termes, on conclud des impertinences, & que si l'on la met à la place du défini, l'on tombe dans le galimathias.

Cependant si l'on a soin de distinguer la chaleur de ce qui la cause, quoique l'on ne puisse pas la définir, puisqu'elle est une modification de l'ame dont on n'a point d'idée, on peut en définir la cause, puisqu'on a une idée distincte du mouvement. Mais il faut prendre garde que la chaleur prise pour un tel mouvement, ne cause pas toujours le sentiment de chaleur en nous, car l'eau par exemple est chaude, puisque ses parties sont fluides & en mouvement, qu'apparemment les poissons la trouvent chaude, & qu'elle est au moins plus chaude que la glace dont les parties sont plus en repos; mais elle est froide par rapport à nous, parce qu'elle à moins de mouvement que les parties de notre corps, car ce qui a moins de mouvement qu'un autre est en quelque manière en repos à son égard. Ainsi il ne faut pas définir la cause de la chaleur ou le mouvement, par rapport à celui des fibres de notre corps, mais absolument & en lui-même, & alors les définitions qu'on en donnera pourront servir pour en faire connoître la nature & les propriétés.

Je ne me crois pas obligé d'examiner davantage la Philosophie d'Aristote, & de démêler les erreurs extrêmement confuses & embarrassées de cet auteur. J'ai, ce me semble, fait voir qu'il ne prouve point les quatre élémens, & qu'il les définit mal; que ses qualités élémentaires ne sont point telles qu'il le prétend, qu'il n'en connoît point la nature, & que toutes les qualités secondes n'en sont point composées: & enfin, qu'encore qu'on lui accordât que tous les corps fussent composés des quatre élémens, comme les qualités secondes des premières, tout son système seroit inutile à la recherche de la vérité, puisque ses idées ne sont point assez claires pour être reçues comme des principes incontestables, & pour conserver toujours l'évidence dans nos connoissances.

Si l'on ne croit pas que j'aie exposé les véritables opinions d'Aristote, on peut s'en éclaircir dans les livres qu'il a faits du ciel & de la génération & corruption: car c'est de-là que j'ai pris presque tout ce que j'en ai dit. Je n'ai rien voulu rapporter de ces huit livres de Physique, parce qu'il y a quelques habiles gens qui prétendent que ce n'est qu'une Logique, & il y a bien de l'apparence, puisque l'on n'y trouve que des mots vagues & indéterminés.

Comme Aristote se contredit souvent, & que l'on peut appuyer presque toutes sortes de sentimens par quelques passages tirés de lui, je ne doute point que l'on ne puisse prouver par Aristote même quelques sentimens contraires à ceux que je lui ai attribués; mais je n'en suis pas garant. Il suffit que j'aie les livres que je viens de citer pour preuve de ce que j'ai dit. Et même, je ne me mets guères en peine de discuter si ces livres sont d'Aristote ou non, je le prends tel qu'il est, & qu'on le reçoit ordinairement: car on ne doit pas se mettre fort en peine de savoir la généalogie véritable des choses dont on n'a pas grande estime.

Avis généraux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la vérité & dans le choix des sciences.

Afin qu'on ne dise pas que nous ne faisons que détruire sans rien établir de certain & d'incontestable dans cet ouvrage, il est à propos que j'expose ici, en peu de mots, l'ordre que l'on doit garder dans ses études, pour ne se point tromper; & que je marque même quelques vérités & quelques sciences très-nécessaires qui ont déjà été démontrées par d'autres personnes, & dans lesquelles il se rencontre une évidence, telle qu'on ne peut s'empêcher d'y consentir sans souffrir les reproches secrets de sa raison. Je n'expliquerai pas ces vérités & ces sciences fort au long, c'est une chose déjà faite, & je ne prétends pas faire imprimer de nouveau les ouvrages des autres, mais je renvoierai à ceux qui les ont composés, & je montrerai seulement l'ordre que l'on doit tenir dans l'étude qu'on en voudra faire, pour

pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions.

La première de toutes nos connoissances est l'existence de notre ame, toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables : car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actuellement, est actuellement quelque chose. Mais, s'il est facile de connoître l'existence de son ame, il n'est pas également facile d'en connoître l'essence & la nature. Si l'on veut savoir ce qu'elle est, il faut sur toutes choses bien prendre garde à ne pas prendre pour elle-même les choses auxquelles elle est unie. Si l'on doute, si l'on veut, si l'on raisonne, il faut seulement croire que l'ame est une chose qui doute, qui veut, qui raisonne, & rien davantage, si l'on n'a point éprouvé d'autre chose en elle; car on ne connoît son ame que par le sentiment intérieur qu'on en a. Il ne faut pas prendre son ame pour son corps, ni pour du sang, ni pour des esprits animaux, ni pour du feu, ni pour une infinité d'autres choses pour lesquelles les philosophes l'ont prise. Il ne faut croire de l'ame que ce qu'on ne sauroit s'empêcher d'en croire, & dont on est pleinement convaincu par le sentiment intérieur que l'on a de soi-même, car autrement on se tromperoit. Et ainsi on connoîtra par simple vue ou par conscience tout ce que l'on peut connoître de l'ame, sans être obligé à faire des raisonnemens dans lesquels l'erreur se pourroit trouver; car, lorsque l'on raisonne, la mémoire agit, &, où il y a mémoire, il peut y avoir erreur, si l'on suppose quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connoissances, & qui se divertisse à nous tromper.

Si je supposois, par exemple, un Dieu qui se plût à me séduire, je suis très-persuadé qu'il ne pourroit me tromper dans mes connnoissances de simple vue, comme dans celle par laquelle je connois que je suis de ce que je pense, ou que 2 fois 2 sont 4. Car, quand même je supposerois effectivement un tel Dieu, si puissant que je me le puisse feindre, je sens que, même dans cette supposition extravagante, je ne pourrois douter que je fusse, ou que 2 fois 2 ne fussent égaux à 4, parce que j'apperçois ces choses de simple vue sans l'usage de la mémoire.

Mais, lorsque je raisonne, ne voyant point évidemment les principes de mes raisonnemens, mais seulement me souvenant que je les ai vues évidemment. Si ce Dieu trompeur joignoit ce souvenir à de faux principes, comme il paroît évident qu'il le pourroit faire, s'il le vouloit, je ne ferois que de faux raisonnemens. De même que ceux qui font de longues supputations, s'imaginent se bien souvenir qu'ils ont connu que 9 fois 9 font 72, ou que 21 est un nombre premier, ou quelque semblable erreur de laquelle ils tirent de fausses conclusions.

Ainsi, il est nécessaire de connoître Dieu, & de savoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement convaincu que les sciences les plus certaines, comme l'Arithmétique, & la Géométrie, sont de véritables sciences; car, sans cela, l'évidence n'étant point entière, on peut retenir son consentement. Et il est encore nécessaire de savoir que Dieu n'est point trompeur, par simple vue, & non point par raisonnement, puisque le raisonnement peut toujours être faux, si on le suppose trompeur.

Toutes les sciences ordinaires de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'existence & des perfections de ses créatures, ont, ce me semble, ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue. Toutes ces preuves sont des raisonnemens qui sont convaincans en eux-mêmes : mais, étant des raisonnemens, ils ne sont point convaincans dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car même cette supposition extravagante l'établit : mais ils ne convainquent pas pleinement qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi, dans ces raisonnemens, la conclusion est plus évidente que le principe.

Il est plus évident qu'il y a une puissance supérieure à nous, qu'il n'est évident qu'il y a un monde, puisqu'il n'y a point de supposition qui puisse empêcher qu'on ne démontre cette puissance supérieure, & que, dans la supposition d'un mauvais génie qui se plaise à nous tromper, il est impossible de prouver qu'il y ait un monde. Car on pourroit toujours concevoir que ce mauvais génie nous donneroit les sentimens des choses qui ne sont point, comme le sommeil & certaines maladies nous font voir des choses qui ne furent jamais; & nous font même sentir effectivement de la douleur dans des membres imaginaires que nous n'avons plus, ou que nous n'avons jamais eus.

Mais les preuves de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès lors que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est enfermée dans l'idée de l'infini; & qu'il n'y a rien que l'infini qui nous puisse donner l'idée que nous avons de lui. Et l'on voit que Dieu n'est point trompeur, parce que, voyant qu'il est infiniment parfait, l'infini ne pouvant pas manquer de quelque perfection, on voit clairement qu'il ne peut nous séduire, & qu'il ne peut même positivement nous séduire, parce qu'il ne peut que ce qu'il veut, ou que ce qu'il est capable de vouloir. Ainsi, il y a un Dieu & un Dieu véritable qui ne nous trompe jamais, quoiqu'il ne nous éclaire pas toujours, & que nous nous trompions souvent lorsqu'il ne nous éclaire pas. Toutes ces choses se voient de simple vue par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnemens

pour les expoſer aux autres. On peut les ſuppoſer comme des principes inconteſtables ſur leſquels on peut raiſonner ; car, ayant reconnu que Dieu ne ſe plaît point à nous tromper, il nous eſt alors permis de raiſonner.

Il eſt évident que la certitude de la foi dépend auſſi de ce principe ; qu'il y a un Dieu qui n'eſt point capable de nous tromper. Car l'exiſtence d'un Dieu & l'infaillibilité de l'autorité divine ſont plutôt des connoiſſances naturelles, & des notions communes à des eſprits aſſez épurés pour ſe rendre attentifs, que des articles de foi ; quoique ce ſoit un don particulier de Dieu, que d'avoir l'eſprit aſſez pur & capable d'une attention ſuffiſante pour comprendre comme il faut ces vérités, & pour vouloir bien les comprendre.

De ce principe que Dieu n'eſt point trompeur, on pourroit auſſi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous ſommes unis d'une manière particulière, & que nous ſommes environnés de pluſieurs autres. Car nous ſommes intérieurement convaincus de leur exiſtence par des ſentimens continuels que Dieu met en nous, & que nous ne pouvons corriger par la raiſon ; quoique nous puiſſions corriger par la raiſon les ſentimens qui nous les repréſentent avec certaines qualités & certaines perfections qu'ils n'ont point. De ſorte que nous ne devons pas croire qu'ils ſont tels que nous les voyons, ou que nous les imaginons, mais ſeulement qu'ils exiſtent, & qu'ils ſont tels que nous les concevons par la raiſon.

Mais, afin de raiſonner par ordre, nous ne devons point encore examiner ſi nous avons un corps, & s'il y en a d'autres autour de nous, ou ſi nous en avons ſeulement les ſentimens quoiqu'ils ne ſoient point. Cette queſtion enferme de trop grandes difficultés, & il n'eſt peut-être pas ſi néceſſaire de la réſoudre pour perfectionner ſes connoiſſances, qu'on pourroit ſe l'imaginer, ni même pour avoir une connoiſſance exacte de la Phyſique, de la morale, & de quelques autres ſciences.

Nous avons en nous les idées des nombres & de l'étendue, deſquelles l'exiſtence eſt inconteſtable & la nature immuable, qui nous fourniroient éternellement de quoi penſer, ſi nous en voulions connoître tous les rapports. Et il eſt néceſſaire que nous commencions à faire uſage de notre eſprit ſur ces idées avant toutes choſes, pour des raiſons qu'il ne ſera pas inutile d'expoſer. Il y en a trois principales.

La première eſt que ces idées ſont les plus claires & les plus évidentes de toutes. Car, ſi, pour éviter l'erreur, on doit toujours conſerver l'évidence dans ſes raiſonnemens, il eſt clair que l'on doit plutôt raiſonner ſur les idées des nombres & de l'étendue, que ſur les idées confuſes ou compoſées de Phyſique, de Morale, de Méchanique, de Chymie, & de toutes les autres ſciences.

La ſeconde eſt que ces idées ſont les plus diſtinctes & les plus exactes de toutes, principalement celles des nombres. De ſorte que l'habitude que l'on prend dans l'Arithmétique & dans la Géométrie, de ne ſe point contenter qu'on ne connoiſſe préciſément les rapports des choſes, donne à l'eſprit une certaine exactitude, que ceux-là n'ont point qui ſe contentent des vraiſemblances, dont les autres ſciences ſont remplies.

La troiſième & la principale eſt que ces idées ſont les règles immuables & les meſures communes de toutes les autres choſes que nous connoiſſons & que nous pouvons connoître. Ceux qui connoiſſent parfaitement les rapports des nombres & des figures, ou plutôt l'art de faire les comparaiſons néceſſaires pour en connoître les rapports, ont une eſpèce de ſcience univerſelle, & un moyen très-aſſûré pour découvrir avec évidence & certitude tout ce qui ne paſſe point les bornes ordinaires de l'eſprit. Mais ceux qui n'ont point cet art, ne peuvent découvrir avec évidence & certitude les vérités un peu compoſées, quoiqu'ils aient des idées très-claires des choſes dont ils tâchent de reconnoître les rapports compoſés.

Ce ſont ces raiſons ou de ſemblables qui ont porté quelques anciens à faire étudier l'Arithmétique, l'Algèbre & la Géométrie aux jeunes gens. Ils ſavoient que l'Arithmétique & l'Algèbre donnent à l'eſprit une exactitude & une certaine pénétration qu'on ne peut acquérir par d'autres études ; & que la Géométrie règle l'imagination, & la conduite de telle manière dans le mouvement, par lequel elle ſe repréſente les figures de toutes choſes, qu'elle ne ſe brouille & ne ſe confond pas facilement : & qu'elle acquiert, au contraire, par l'uſage une certaine étendue de juſteſſe, qui pouſſe & qui ſoutient la vue claire de l'eſprit juſques dans les difficultés les plus embarraſſées.

Si l'on veut donc conſerver toujours l'évidence dans ſes perceptions, & découvrir la vérité toute pure & ſans mélange de quelqu'obſcurité ou de quelqu'erreur, on doit d'abord étudier l'Arithmétique, l'Algèbre & la Géométrie, après avoir acquis au moins quelque connoiſſance de ſoi-même & de l'être ſouverain. Et, ſi l'on veut avoir quelque livre qui facilite ces ſciences, je crois que, comme l'on a dû ſe ſervir des méditations de M. Deſcartes pour la connoiſſance de Dieu & de ſoi-même, on peut, pour apprendre l'Arithmétique & l'Algèbre, ſe ſervir des élémens des Mathématiques tout nouvellement imprimés ; &, pour la Géométrie ordinaire, des nouveaux élémens de Géométrie imprimés en 1667, ou des élémens du P. Taquet, Jéſuite, imprimés à Anvers en 1665 ; & pour les ſections coniques

des élémens des lignes courbes de M. Vuith, imprimés en Hollande en 1661, & enfin de la Géométrie de M. Descartes.

Je ne conseillerois pas les élémens des Mathématiques pour l'Arithmétique & pour l'Algèbre, si je savois que quelqu'auteur eût clairement démontré ces sciences ; mais la vérité m'oblige à une chose à laquelle quelques gens trouveront peut-être à redire. L'Algèbre & l'analyse étant absolument nécessaires pour découvrir les vérités composées, je crois devoir donner de l'estime pour un livre qui pousse ces sciences assez loin, & qui, selon le sentiment de quelques savans, les explique plus nettement que personne n'a encore fait.

Lorsque l'on aura étudié avec soin & avec application ces sciences générales, on connoîtra avec évidence un très-grand nombre de vérités fécondes pour toutes les sciences exactes & particulières. Ensuite l'on pourra étudier la Physique & la Morale à cause de leur grande utilité, quoiqu'elles ne soient pas fort propres pour rendre l'esprit juste & pénétrant. Et, si l'on veut toujours conserver l'évidence dans ses perceptions, on doit bien prendre garde à ne se pas laisser entêter de quelqu'idée ou de quelque principe qui ne soit pas évident : c'est-à dire, de quelque principe, dont on peut concevoir que les Chinois ne tomberoient point d'accord après qu'ils l'auroient bien considéré.

Ainsi, pour la Physique, il ne faut admettre que les notions communes à tous les hommes, c'est-à-dire, les axiomes des Géomètres, & les idées claires d'étendue, de figure, de mouvement, & de repos, & s'il y en a d'autres aussi claires que celles-là. On dira peut-être que l'essence de la matière n'est point l'étendue ; mais qu'importe ? il suffit que le monde que nous concevons être formé d'étendue, paroisse semblable à celui que nous voyons, quoiqu'il ne soit point matériel de cette matière qui n'est bonne à rien, dont on ne connoît rien, & de laquelle cependant on fait tant de bruit.

Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au-dehors des êtres qui répondent à ces idées ; car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnemens, que nous faisons sur les propriétés des choses, s'accordent avec les sentimens que nous en avons, c'est-à-dire, que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la Physique de découvrir l'ordre & la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les choses s'il y en a, ou dans les sentimens que nous en avons, si elles ne sont point.

Ce n'est pas que l'on puisse douter qu'il y ait actuellement des corps, lorsque l'on considère que Dieu n'est point trompeur, & l'ordre réglé qu'il met dans nos sentimens, soit dans les rencontres naturelles, soit dans celles qui n'arrivent que pour nous faire croire ce que nous ne pouvons naturellement comprendre : mais c'est qu'il n'est pas fort nécessaire d'examiner par de grandes réflexions une chose dont personne ne doute, & qui ne sert pas de beaucoup à la connoissance de la Physique considérée comme une véritable science.

Il ne faut point aussi se mettre en peine de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas dans les corps, qui nous environnent, quelqu'autre chose que celles dont on a des idées claires, car nous ne devons raisonner que selon nos idées ; &, s'il y a quelqu'autre chose dont nous n'ayons point d'idée claire, distincte & particulière, jamais nous n'en connoîtrons rien, & jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'en raisonnant selon nos idées, nous raisonnerons selon la nature, & que nous reconnoîtrons qu'elle n'est point si cachée, qu'on se l'imagine ordinairement.

De même que ceux qui n'ont point étudié les propriétés des nombres s'imaginent souvent qu'il n'est pas possible de résoudre certains problêmes quoique très-simples & très-faciles ; ainsi, ceux qui n'ont point médité sur les propriétés de l'étendue, des figures & des mouvemens, sont extrêmement portés à croire & à soutenir que les questions que l'on forme dans la Physique sont inexplicables. Il ne faut point s'arrêter aux sentimens de ceux qui n'ont rien examiné, ou qui n'ont rien examiné avec l'application nécessaire. Car encore qu'il y ait peu de vérités touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de douter, quoiqu'il soit fort possible de n'y pas penser, de les ignorer, & de les nier.

Si l'on veut méditer par ordre, & avec tout le tems & toute l'application nécessaire, on découvrira beaucoup de ces vérités certaines dont je parle. Mais, afin qu'on les puisse découvrir avec plus de facilité, il est nécessaire de lire avec soin les principes de la Philosophie de M. Descartes, sans rien recevoir pour vrai que ce que la force & l'évidence de la raison contraindront d'en croire.

Comme la Morale est la plus nécessaire de toutes les sciences, il faut aussi l'étudier avec plus de soin : car c'est principalement dans cette science qu'il est dangereux de suivre les opinions des hommes. Mais afin de ne s'y point tromper, & de conserver l'évidence dans ses perceptions, il ne faut méditer que sur des principes incontestables pour tous ceux dont le cœur n'est point corrompu par la débauche, & dont l'esprit n'est point aveuglé par l'orgueil : car il n'y a point de principe de Morale incontestable

pour les esprits de chair & de sang & qui aspirent à la qualité d'esprit fort. Ces sortes de gens ne comprennent pas les vérités les plus simples ; ou, s'ils les comprennent, ils les contestent toujours par esprit de contradiction, & pour conserver leur qualité.

Quelques-uns de ces principes de Morale les plus généraux sont que Dieu ayant fait toutes choses pour lui, il a fait notre esprit pour le connoître, & notre cœur pour l'aimer. Qu'étant aussi juste & aussi puissant qu'il est, on ne peut être heureux si l'on ne suit ses ordres, ni malheureux si on les suit. Que notre nature est corrompue, que notre esprit dépend de notre corps, notre raison de nos sens, notre volonté de nos passions. Que nous sommes dans l'impuissance de faire ce que nous voyons clairement que nous devons faire ; & que nous avons besoin d'un libérateur. Il y a encore plusieurs autres principes de Morale, comme que la retraite & la pénitence sont nécessaires pour diminuer notre union avec les choses sensibles, & pour augmenter celle que nous avons avec les choses intelligibles : qu'on ne peut goûter de plaisir violent sans en devenir esclave : qu'il ne faut jamais rien entreprendre par passion : qu'il ne faut point chercher d'établissement en cette vie, &c. Mais, parce que ces derniers principes dépendent des précédens & de la connoissance de l'homme, ils ne doivent pas être considérés comme des principes incontestables. Si l'on médite sur ces principes avec ordre & avec autant de soin & d'application que la grandeur du sujet le mérite, &, si l'on ne reçoit pour vrai que les conclusions tirées conséquemment de ces principes, on aura une Morale certaine, & qui s'accordera parfaitement avec celle de l'évangile, quoiqu'elle ne soit pas si achevée ni si étendue.

Il est vrai que dans les raisonnemens de Morale, il n'est pas si facile de conserver l'évidence & l'exactitude, que dans quelques autres sciences, & que la connoissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu cette science. Et c'est pour cela que la plupart des hommes n'y réussissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour reconnoître les foibles de leur nature. Ils se lassent d'interroger le maître qui nous enseigne intérieurement ses propres volontés, lesquelles sont les loix immuables & éternelles, & les vrais principes de la Morale. Ils n'écoutent point avec plaisir celui qui ne parle point à leurs sens, qui ne répond point selon leurs desirs, qui ne flatte point leur orgueil secret : & ils n'ont point de respect pour des paroles qui n'abattent point l'imagination par leur éclat, qui se prononcent sans bruit, & que l'on n'entend jamais clairement que dans le silence de toutes choses. Mais ils consultent avec plaisir & avec respect tout ensemble, Aristote, Séneque, ou quelques nouveaux Philosophes, qui les séduisent ou par l'obscurité de leurs paroles, ou par le tour de leurs expressions, ou par la vraisemblance de leurs raisons.

Depuis le péché du premier homme, nous n'estimons que ce qui a du rapport à la conservation du corps & à la commodité de la vie, & parce que nous découvrons ces sortes de biens par le moyen des sens, nous en voulons faire usage en toutes rencontres. La sagesse éternelle qui est notre véritable vie, & la seule lumière qui puisse nous éclairer, ne luit souvent qu'à des aveugles, & ne parle souvent qu'à des sourds, lorsqu'elle ne parle que dans le secret de la raison, car nous sommes presque toujours hors de chez nous. Interrogeant sans cesse toutes les créatures pour apprendre quelque nouvelle du bien que nous cherchons, il falloit, comme j'ai déjà dit ailleurs, que cette sagesse se présentât devant nous sans sortir hors de nous, afin de nous apprendre par des paroles sensibles, & par des exemples convaincans, le chemin pour arriver à la vraie félicité. Nous avons un amour naturel que Dieu imprime sans cesse en nous, afin que nous l'aimions sans cesse, &, par ce même mouvement d'amour, nous nous éloignons sans cesse de lui, en courant de toutes les forces qu'il nous donne vers les choses sensibles qu'il nous défend : il falloit, voulant être aimé de nous, qu'il se rendît sensible & se présentât devant nous, pour arrêter par la douceur de sa grace toutes nos vaines agitations, & pour commencer notre guérison par des sentimens ou des délectations semblables à celles qui avoient commencé notre maladie.

Ainsi, je ne prétends pas que les hommes puissent facilement découvrir par la force de leur esprit toutes les règles de la Morale qui sont nécessaires au salut, & encore moins qu'ils puissent agir selon leur lumière, car leur cœur est encore plus corrompu que leur esprit. Je dis seulement que, s'ils n'admettent que des principes évidens, & que, s'ils raisonnent conséquemment selon ces principes, ils découvriront les mêmes vérités que celles que nous apprenons dans l'évangile : parce que c'est la même sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnemens, & qui parle par les saintes écritures à ceux qui en prennent bien le sens.

Il faut donc étudier la Morale dans l'évangile pour s'épargner le travail de la méditation, & pour apprendre avec certitude les loix selon lesquelles nous devons régler nos mœurs. Et ceux qui ne se contentent point de la certitude, à cause qu'elle ne fait que convaincre l'esprit sans l'éclairer, doivent méditer avec soin sur ces loix & les déduire de leurs principes naturels, afin de reconnoître avec évidence ce qu'ils savoient déjà par la foi avec une entière certitude : sa-

voir que l'évangile eſt le plus ſolide de tous les livres; que Jéſus-Chriſt connoiſſoit parfaitement la maladie & le déſordre de la nature, & qu'il y a remédié de la manière la plus utile pour nous, & la plus digne de lui qui ſe puiſſe concevoir: mais que les lumières des philoſophes ne ſont que d'épaiſſes ténèbres, que leurs vertus les plus éclatantes ne ſont qu'un orgueil inſupportable. en un mot, qu'Ariſtote, Séneque, & les autres ne ſont que des hommes pour ne rien dire davantage.

De l'uſage & de la première règle qui regarde les queſtions particulières.

Nous nous ſommes ſuffiſamment arrêtés à expliquer la règle générale de la *méthode*, qui regarde principalement le ſujet de nos études, & à faire voir que M. Deſcartes l'a ſuivie exactement dans ſon ſyſtême du monde, & qu'Ariſtote & ſes ſectateurs ne l'ont point obſervée. Il eſt préſentement à propos de deſcendre aux règles particulières, qui ſont néceſſaires pour réſoudre toute ſorte de queſtions.

Les queſtions, que l'on peut former ſur toute ſorte de ſujets, ſont de pluſieurs eſpèces, dont il n'eſt pas facile de faire le dénombrement: mais voici les principales. Quelquefois on cherche les cauſes inconnues de quelques effets connus: quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs cauſes inconnues. Le feu brûle & diſſipe le bois, on en cherche la cauſe: le feu conſiſte dans un très-grand mouvement de ſes parties, on veut ſavoir quels effets ce mouvement eſt capable de produire, s'il peut durcir la boue, fondre le fer, &c.

Quelquefois on cherche la nature d'une choſe par ſes propriétés: quelquefois on cherche les propriétés d'une choſe, dont on connoît la nature. On ſait que la lumière ſe tranſmet en un inſtant, que cependant elle ſe réfléchit & ſe réunit par le moyen d'un miroir concave, en ſorte qu'elle diſſipe ou qu'elle fond les corps les plus ſolides, & l'on veut ſe ſervir de ces propriétés pour en découvrir la nature. On ſait, au contraire, que tous les eſpaces, qui ſont depuis la terre juſqu'au ciel, ſont pleins de petits corps ſphériques extrêmement agités, & qui tendent ſans ceſſe à s'éloigner du ſoleil; & l'on veut ſavoir ſi l'effort de ces petits corps ſe pourra tranſmettre en un inſtant; &, s'ils doivent, en ſe réfléchiſſant d'un miroir concave, ſe réunir, & diſſiper ou fondre les corps les plus ſolides. Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout: quelquefois on cherche un tout par ſes parties. On cherche toutes les parties inconnues d'un tout connu, lorſque l'on cherche toutes les parties aliquotes d'un nombre, toutes les racines d'une équation, tous les angles droits que contient une figure, &c. Et l'on cherche un tout inconnu dont toutes les parties ſont connues, lorſqu'on cherche la ſomme de pluſieurs nombres, l'aire de pluſieurs figures, la capacité de pluſieurs vaſes: ou dont une partie eſt connue, & dont les autres, quoiqu'inconnues, renferment quelque rapport connu avec ce qui eſt inconnu; comme lorſqu'on cherche quel eſt le nombre dont on a une partie connue 15, & dont l'autre, qui le compoſe, eſt la moitié ou le tiers du nombre inconnu: ou lorſqu'on cherche un nombre inconnu qui ſoit egal à 15, & à 2 fois la racine de ce nombre inconnu.

Enfin, l'on cherche quelquefois ſi certaines choſes ſont égales ou ſemblables à d'autres, ou de combien elles ſont inégales ou différentes. On veut ſavoir ſi Saturne eſt plus grand que Jupiter, ou à-peu-près de combien: ſi l'air de Rome eſt plus chaud que celui de Marſeille, ou de combien.

Ce qui eſt général dans toutes les queſtions, c'eſt qu'on ne les fait que pour connoître quelque vérité: &, parce que toutes les vérités ne ſont que des rapports, on peut dire généralement que, dans toutes les queſtions, on ne recherche autre choſe que la connoiſſance de quelques rapports, ſoit de rapports entre les choſes, ſoit de rapports entre les idées, ſoit de rapports entre les choſes & leurs idées.

Il y a des rapports de pluſieurs eſpèces, il y en a entre la nature des choſes, entre leur grandeux, entre leurs parties, enrre leurs attributs, entre leurs qualités, entre leurs effets, entre leurs cauſes, &c. Mais on peut les réduire tous à deux, ſavoir, à des rapports de grandeur, & à des rapports de qualité; en appellant rapports de grandeur tous ceux qui ſont entre les choſes, comme capables du plus & du moins, & rapports de qualité tous les autres. Ainſi, l'on peut dire que toutes les queſtions tendent à découvrir quelques rapports, ſoit de grandeur, ſoit de qualité.

La première & la principale de toutes les règles eſt qu'il faut connoître très-diſtinctement l'état de la queſtion que l'on ſe propoſe à réſoudre, & avoir des idées de ſes termes aſſez diſtinctes, pour les pouvoir comparer & pour en reconnoître ainſi les rapports inconnus.

Il faut donc premièrement appercevoir très-clairement le rapport inconnu que l'on y cherche: car il eſt évident que, ſi l'on n'avoit point de marque certaine pour reconnoître ce rapport inconnu, lorſqu'on le chercheroit, ou lorſqu'on l'auroit trouvé, ce ſeroit en vain qu'on le chercheroit.

Secondement, il faut, autant qu'on le peut, ſe rendre les idées qui répondent aux termes de la queſtion, diſtinctes, en ôtant l'équivoque des termes; &, claires en les conſidérant avec toute l'attention poſſible, & en ſe les rendant ainſi très-familières: car, ſi ces idées ſont ſi confuſes

& si obscures, qu'on ne puisse faire les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports que l'on cherche, l'on n'est point encore en état de résoudre la question.

En troisième lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a encore quelques-unes: parce que, sans cela, on entend que confusément l'état de cette question; & encore parce que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que, lorsqu'on a une fois bien conçu l'état d'une question & ses conditions on sait & ce qu'on cherche, & quelquefois même par où il faut s'y prendre pour le découvrir.

Il est vrai qu'il n'y a pas toujours quelques conditions exprimées dans les questions; mais c'est que ces questions sont indéterminées, & que l'on peut les résoudre en plusieurs manières, comme si l'on demandoit un nombre quarré, un triangle, &c., sans rien spécifier davantage; ou bien c'est que celui qui les propose ne sait point les moyens de les résoudre, ou qu'il les cache à dessein d'embarrasser: comme si l'on demandoit que l'on trouvât deux moyennes proportionelles entre deux lignes, sans ajouter par l'intersection du cercle & de la parabole, ou du cercle & de l'ellipse, &c.

Il est donc absolument nécessaire que la marche, par laquelle on connoît ce qu'on cherche, soit fort distincte; qu'elle ne soit point équivoque, & qu'elle ne puisse marquer que ce que l'on cherche; autrement on ne pourroit s'assûrer d'avoir résolu la question proposée. De même, il faut avoir soin d'ôter de la question toutes les conditions qui l'embarrassent, & sans lesquelles elle subsiste dans son entier; car elles partagent inutilement la capacité de l'esprit. Et même on ne connoît point encore distinctement l'état d'une question, & ce que l'on doit trouver, lorsque les conditions sont inutiles.

Si l'on proposoit, par exemple, une question en ces termes: faire en sorte qu'un homme, étant arrosé de quelques liqueurs, & couvert d'une couronne de fleurs, ne puisse demeurer en repos, quoiqu'il ne voie rien qui soit capable de l'agiter Il faut savoir si le mot d'*homme* n'est point métaphorique; si le mot de *repos* n'est point équivoque; s'il n'est point pris par rapport au mouvement local, ou par rapport aux passions, comme ces paroles, quoiqu'il ne voie rien qui soit capable de l'agiter, semblent le marquer. Il faut savoir si les conditions, étant arrosé de quelque liqueur, & couvert d'une couronne de fleurs sont essentielles. Ensuite l'état de cette question ridicule & indéterminée étant clairement connu, on pourra facilement la résoudre, en disant qu'il n'y a qu'à mettre un homme dans un vaisseau selon les conditions exprimées dans la question.

L'adresse de ceux qui proposent de semblables questions, est d'y joindre des conditions qui semblent nécessaires, quoiqu'elles ne le soient pas, afin de tourner l'esprit de ceux à qui ils les proposent, vers des choses inutiles pour la résoudre. Comme dans cette question, qui est assez commune: j'ai vu, dit-on, des chasseurs, ou plutôt des pêcheurs qui emportoient avec eux ce qu'ils ne prenoient pas, & qui jettoient dans l'eau ce qu'ils prenoient. L'esprit étant préoccupé de l'idée de pêcheurs qui pêchent du poisson, il ne peut concevoir ce que l'on veut dire, & toute la difficulté qu'il y a pour résoudre la question, vient de ce qu'on ne la conçoit pas clairement, & qu'on ne pense pas que des chasseurs & des pêcheurs aussi-bien que d'autres hommes cherchent quelquefois dans leurs habits certains petits animaux qu'ils rejettent s'ils les attrapent, & qu'ils emportent avec eux, s'ils ne peuvent les attraper. Quelquefois aussi on ne met pas dans ces questions toutes les conditions nécessaires pour la résoudre: & cela la rend pour le moins aussi difficile que lorsque l'on en joint d'inutiles, comme dans celle-ci: rendre un homme immobile sans le lier ni le blesser, ou plutôt ayant mis le petit doigt d'un homme dans l'oreille de cet homme, le rendre par cette posture comme immobile, en sorte qu'il ne puisse sortir du lieu où on l'aura mis, jusqu'à ce qu'il ôte son petit doigt de son oreille. Cela paroît impossible d'abord, & cela l'est en effet; car on peut fort bien marcher quoique l'on ait le petit doigt dans l'oreille: aussi faut-il encore une condition qui fait toute la difficulté, & cette condition est que l'on doit faire embrasser quelque colonne de lit ou quelque chose de semblable à celui qui met son petit doigt dans son oreille, en sorte que cette colonne soit enfermée entre son bras & son oreille; car il ne pourra sortir de sa place sans se débarrasser & tirer son doigt de son oreille. L'on n'ajoute point, pour une condition de la question, qu'il y a encore quelqu'autre chose à faire, afin que l'on ne s'arrête point à le chercher, & qu'on ne puisse ainsi le découvrir. Mais ceux qui entreprennent de résoudre ces sortes de questions, doivent faire toutes les demandes nécessaires pour s'éclaircir du point où consiste la difficulté.

Ces questions arbitraires semblent badines, & elles le sont en effet dans un sens, car on n'apprend rien lorsqu'on les résout. Cependant elles ne sont pas si différentes des questions naturelles, qu'on pourroit peut-être se l'imaginer. Il faut faire à-peu-près les mêmes choses pour résoudre les unes & les autres, car si l'adresse ou la malice des hommes rend les questions arbitraires embarrassantes & difficiles à résoudre, les effets naturels sont aussi, par leur nature, environnés d'obscurités & de tenèbres, & il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit, &

par des expériences qui font des efpèces de demande que l'on fait à l'auteur de la nature ; de même qu'on ôte les équivoques & les circonftances inutiles des queftions arbitraires par l'attention de l'efprit, & par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les propofent. Expliquons cependant ces chofes par ordre & d'une manière plus férieufe & plus inftructive.

Il y a un très-grand nombre de queftions qui femblent très-difficiles, parce qu'on ne les entend pas, & qui devroient plutôt paffer pour des axiomes, qui auroient cependant befoin de quelque explication, que pour de véritables queftions ; car il me femble qu'on ne doit pas mettre au nombre des queftions, certaines propofitions qui font inconteftables, lorfqu'on en conçoit diftinctement les termes.

On demande par exemple comme une queftion difficile à réfoudre, fi l'ame eft immortelle, parce que ceux qui font cette queftion ou qui tâchent de la réfoudre, n'en conçoivent point diftinctement les termes. Comme les mots d'*ame* & d'*immortel* fignifient différentes chofes, & qu'ils ne favent comment ils l'entendent, ils ne peuvent réfoudre fi l'ame eft immortelle ; car ils ne favent précifément ni ce qu'ils demandent, ni ce qu'ils cherchent.

Par ce mot *ame*, on peut entendre une fubftance qui penfe, qui veut, qui fent, &c. On peut prendre l'ame pour le mouvement ou la circulation du fang & la configuration des parties du corps : enfin, on peut prendre l'ame pour le fang même & les efprits animaux. De même que par ce mot *immortel*, on entend ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature, ou bien ce qui ne peut changer, ou enfin ce qui ne peut fe corrompre ou fe diffiper comme une vapeur ou de la fumée. Ainfi, fuppofé que l'on prenne les mots d'ame & d'immortel en quelqu'une de ces fignifications, la moindre attention de l'efprit fera juger fi elle eft immortelle, ou fi elle ne l'eft pas.

Car premiérement il eft clair que l'ame prife dans le premier fens, c'eft-à-dire, pour une fubftance qui penfe, eft immortelle, en prenant auffi immortel dans le premier fens, & pour ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature : car il n'eft pas même concevable qu'aucune fubftance puiffe devenir rien ; il faut recourir à une puiffance de Dieu toute extraordinaire pour concevoir que cela foit poffible.

Secondement l'ame eft immortelle, en prenant immortel dans le fecond fens, & pour ce qui ne peut fe corrompre ou fe réfoudre en vapeur ou en fumée ; car il eft évident que ce qui ne peut fe couper ou fe divifer en une infinité de parties, ne peut fe corrompre ou fe réfoudre en vapeur.

3°. L'ame n'eft point immortelle, en prenant immortel dans le troifième fens, & pour ce qui ne peut changer ; car nous avons affez de preuves convaincantes des changemens de notre ame, que tantôt elle fent de la douleur, & tantôt du plaifir ; qu'elle veut quelquefois certaines chofes, & qu'elle ceffe de les vouloir ; qu'étant unie au corps, elle en peut être féparée, &c.

Si l'on prend le mot d'ame dans quelqu'autre fignification, il fera de même très-facile de voir fi elle eft immortelle, en prenant le mot d'immortel en un fens fixe & arrêté : de forte qu'il eft évident que ce qui rend ces queftions difficiles, eft qu'on ne les conçoit pas diftinctement & que les termes qui les expriment font équivoques, & ainfi elles ont plutôt befoin d'explication que de preuve.

Il eft vrai qu'il y a quelques perfonnes affez ftupides, & quelqu'autres affez imaginatives, pour prendre fans ceffe l'ame pour une certaine configuration des parties du cerveau & pour le mouvement des efprits, & il eft certainement impoffible de prouver à ces fortes de gens que l'ame eft immortelle & qu'elle ne peut périr, car il eft au contraire évident que l'ame prife au fens qu'ils l'entendent eft mortelle. Ainfi, ce n'eft point une queftion qu'il foit difficile de réfoudre, mais c'eft une propofition qu'il eft difficile de faire entendre à des gens qui n'ont point les mêmes idées que nous, & qui font tous leurs efforts pour ne les point avoir & pour s'aveugler.

Lorfqu'on demande donc fi l'ame eft immortelle, ou quelqu'autre queftion que ce foit, il faut d'abord ôter l'équivoque des termes, & favoir en quel fens on les prend, afin de concevoir diftinctement l'état de la queftion, & fi ceux qui la propofent ne favent comment ils les entendent, il faut les interroger pour les éclairer & pour les déterminer. Si en les interrogeant on reconnoît que leurs idées ne s'accommodent point avec les nôtres, il eft inutile de leur répondre ; car que répondre par exemple à un homme qui s'imagine qu'un defir n'eft autre chofe que le mouvement de quelques efprits ; qu'une penfée n'eft qu'une trace ou qu'une image, que les objets ou les efprits ont formé dans le cerveau, & que tous les raifonnemens des hommes ne confiftent que dans la différente fituation de quelques petits corps qui s'arrangent diverfement dans fa tête ? Lui répondre que l'ame prife dans le fens qu'il l'entend eft immortelle, c'eft le tromper ou fe rendre ridicule dans fon efprit : mais lui répondre qu'elle eft mortelle, c'eft en un fens le confirmer dans une erreur de très-grande conféquence. Il ne faut donc point lui répondre, mais feulement tâcher de le faire rentrer dans lui-même, afin qu'il reçoive les mêmes idées que nous, de celui qui eft feul capable de l'éclairer.

C'eft encore une queftion qui paroît affez difficile à réfoudre, de favoir fi les bêtes ont une ame : cependant lorfqu'on ôte l'équivoque, elle ne paroît plus fort difficile ; & la plupart de ceux

qui penſent qu'elles en ont, ſont du ſentiment de ceux qui penſent qu'elles n'en ont pas.

Par ame on peut entendre quelque choſe de corporel répandu par tout le corps qui lui donne le mouvement & la vie, ou bien quelque choſe de ſpirituel. Ceux qui diſent que les animaux n'ont point d'ame, l'entendent dans le ſecond ſens, car jamais homme ne nia qu'il y eût dans les animaux quelque choſe de corporel, qui fut le principe de leur vie ou de leur mouvement, puiſqu'on ne peut même le nier des montres. Ceux au contraire qui aſſurent que les animaux ont des ames, l'entendent dans le premier ſens, car il y en a peu qui croient que les animaux aient une ame ſpirituelle & indiviſible. Ainſi les Péripatéticiens & les Cartéſiens croient que les bêtes ont une ame, c'eſt-à-dire, un principe corporel de leur mouvement, & les uns & les autres croient qu'elles n'en ont point, c'eſt-à-dire, qu'il n'y a rien en elles de ſpirituel & d'indiviſible.

Ainſi la différence qu'il y a entre les Péripatéticiens & ceux que l'on appelle Cartéſiens, n'eſt pas en ce que les premiers croient que les bêtes ont des ames, & que les autres ne le croient pas; mais ſeulement en ce que les premiers croient que les animaux ſont capables de ſentir de la douleur, du plaiſir, de voir les couleurs, d'entendre les ſons, & d'avoir généralement toutes les ſenſations & toutes les paſſions que nous avons, & que les Cartéſiens croient le contraire. Les Cartéſiens diſtinguent les mots de ſentiment pour en ôter l'équivoque, car ils diſent que lorſqu'on eſt trop proche du feu, par exemple, les parties du bois viennent heurter contre la main, qu'elles en ébranlent les fibres, que cet ébranlement ſe communique juſqu'au cerveau, qu'il détermine les eſprits animaux qui y ſont contenus à ſe répandre dans les parties extérieures du corps d'une manière propre pour ſe retirer, & enſuite dans le cœur & dans les viſcères, afin de fournir les eſprits animaux néceſſaires pour mettre le corps dans la diſpoſition où il doit être par rapport à l'objet préſent. Ils demeurent d'accord que toutes ces choſes, ou de ſemblables, ſe peuvent rencontrer dans les animaux, & qu'elles s'y rencontrent effectivement, parce que toutes ces choſes ſont des propriétés des corps, & les Péripatéticiens y conſentent.

Les Cartéſiens diſent de plus que dans les hommes l'ébranlement des fibres du cerveau eſt accompagné du ſentiment de chaleur, & que le cours des eſprits animaux vers le cœur & vers les viſcères eſt ſuivi de la paſſion de haine ou d'averſion; mais ils nient que ces ſentimens & ces paſſions de l'ame ſe rencontrent dans les bêtes. Les Péripatéticiens aſſurent au contraire que les bêtes ſentent auſſi bien que nous cette chaleur, quelles ont comme nous de l'averſion pour les choſes qui les incommodent, & généralement qu'elles ſont capables de tous les ſentimens & de toutes les paſſions que nous reſſentons. Les Cartéſiens ne penſent pas que les bêtes ſentent de la douleur ou du plaiſir, qu'elles aiment ou qu'elles haïſſent aucune choſe; parce qu'ils n'admettent rien que de matériel dans les bêtes, & qu'ils ne penſent pas que les ſentimens ni les paſſions ſoient des propriétés de la matière telle qu'elle puiſſe être. Quelques Péripatéticiens au contraire penſent que la matière eſt capable du ſentiment & de paſſion, lorſqu'elle eſt, diſent-ils; ſubtiliſée, que les bêtes peuvent ſentir par le moyen des eſprits animaux, c'eſt-à-dire, par le moyen d'une matière extrêmement ſubtile & délicate, & que l'ame même n'eſt capable de ſentiment & de paſſion qu'à cauſe qu'elle eſt unie à cette matière.

Ainſi pour réſoudre la queſtion ſi les bêtes ont une ame, il faut rentrer dans ſoi-même, & conſidérer avec toute l'attention dont on eſt capable, l'idée que l'on a de la matière. Et ſi l'on conçoit que de la matière figurée d'une telle manière, comme en quarré, en rond, en ovale, ſoit de la douleur, du plaiſir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du ſon, &c. on peut aſſurer que l'ame des bêtes, toute matérielle qu'elle ſoit, eſt capable de ſentir. Si on ne le conçoit pas, il ne le faut pas dire; car il ne faut aſſurer que ce que l'on conçoit. De même, ſi l'on conçoit que de la matière extrêmement agitée de bas en haut, de haut en bas, en ligne circulaire, ſpirale, parabolique, elliptique, &c. ſoit un amour, une haine, une joie, une triſteſſe, &c. on peut dire que les bêtes ont les mêmes paſſions que nous, ſi on ne le voit pas, il ne le faut pas dire, ſi l'on ne veut parler ſans ſavoir ce qu'on dit. Mais je penſe pouvoir aſſurer qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matière puiſſe être un amour ou une joie, pourvu que l'on y penſe ſérieuſement. De ſorte que, pour réſoudre cette queſtion, ſi les bêtes ſentent, ſi l'on a ſoin d'en ôter l'équivoque, comme font ceux qu'on ſe plaît d'appeller Cartéſiens, on la réduira à une queſtion ſi ſimple, qu'une médiocre attention d'eſprit ſuffira pour la réſoudre.

Il eſt vrai que S. Auguſtin ſuppoſant, ſelon le préjugé commun à tous les hommes, que les bêtes ont une ame, au moins n'ai-je point lu qu'il l'ait jamais examiné ſérieuſement dans ſes ouvrages ni qu'il l'ait révoqué en doute, & s'appercevant bien qu'il y a contradiction de dire qu'une ame ou une ſubſtance qui penſe, qui ſent, qui deſire, &c., ſoit matérielle, a cru que l'ame des bêtes étoit effectivement ſpirituelle & indiviſible. Il a prouvé par des raiſons très-évidentes que toute ame, c'eſt-à-dire tout ce qui ſent, qui imagine, qui craint, qui deſire, &c. eſt néceſſairement ſpirituelle; mais je n'ai point remarqué qu'il ait eu quelque raiſon d'aſſurer que les bêtes ont des ames. Il ne ſe met pas même en peine

peine de le prouver, parce qu'il y a bien de l'apparence que perſonne n'en doutoit de ſon tems.

Mais préſentement qu'il y a des gens qui tâchent en toutes choſes de ſe délivrer de leurs préjugés & de réſiſter à l'impreſſion de leurs ſens, & qui mettent en doute toutes les opinions qui ne ſont point appuyées ſur des raiſonnemens clairs & démonſtratifs, telles que celle qui donne aux animaux une ame capable des mêmes ſentimens & des mêmes paſſions que les nôtres; il ſe trouve auſſi quelques défenſeurs des préjugés qui prétendent prouver que les bêtes ſentent, veulent, penſent & raiſonnent même comme nous, quoique d'une manière beaucoup plus imparfaite.

Les chiens, diſent-ils, connoiſſent leurs maîtres, ils les aiment, ils ſouffrent avec patience les coups qu'ils en reçoivent, parce qu'ils jugent qu'il leur eſt avantageux de ne les point abandonner : mais, pour les étrangers, ils les haïſſent de telle ſorte qu'ils ne peuvent même ſouffrir d'en être careſſés. Tous les animaux ont de l'amour pour leurs petits, & ces oiſeaux, qui font leurs nids à l'extrémité des branches, font aſſez connoître qu'ils appréhendent que certains animaux ne les dévorent : ils jugent que ces branches ſont trop foibles pour porter leurs ennemis, & aſſez fortes pour ſoutenir leurs petits & leurs nids tout enſemble. Il n'y a pas juſqu'aux araignées & juſqu'aux plus vils inſectes qui donnent des marques qu'il y a quelqu'intelligence qui les anime; car on ne peut s'empêcher d'admirer la conduite d'un animal qui, tout aveugle qu'il eſt, trouve moyen d'en ſurprendre d'autres qui ont des aîles, & deſquels les plus gros ne peuvent ſe défendre.

Il eſt vrai que toutes les actions que font les bêtes, marquent qu'il y a une intelligence; car tout ce qui eſt réglé le marque. Une montre même le marque, il eſt impoſſible que le haſard en compoſe les roues, & il faut que ce ſoit une intelligence qui en ait réglé les mouvemens. On plante une graine à contre ſens, les racines, qui ſortoient hors de la terre, ſe détournent & s'y enfoncent; & le germe, qui étoit tourné vers la terre, ſe détourne auſſi pour en ſortir : cela marque intelligence. Cette plante ſe noue d'eſpace en eſpace pour ſe fortifier; elle couvre ſa graine d'une peau qui la conſerve; elle l'environne de piquans pour la défendre : cela marque l'intelligence. Enfin, tout ce que nous voyons que font les plantes, auſſi-bien que les animaux, marque certainement une intelligence : tous les véritables cartéſiens l'accordent; mais tous les véritables cartéſiens diſtinguent, car ils ôtent, autant qu'ils peuvent, l'équivoque des termes.

Les mouvemens des bêtes & des plantes marquent une intelligence; mais cette intelligence n'eſt point de la matiere; elle eſt diſtinguée des bêtes, comme celle qui arrange les roues d'une montre, eſt diſtinguée de la montre : car enfin cette intelligence paroît infiniment ſage, infiniment puiſſante, & la même qui nous a formés dans le ſein de nos mères, & qui nous donne l'accroiſſement auquel nous ne ſaurions, par tous les efforts de notre eſprit & de notre volonté, ajouter une coudée. ainſi, dans les animaux, il n'y a ni intelligence, ni ame, comme on l'entend ordinairement. Ils mangent ſans plaiſir, ils crient ſans douleur, ils croiſſent ſans le ſavoir, ils ne deſirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connoiſſent rien; & s'ils agiſſent avec adreſſe & d'une maniere qui marque de l'intelligence, c'eſt que dieu les ayant faits pour les conſerver, il a conformé leur corps de telle maniere, qu'ils évitent machinalement & ſans le ſavoir, tout ce qui eſt capable de les détruire & qu'ils ſemblent craindre. Autrement il faudroit dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou même dans une ſeule graine, que dans le plus ſpirituel des hommes; car il eſt conſtant qu'il y a plus de différentes parties, & qu'il s'y produit plus de mouvemens réglés, que nous ne ſommes capables d'en connoître.

Mais comme les hommes ſont accoutumés à confondre toutes choſes, & qu'ils s'imaginent que leur ame produit dans leur corps preſque tous les mouvemens & tous les changemens qui lui arrivent, ils attachent fauſſement au mot d'ame l'idée de productrice & de conſervatrice du corps; & penſant ainſi que leur ame produit en eux tout ce qui eſt abſolument néceſſaire à la conſervation de leur vie, quoiqu'elle ne ſache pas ſeulement comme le corps qu'elle anime eſt compoſé; ils jugent qu'il eſt néceſſaire qu'il y ait dans les bêtes une ame pour y produire tous les mouvemens & tous les changemens qui leur arrivent, leſquels ſont aſſez ſemblables à ceux qui ſont dans notre corps. Car les bêtes s'engendrent comme notre corps, elles ſe forment comme lui, elles croiſſent & ſe fortifient comme lui, elles boivent, elles mangent, elles dorment comme lui, parce que nous ſommes entiérement ſemblables aux bêtes par le corps, & que toute la différence qu'il y a entre nous & elles, eſt que nous avons une ame & qu'elles n'en ont pas : non une ame qui forme le corps, qui digère les alimens, qui les diſtribue, qui donne le mouvement & la chaleur au ſang, mais une ame qui ſent, qui veut, qui raiſonne, & qui penſe en toutes manières, & dont les penſées ont rapport au corps qu'elle anime, & qu'elle n'anime que par ſes penſées, comme le corps a rapport à l'ame par tous les mouvemens qui lui arrivent, & non par des ſentimens dont il n'eſt pas capable. Ainſi la raiſon pour laquelle on ne peut réſoudre la plupart des queſtions de cette nature, c'eſt qu'on ne diſtingue pas, & qu'on ne penſe pas même à diſtinguer différentes choſes qu'un même mot ſignifie.

Ce n'eſt pas que l'on ne s'aviſe quelquefois

de distinguer ; mais souvent on le fait si mal, qu'au lieu d'ôter l'équivoque des termes par les distinctions que l'on donne, on ne fait que les rendre plus obscurs. Lorsqu'on demande par exemple si le corps vit, comment il vit, & de quelle manière l'ame raisonnable l'anime, si les esprits animaux, le sang, & les autres humeurs vivent, si les dents, les cheveux, les ongles sont animés, &c : on distingue les mots de vivre & d'être animé, en vivre ou être animé d'une ame raisonnable, ou d'une ame sensitive, ou d'une ame végétative ; mais cette distinction ne fait que confondre l'état de la question, car ces mots ont eux-mêmes besoin d'explication, & peut être même que les deux derniers, ame végétative, ame sensitive, sont inexplicables & incompréhensibles dans la manière dont on l'entend ordinairement.

Mais si l'on veut attacher quelque idée claire & distincte au mot de vie, on peut dire que la vie de l'ame est la connoissance de la vérité, l'amour du bien, ou plutôt que sa pensée est sa vie : & que la vie du corps consiste dans la circulation du sang, le juste tempérament des humeurs, ou plutôt que la vie du corps est le mouvement de ses parties, propre pour sa conservation. Et alors les idées attachées au mot de vie étant claires, il sera assez évident, 1°. que l'ame ne peut communiquer sa vie au corps, car elle ne peut le faire penser ; 2°. qu'elle ne peut lui donner la vie par laquelle il se nourrit, il croît, &c. puisqu'elle ne sait pas même ce qu'il faut faire pour digérer ce que l'on mange ; 3°. qu'elle ne peut le faire sentir, puisque la matière est incapable de sentiment, &c. On peut enfin résoudre sans peine toutes les autres questions que l'on peut faire sur ce sujet, pourvu que les termes qui les énoncent réveillent des idées claires, & il est impossible de les résoudre, si les idées des termes qui les expriment sont confuses & obscures.

Cependant il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports : il suffit souvent d'en avoir une connoissance imparfaite & commencée, parce que souvent l'on ne recherche point d'en connoître exactement les rapports.

Il y a des vérités ou des rapports de deux sortes, il y en a d'exactement connus, d'autres que l'on ne connoît qu'imparfaitement. On connoît exactement le rapport entre un tel quarré & un tel triangle ; mais on ne connoît qu'imparfaitement le rapport qui est entre Paris & Orléans : on sait que le quarré est égal au triangle, ou qu'il en est double, triple, &c. mais on sait seulement que Paris est plus grand qu'Orléans, sans savoir au juste de combien.

De plus entre les connoissances imparfaites, il y en a d'une infinité de degrés, & même toutes ces connoissances ne sont imparfaites que par rapport aux connoissances plus parfaites ; car, par exemple, on sait parfaitement que Paris est plus grand que la place royale, & cette connoissance n'est imparfaite que par rapport à une connoissance exacte, selon laquelle on sauroit au juste de combien Paris est plus grand que cette place qu'il renferme.

Ainsi il y a des questions de plusieurs sortes : 1°. il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de tous les rapports exacts, que deux ou plusieurs choses ont entr'elles.

2°. Il y en a dans lesquelles on recherche la connoissance parfaite de quelque rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses.

3°. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses.

4°. Il y en a dans lesquelles on recherche seulement de reconnoître un rapport assez vague & indéterminé.

Et il est évident 1°. que pour résoudre des questions du premier genre, & pour connoître parfaitement tous les rapports exacts de grandeur & de qualité qui sont entre deux ou plusieurs choses, il faut avoir des idées distinctes qui les représentent parfaitement, & comparer ces choses selon toutes les manières possibles. On peut, par exemple, résoudre toutes les questions qui tendent à découvrir les rapports exacts qui sont entre 2 & 8, parce que 2 & 8 étant exactement connus, on peut les comparer ensemble en toutes les manières nécessaires pour en reconnoître les rapports exacts de grandeur ou de qualité. On peut savoir que 8 est quadruple de 2, que 8 & deux sont des nombres pairs, que 8 & 2 ne sont point des nombres quarrés.

Il est clair, en second lieu, que pour résoudre des questions du second genre, & pour connoître exactement quelque rapport exact de grandeur ou de qualité qui est entre deux ou plusieurs choses, il est nécessaire & il suffit d'en connoître très-distinctement les faces, selon lesquelles on les doit comparer pour en reconnoître le rapport que l'on cherche. Par exemple pour résoudre quelques-unes des questions qui tendent à découvrir quelques rapports exacts entre 4 & 16, comme que 4 & 16 sont des nombres pairs & des nombres quarrés, il suffit de savoir exactement que 4 & 16 se peuvent diviser sans fraction par la moitié, & que l'un & l'autre est le produit d'un nombre multiplié par lui-même, sans se mettre en peine de considérer leur véritable grandeur : parce qu'il est évident que pour reconnoître les rapports exacts de qualité qui sont entre les choses, il suffit d'avoir une idée très-distincte de leur qualité, sans penser à leur grandeur ; & que pour reconnoître leurs rapports exacts de grandeur, il suffit de connoître exactement leur grandeur sans se mettre en peine de leur véritable qualité.

Il est clair en troisième lieu que pour résoudre des

queſtions du troiſième genre, & pour connoître quelque rapport aſſez approchant du rapport exact qui eſt entre deux ou pluſieurs choſes, il ſuffit d'en connoître à peu près les faces ou les côtés, ſelon leſquels on les doit comparer pour découvrir le rapport approchant que l'on cherche, ſoit de grandeur, ſoit de qualité. Par exemple je puis ſavoir évidemment que $\sqrt{8}$ eſt plus grand que 2, parce que je puis ſavoir à peu près la véritable grandeur de $\sqrt{8}$; mais je ne puis connoître de combien $\sqrt{8}$ eſt plus grand que 2, parce que je ne puis connoître exactement la véritable grandeur de $\sqrt{8}$.

Enfin il eſt évident que pour réſoudre des queſtions du quatrième genre, & pour connoître les rapports vagues & indéterminés des choſes, il ſuffit de les connoître d'une manière proportionnée au beſoin que l'on a de les comparer pour reconnoître les rapports qu'on cherche. De ſorte qu'il n'eſt pas toujours néceſſaire, pour réſoudre toute ſorte de queſtions, d'avoir des idées très-diſtinctes de ſes termes, c'eſt-à-dire, de connoître parfaitement les choſes que ces termes ſignifient; mais il eſt néceſſaire de les connoître d'autant plus exactement, que les rapports que l'on tâche de découvrir, ſont plus exacts & en plus grand nombre; car, comme nous venons de voir, il ſuffit, dans les queſtions imparfaites, d'avoir des idées imparfaites des choſes que l'on conſidère, afin de réſoudre ces queſtions parfaitement, c'eſt-à-dire, ſelon tout ce qu'elles contiennent. Et l'on peut même réſoudre très-bien des queſtions, quoique l'on n'ait aucune idée diſtincte des termes qui l'expriment: car lorſqu'on demande ſi le feu eſt capable de fondre du ſel, de durcir de la boue, de faire évaporer du plomb & mille autres ſemblables, on entend parfaitement ces queſtions, & l'on peut très-bien les réſoudre, quoiqu'on n'ait aucune idée diſtincte du feu, du ſel, de la boue, &c. parce que ceux qui font ces demandes veulent ſeulement ſavoir ſi l'on a quelque expérience ſenſible que le feu ait fait ces choſes, & on leur répond ſelon les connoiſſances que l'on a tirées de ſes ſens, d'une manière capable de les ſatisfaire.

Après avoir eſſayé de découvrir les erreurs dans leurs cauſes, & de délivrer l'eſprit des préjugés auxquels il eſt ſujet, j'ai cru qu'enfin il étoit tems de le préparer à la recherche de la vérité. J'ai donc expliqué dans le ſixième livre les moyens qui me ſemblent les plus naturels, pour augmenter l'attention & l'étendue de l'eſprit, & montrant l'uſage que l'on peut faire de ſes ſens, de ſes paſſions & de ſon imagination, pour lui donner toute la force & toute la pénétration dont il eſt capable. Enſuite j'ai établi certaines règles, qu'il faut néceſſairement obſerver pour découvrir quelque vérité que ce ſoit: je les ai expliquées par pluſieurs exemples, pour les rendre plus ſenſibles; & j'ai choiſi ceux qui m'ont paru les plus utiles, ou qui renfermoient des vérités plus fécondes & plus générales, afin qu'on les lût avec plus d'application, & qu'on ſe les rendît plus ſenſibles & plus familières.

Peut-être que l'on rencontrera par cet eſſai de *méthode* que j'ai donné, la néceſſité qu'il y a de ne raiſonner que ſur des idées claires & évidentes, & dont on eſt intérieurement convaincu que toutes les nations conviennent, & de ne paſſer jamais aux choſes compoſées, avant que d'avoir ſuffiſamment examiné les ſimples dont elles dépendent.

Et, ſi l'on conſidère qu'Ariſtote & ſes ſectateurs n'ont point obſervé les règles que j'ai expliquées, comme l'on en doit être convaincu par les preuves que j'en ai apportées, & par le rapport que l'on peut avoir avec les plus zéles défenſeurs de ce philoſophe: peut-être que l'on mépriſera ſa doctrine malgré toutes les impreſſions qui perſuadent ceux qui ſe laiſſent étourdir par des mots qu'ils n'entendent point.

Mais, ſi l'on prend garde à la manière de philoſopher de M. Deſcartes, on ne pourra douter de la ſolidité de ſa Philoſophie: car j'ai ſuffiſamment montré qu'il ne raiſonne que ſur des idées claires & évidentes, & qu'il commence par les choſes les plus ſimples, avant que de paſſer aux plus compoſées qui en dépendent. Ceux qui liront les ouvrages de ce ſavant homme ſe convaincront pleinement de ce que je dis de lui, pourvu qu'ils les liſent avec toute l'application néceſſaire pour les comprendre; & ils ſentiront une ſecrette joie d'être nés dans un ſiècle & dans un pays aſſez heureux, pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les ſiècles paſſés parmi les payens, & dans les extrémités de la terre parmi les barbares ou les étrangers, un docteur pour nous inſtruire de la vérité.

Mais, comme on ne doit pas ſe mettre fort en peine de ſavoir les opinions des hommes, quand même on ſeroit convaincu d'ailleurs qu'ils auroient découvert la vérité; je ſerois bien fâché que l'eſtime, que je parois avoir ici pour M. Deſcartes, préoccupât perſonne en ſa faveur; & que l'on ſe contentât de lire & de retenir ſes opinions ſans ſe mettre en peine d'être éclairé de la lumière de la vérité. Ce ſeroit alors préférer l'homme à Dieu, le conſulter à la place de Dieu, & ſe contenter des réponſes obſcures d'un philoſophe qui ne nous éclaire point, pour éviter la peine qu'il y a d'interroger par la méditation celui qui nous répond & qui nous éclaire tout enſemble.

C'eſt une choſe indigne que de ſe rendre partiſan de quelque ſecte que ce ſoit, & que d'en regarder les auteurs comme s'ils étoient infaillibles. Auſſi, M. Deſcartes, voulant plutôt rendre les hommes diſciples de la vérité que des ſectateurs entêtés de ſes ſentimens, avertit expreſſément qu'on n'ajoute point du tout de foi

à ce qu'il a écrit, & que l'on n'en reçoive que ce que la force & l'évidence de la raison pourra contraindre d'en croire. Il ne veut pas, comme quelques philosophes, qu'on le croie sur sa parole: il se souvient toujours qu'il est homme; & que, ne répandant la lumière que par réflexion, il doit tourner les esprits de ceux qui veulent être éclairés comme lui, vers celui qui seul peut les rendre plus parfaits par le don de l'intelligence.

La principale utilité, que l'on peut tirer de l'application à l'étude, est de se rendre l'esprit plus juste, plus éclairé, plus pénétrant, & plus propre à découvrir toutes les vérités que l'on souhaite de savoir: mais ceux qui lisent les philosophes pour en retenir les opinions & pour les débiter aux autres, ne s'approchent point de celui qui est la vie & la nourriture de l'ame: leur esprit s'affoiblit & s'aveugle par le commerce qu'ils ont avec ceux qui ne peuvent les éclairer ni les fortifier. Ils se remplissent d'une fausse érudition dont le poids les accable, & dont l'éclat les éblouit; &, s'imaginant devenir fort savans, lorsqu'ils se remplissent la tête des opinions des anciens, ils ne pensent pas qu'ils se rendent disciples de ceux que saint Paul dit être devenus fous en s'attribuant le nom de *sages*: *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.*

La *méthode* que j'ai donnée peut, ce me semble, beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison, ou recevoir de Dieu les réponses qu'il donne à tous ceux qui savent bien l'interroger: car il me semble que j'y ai dit les principales choses qui peuvent fortifier & conduire l'attention de l'esprit, laquelle est la prière naturelle que l'on fait au véritable maître de tous les hommes, pour en recevoir quelqu'instruction.

Mais, parce que cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible, & qu'elle n'est ordinairement utile que pour résoudre des questions de peu d'usage, & dont la connoissance flatte souvent davantage notre orgueil, qu'elle ne sert à perfectionner notre esprit: je crois, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire que la *méthode* la plus courte & la plus assûrée pour découvrir la vérité, & pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure & la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien; c'est de suivre exactement les préceptes de la vérité éternelle, qui ne s'est unie avec nous que pour nour réunir avec elle; c'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison, & tendre, à Dieu non tant par nos forces naturelles, qui, depuis le péché, sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipera toutes nos ténèbres: car, enfin, il vaut beaucoup mieux, comme les gens de bien, passer quelques années dans l'ignorance de certaines choses, & se trouver en un moment éclairés pour toujours, que d'acquérir par les voies naturelles, avec beaucoup d'application & de peine, une science fort imparfaite, & qui nous laisse dans les ténèbres pour toute l'éternité.

MODES, s. f. *Des modes simples*. §. 1. Quoique les idées simples, qui sont, en effet les matériaux de toutes nos connoissances, soient plutôt considérées par rapport à la manière dont elles sont introduites dans l'esprit, qu'en tant qu'elles sont distinctes des autres idées plus composées, il ne sera peut-être pas hors de propos d'en examiner quelques-unes sous ce rapport, & de voir ces différentes modifications de la même idée, que l'esprit trouve dans les choses mêmes, ou qu'il est capable de former en lui-même sans le secours d'aucun objet extérieur, ou d'aucune cause étrangère.

Ces modifications d'une idée simple, quelle qu'elle soit, auxquelles je donne le nom de *modes simples*, sont des idées aussi parfaitement distinctes dans l'esprit, que celles entre lesquelles il y a le plus de distance ou d'opposition; car, l'idée de deux, par exemple, est aussi différente de celle d'un, que l'idée du bleu diffère de celle de la chaleur, ou que l'une de ces idées est distincte de celle de quelqu'autre nombre que ce soit. Cependant deux n'est composé que de l'idée simple de l'unité répétée; & ce sont les répétitions de cette espèce d'idées qui, jointes ensemble, font les idées distinctes ou les *modes* simples d'une douzaine, d'une grosse, d'un million, &c.

§. 2. Je commencerai par l'idée simple de l'espace. Nous acquérons l'idée de l'espace & par la vue & par l'attouchement; ce qui est, ce me semble, d'une telle évidence, qu'il seroit aussi inutile de prouver que les hommes apperçoivent par la vue la distance qui est entre des corps de diverses couleurs, ou entre les parties du même corps, qu'il le seroit de prouver qu'ils voient les couleurs mêmes. Il n'est pas moins aisé de se convaincre que l'on peut appercevoir l'espace dans les ténèbres par le moyen de l'attouchement.

§. 3. L'espace considéré simplement par rapport à la longueur qui sépare deux corps, sans considérer aucune autre chose entre-deux, s'appelle *distance*. S'il est considéré par rapport à la longueur, à la largeur & à la profondeur, on peut, à mon avis, le nommer *capacité*. Pour le terme d'*étendue*, on l'applique ordinairement à l'espace de quelque manière qu'on le considère.

§. 4. Chaque distance distincte est une différente modification de l'espace, & chaque idée d'une distance distincte, ou d'un certain espace, est un *mode* simple de cette idée. Les hommes, pour leur usage, & par la coutume de mesurer qui s'y est introduite parmi eux, ont établi dans leur esprit les idées de certaines longueurs déterminées, comme sont, un pouce, un pied, une

aune, une stade, un mille, le diamètre de la terre, &c., qui sont tout autant d'idées distinctes, uniquement composées d'espace. Lorsque ces sortes de longueurs ou mesures d'espace leur sont devenues familières, ils peuvent les répéter dans leur esprit aussi souvent qu'il leur plaît, sans y joindre ou mêler l'idée du corps ou d'aucune autre chose; & se faire des idées de long, de quarré, ou de cubique, de pieds, d'aunes ou de stades, pour les rapporter dans cet univers aux corps qui y sont, ou au-delà des dernières limites de tous les corps, & en multipliant ainsi ces idées par de continuelles additions, ils peuvent étendre leur idée de l'espace autant qu'ils veulent. C'est par cette puissance de répéter ou de doubler l'idée que nous avons de quelque distance que ce soit, & de l'ajouter à la précédente aussi souvent que nous voulons, sans pouvoir être arrêtés nulle part, que nous nous formons l'idée de l'immensité.

§. 5. Il y a une autre modification de cette idée de l'espace, qui n'est autre chose que la relation qui est entre les parties qui terminent l'étendue. C'est ce que l'attouchement découvre dans les corps sensibles, lorsque nous en pouvons toucher les extrémités, ou que l'œil apperçoit par les corps mêmes & par leurs couleurs, lorsqu'il en voit les bornes: auquel cas venant à observer comment les extrémités se terminent ou par des lignes droites qui forment des angles distincts, ou par des lignes courbes, où l'on ne peut appercevoir aucun angle, & les considérant dans les rapports qu'elles ont les unes avec les autres dans toutes les parties des extrémités d'un corps ou de l'espace, nous formons l'idée que nous appellons *figure*, qui se multiplie dans l'esprit avec une infinie variété. Car, outre le nombre prodigieux de figures différentes, qui existent réellement en diverses masses de matière, l'esprit en a un fonds absolument inépuisable par la puissance qu'il a de diversifier l'idée de l'espace, & d'en faire par ce moyen de nouvelles compositions en répétant ses propres idées, & les assemblant comme il lui plaît. C'est ainsi qu'il peut multiplier les figures à l'infini.

§. 6. En effet, l'esprit ayant la puissance de répéter l'idée d'une certaine ligne droite, & d'y en joindre une autre toute semblable sur le même plan, c'est-à-dire, de doubler la longueur de cette ligne, ou bien de la joindre à une autre avec telle inclination qu'il juge à propos, & ainsi de faire telle sorte d'angle qu'il veut, notre esprit, dis-je, pouvant, outre cela, accourcir une certaine ligne qu'il imagine en ôtant la moitié de cette ligne, un quart ou telle partie qu'il lui plaira, sans pouvoir arriver à la fin de ces sortes de divisions, il peut faire un angle de telle grandeur qu'il veut. Il peut faire aussi les lignes qui en constituent les côtés de telle longueur qu'il le juge à propos, & les joindre encore à d'autres lignes de différentes longueurs & à différens angles, jusqu'à ce qu'il ait entièrement fermé un certain espace: d'où il s'ensuit évidemment que nous pouvons multiplier les figures à l'infini, tant à l'égard de leur configuration particulière, qu'à l'égard de leur capacité; & toutes ces figures ne sont autre chose que des *modes* simples de l'espace, différens les uns des autres.

Ce que l'on peut faire avec des lignes droites, on peut le faire aussi avec des lignes courbes, ou bien avec des lignes courbes & droites, mêlées ensemble: & ce qu'on peut faire sur des lignes, on peut le faire sur des surfaces; ce qui peut nous conduire à la connoissance d'une diversité infinie de figures que l'esprit peut se former à lui-même, & par où il devient capable de multiplier si fort les *modes* simples de l'espace.

§. 7. Une autre idée, qui se rapporte à cet article, c'est ce que nous appellons la *place* ou le *lieu*. Comme dans le simple espace nous considérons le rapport de distance qui est entre deux corps ou deux points; de même dans l'idée que nous avons du lieu, nous considérons le rapport de distance qui est entre une certaine chose, & deux points ou plus encore, que l'on considère comme gardant la même distance de l'un à l'égard de l'autre, & que l'on suppose par conséquent en repos: car, lorsque nous trouvons aujourd'hui une chose à la même distance qu'elle étoit hier, de certains points qui depuis n'ont point changé de situation les uns à l'égard des autres, & avec lesquels nous la comparions alors, nous disons qu'elle a gardé la même place. Mais, si la distance, à l'égard de l'un de ces points, a changé sensiblement, nous disons qu'elle a changé de place. Cependant, à parler vulgairement, & selon la notion commune de ce que l'on nomme le *lieu*, ce n'est pas toujours de certains points précis que nous prenons exactement la distance, mais de quelques parties considérables de certains objets sensibles, auxquels nous rapportons la chose, dont nous observons la place & dont nous avons quelque raison de remarquer la distance qui est entr'elles & ces objets.

§. 8. Ainsi, dans le jeu des échecs, quand nous trouvons toutes les pièces placées sur les mêmes cases de l'échiquier où nous les avions laissées, nous disons qu'elles sont toutes dans la même place, sans avoir été remuées, quoique peut-être l'échiquier ait été transporté, dans le même tems, d'une chambre dans une autre: parce que nous ne considérons les pièces que par rapport aux parties de l'échiquier qui gardent la même distance entr'elles. Nous disons aussi que l'échiquier est dans le même lieu qu'il étoit, s'il reste dans le même endroit de la chambre d'un vaisseau où il avoit été mis, quoique le vaisseau ait fait voile pendant tout ce tems là. On dit aussi que le vaisseau est dans le même lieu, supposé

qu'il garde la même distance à l'égard des parties des pays voisins, quoique la terre ait peut-être tourné tout autour, & qu'ainsi les échecs, l'échiquier & le vaisseau aient changé de place par rapport à des corps plus éloignés, qui ont gardé la même distance l'un à l'égard de l'autre. Cependant, comme la place des échecs est déterminée par leur distance de certaines parties de l'échiquier : comme la distance où sont certaines parties fixes de la chambre d'un vaisseau à l'égard de l'échiquier, sert à en déterminer la place, & que c'est par rapport à certaines parties fixes de la terre que nous déterminons la place du vaisseau, on peut dire, à tous ces différens égards, que les échecs, l'échiquier & le vaisseau sont dans la même place, quoique leur distance de quelques autres choses, auxquelles nous ne faisons aucune réflexion dans ce cas-là, ayant changé, il soit indubitable qu'ils ont aussi changé de place à cet égard, & c'est ainsi que nous en jugeons nous-mêmes, lorsque nous les comparons avec ces autres choses.

§. 9. Mais, comme les hommes ont institué pour leur usage cette modification de distance, que l'on nomme *lieu*, afin de pouvoir désigner la position particulière des choses, lorsqu'ils ont besoin d'une telle dénotation, ils considèrent & déterminent la place d'une certaine chose par rapport aux choses adjacentes qui peuvent le mieux servir à leur présent dessein, sans songer aux autres choses, qui, dans une autre vue, seroient plus propres à déterminer le lieu de cette même chose. Ainsi, l'usage de la dénotation de la place, que chaque échec doit occuper, étant déterminé par les différentes cases tracées sur l'échiquier, ce seroit s'embarrasser inutilement, par rapport à cet usage particulier que de mesurer la place des échecs par quelqu'autre chose. Mais, lorsque ces mêmes échecs sont dans un sac, si quelqu'un demandoit où est le roi noir, il faudroit en déterminer le lieu par certains endroits de la chambre où il seroit, & non pas par l'échiquier : parce que l'usage, pour lequel on désigne la place qu'il occupe présentement, est différent de celui qu'on en tire en jouant, lorsqu'il est sur l'échiquier ; &, par conséquent, la place en doit être déterminée par d'autres corps. De même, si l'on demandoit où sont les vers qui contiennent l'avanture de Nisus & d'Euryalus, ce seroit en déterminer fort mal l'endroit, que de dire qu'ils sont dans un tel lieu de la terre, ou dans la bibliothèque du roi ; mais la véritable détermination du lieu, où sont ces vers, devroit être prise des ouvrages de Virgile ; de sorte que, pour bien répondre à cette question, il faudroit dire qu'ils sont vers le milieu du neuvième livre de son énéide, & qu'ils ont toujours été dans le même endroit depuis que Virgile a été imprimé, ce qui est toujours vrai, quoique le livre lui-même ait changé mille fois de place : l'usage que l'on fait en cette rencontre de l'idée du lieu, consistant seulement à reconnoître en quel endroit du livre se trouve cette histoire, afin que dans l'occasion nous puissions savoir où la trouver, pour y recourir quand nous en aurons besoin.

§. 10. Que l'idée que nous avons du lieu, ne soit qu'une telle position d'une chose par rapport à d'autres, comme je viens de l'expliquer, cela est, à mon avis, tout-à-fait évident ; & nous le reconnoîtrons sans peine, si nous considérons que nous ne saurions avoir aucune idée de la place de l'univers, quoique nous puissions avoir une idée de la place de toutes ses parties, parce qu'au-delà de l'univers nous n'avons point d'idée de certains êtres fixes, distincts & particuliers auxquels nous puissions juger que l'Univers ait aucun rapport de distance, n'y ayant au-delà qu'un espace ou étendue uniforme, où l'esprit ne trouve aucune variété ni aucune marque de distinction. Que si l'on dit que l'univers est quelque part, cela n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'univers existe ; car cette expression, quoique empruntée du lieu, signifie simplement son existence & non sa situation ou location, s'il m'est permis de parler ainsi. Et quiconque pourra trouver & se représenter nettement & distinctement la place de l'univers, pourra fort bien nous dire si l'univers est en mouvement ou dans un continuel repos, dans cette étendue infinie du vuide où l'on ne sauroit concevoir aucune distinction. Il est pourtant vrai que le mot de *place* ou de *lieu* se prend souvent dans un sens plus confus, pour cet espace que chaque corps occupe ; & dans ce sens, l'univers est dans un certain lieu.

Il est donc certain que nous avons l'idée du lieu par les mêmes moyens que nous acquérons celle de l'espace dont le lieu n'est qu'une considération particulière, bornée à certaines parties : je veux dire par la vue & l'attouchement qui sont les deux moyens par lesquels nous recevons les idées de ce qu'on nomme *étendue* ou *distance*.

§. 11. Il y a des gens qui voudroient nous persuader que le corps & l'étendue sont une même chose. Mais ou ils changent la signification des mots, de quoi je ne voudrois pas les soupçonner, eux qui ont si sévérement condamné la Philosophie qui étoit en vogue avant eux, pour être trop fondée sur le sens incertain ou sur l'obscurité illusoire de certains termes ambigus, ou qui ne signifioient rien : ou bien, ils confondent deux idées fort différentes, si par le corps & l'étendue ils entendent la même chose que les autres hommes, savoir, par le corps ce qui est solide & étendu, dont les parties peuvent être divisées & mues en différentes manières ; & par l'étendue, seulement l'espace que ces parties solides jointes ensemble occupent, & qui est entre les extrémités de ces parties. Car j'en appelle à ce que chacun juge en soi-même, pour savoir si l'idée de l'espace n'est pas aussi distincte de

celle de la solidité, que de l'idée de la couleur qu'on nomme *écarlate*. Il est vrai que la solidité ne peut subsister sans l'étendue, ni l'écarlate ne sauroit exister non plus sans l'étendue, ce qui n'empêche pas que ce ne soient des idées distinctes. Il y a plusieurs idées qui, pour exister, ou pour pouvoir être conçues, ont absolument besoin d'autres idées dont elles sont pourtant très-différentes. Le mouvement ne peut être, ni être conçu sans l'espace; & cependant le mouvement n'est point l'espace, ni l'espace le mouvement: l'espace peut exister sans le mouvement, & ce sont deux idées fort distinctes. Il en est de même, à ce que je crois, de l'espace & de la solidité. La solidité est une idée si inséparable du corps, que c'est parce que le corps est solide qu'il remplit l'espace, qu'il touche un autre corps, qu'il le pousse, & par-là lui communique du mouvement. Que si l'on peut prouver que l'esprit est différent du corps, parce que ce qui pense n'enferme point d'idée de l'étendue: si cette raison est bonne, elle peut, à mon avis, servir tout aussi-bien à prouver que l'espace n'est pas corps, parce qu'il n'enferme pas l'idée de la solidité, l'espace & la solidité étant des idées aussi différentes entre elles que la pensée & l'étendue; de sorte que l'esprit peut les séparer entiérement l'une de l'autre. Il est donc évident que le corps & l'étendue sont deux idées distinctes.

§. 12. Car, premiérement, l'étendue n'enferme ni solidité ni résistance au mouvement d'un corps, comme fait le corps.

§. 13. En second lieu, les parties de l'espace pur sont inséparables l'une de l'autre, ensorte que la continuité n'en peut être ni réellement ni mentalement séparée, car je défie qui que ce soit de pouvoir écarter, même par la pensée, une partie de l'espace d'avec une autre. Diviser & séparer actuellement, c'est, à ce que je crois, faire deux superficies en écartant des parties qui faisoient auparavant une quantité continue; & diviser mentalement, c'est imaginer deux superficies où auparavant il y avoit continuité, & les considérer comme éloignées l'une de l'autre, ce qui ne peut se faire que dans les choses que l'esprit considère comme capables d'être divisées, & de recevoir par la division de nouvelles surfaces distinctes, qu'elles n'ont pas alors, mais qu'elles sont capables d'avoir. Or, aucune de ces sortes de divisions, soit réelle ou mentale, ne sauroit convenir, ce me semble, à l'espace pur. A la vérité, un homme peut considérer autant d'un tel espace, qui réponde ou soit commensurable à un pied, sans penser au reste, ce qui est bien une considération de certaine portion de l'espace, mais n'est point une division même mentale, parce qu'il n'est pas plus possible à un homme de faire une division par l'esprit, sans réfléchir sur deux surfaces séparées l'une de l'autre, que de diviser actuellement, sans faire deux surfaces écartées l'une de l'autre. Mais considérer des parties, ce n'est point les diviser. Je puis considérer la lumière dans le soleil, sans faire réflexion à sa chaleur, ou la mobilité dans le corps, sans penser à son étendue, mais par-là je ne songe point à séparer la lumière d'avec la chaleur, ni la mobilité d'avec l'étendue. La première de ces choses n'est qu'une simple considération d'une seule partie, au lieu que l'autre est une considération de deux parties en tant qu'elles existent séparément.

§. 14. En troisième lieu, les parties de l'espace pur sont immobiles, ce qui suit de ce qu'elles sont indivisibles; car comme le mouvement n'est qu'un changement de distance entre deux choses, un tel changement ne peut arriver entre des parties qui sont inséparables; car il faut qu'elles soient par cela même dans un perpétuel repos l'une à l'égard de l'autre.

Ainsi l'idée déterminée de l'espace pur le distingue évidemment & suffisamment du corps, puisque ses parties sont inséparables, immobiles & sans résistance au mouvement du corps.

§. 15. Que si quelqu'un me demande ce que c'est que cet espace dont je parle, je suis prêt à le lui dire, quand il me dira ce que c'est que l'étendue. Car de dire, comme on fait ordinairement, que l'étendue est d'avoir *partes extra partes*, c'est-à-dire simplement que l'étendue est étendue. Car je vous prie, suis-je mieux instruit de la nature de l'étendue lorsqu'on me dit qu'elle consiste à avoir des parties étendues, extérieures à d'autres parties étendues, c'est-à-dire, que l'étendue est composée de parties étendues; suis-je mieux instruit sur ce point, que celui qui me demandant ce que c'est qu'une fibre, recevroit pour réponse que c'est une chose composée de plusieurs fibres? Entendroit-il mieux, après une telle réponse, ce que c'est qu'une fibre, qu'il ne l'entendoit auparavant? Ou plutôt n'auroit il pas raison de croire que j'aurois bien plus en vue de me moquer de lui, que de l'instruire?

§. 16. Ceux qui soutiennent que l'espace & le corps sont une même chose, se servent de ce dilème: ou l'espace est quelque chose, ou ce n'est rien: s'il n'y a rien entre deux corps, il faut nécessairement qu'ils se touchent: & si l'on dit que l'espace est quelque chose, ils demandent si c'est corps, ou esprit? à quoi je réponds par une autre question: qui vous a dit, qu'il n'y a, ou qu'il ne peut y avoir que des êtres solides qui ne peuvent penser, & que des êtres pensans qui ne sont point étendus? Car c'est là tout ce qu'ils entendent par les termes de corps & d'esprit.

§. 17. Si l'on demande, comme on a coutume de faire, si l'espace sans corps est substance ou accident, je répondrai sans hésiter que je n'en sais rien, & je n'aurai point de honte d'avouer mon ignorance, jusqu'à ce que ceux qui font

cette question, me donnent une idée claire & distincte de ce qu'on nomme *substance*.

§. 18. Je tâche de me délivrer, autant que je puis, de ces illusions que nous sommes sujets à nous faire à nous-mêmes, en prenant des mots pour des choses. Il ne nous sert de rien de faire semblant de savoir ce que nous ne savons pas, en prononçant certains sons qui ne signifient rien de distinct & de positif. C'est battre l'air inutilement; car des mots faits à plaisir ne changent point la nature des choses, & ne peuvent devenir intelligibles qu'en tant que ce sont des signes de quelque chose de positif, & qu'ils expriment des idées distinctes & déterminées. Je souhaiterois au reste, que ceux qui appuient si fort sur le son de ces trois syllabes substance, prissent la peine de considérer si, l'appliquant, comme ils font, à Dieu, cet être infini & incompréhensible aux esprits finis & aux corps, ils le prennent dans le même sens; & si ce mot emporte la même idée lorsqu'on le donne à chacun de ces trois êtres si différens. S'ils disent qu'oui, je les prie de voir s'ils ne s'ensuivra point de-là, que Dieu, les esprits finis, & les corps participans en commun à la même nature de substances, ne different point autrement que par la différente modification de cette substance, comme un arbre & un caillou qui étant corps dans le même sens, & participant également à la nature du corps, ne diffèrent que dans la simple modification de cette matière commune dont ils sont composés, ce qui seroit un dogme bien difficile à digérer. S'ils disent qu'ils appliquent le mot de substance à Dieu, aux esprits finis & à la matière en trois différentes significations : que lorsqu'on dit que Dieu est une substance, ce mot marque une certaine idée, qu'il en signifie une autre lorsqu'on le donne à l'ame, & une troisième lorsqu'on le donne au corps : si, dis-je, le terme de *substance* a trois différentes idées, absolument distinctes, ces messieurs nous rendroient un grand service s'ils vouloient prendre la peine de nous faire connoître ces trois idées, ou du moins de leur donner trois noms distincts, afin de prévenir, dans un sujet si important, la confusion & les erreurs que causera naturellement l'usage d'un terme si ambigu, si on l'applique indifféremment & sans distinction à des choses si différentes; car à peine a-t-il une seule signification claire & déterminée, tant s'en faut que dans l'usage ordinaire on soupçonne qu'il en renferme trois. Et du reste, s'ils peuvent attribuer trois idées distinctes à la substance, qui peut empêcher qu'un autre ne lui en attribue une quatrième?

§. 19. Ceux qui les premiers se sont avisés de regarder les accidens comme une espèce d'êtres réels qui ont besoin de quelque chose à quoi ils soient attachés, ont été contraints d'inventer le mot de substance, pour servir de soutien aux accidens. Si un pauvre philosophe indien qui s'imagine que la terre a aussi besoin de quelque appui, se fût avisé seulement du mot de substance, il n'auroit pas eu l'embarras de chercher un élément pour soutenir la terre, & une tortue pour soutenir son éléphant, le mot de substance auroit entiérement fait son affaire. Et quiconque demanderoit après cela, ce que c'est qui soutient la terre, devroit être aussi content de la réponse d'un philosophe indien qui lui diroit que c'est la substance, sans sçavoir ce qu'emporte ce mot, que nous le sommes d'un philosophe européen qui nous dit que la substance, terme dont il n'entend pas non plus la signification, est ce qui soutient les accidens. toute l'idée que nous avons de la substance, c'est une idée obscure de ce qu'elle fait, & non une idée de ce qu'elle est.

§. 20. Quoi que pût faire un Sçavant en pareille rencontre, je ne crois pas qu'un Américain d'un esprit un peu pénétrant qui voudroit s'instruire de la nature des choses, fût fort satisfait, si desirant d'apprendre notre manière de bâtir, on lui disoit qu'un pilier est une chose soutenue par une base, & qu'une base est quelque chose qui soutient un pilier. Ne croiroit-il pas qu'en lui tenant un tel discours, on auroit envie de se moquer de lui, au lieu de songer à l'instruire? Et si un étranger qui n'auroit jamais vu des livres, vouloit aprendre exactement comment ils sont faits, & ce qu'ils contiennent, ne seroit-ce pas un plaisant moyen de l'en instruire que de lui dire que tous les bons sont composés de papier & de lettres, que les lettres sont des choses inhérentes au papier, & le papier une chose qui soutient les lettres? n'auroit-il pas après cela des idées fort claires des lettres & du papier? mais si les mots latins, *inhærentia* & *substantia*, étoient rendus nettement en françois par des termes qui exprimassent l'action de s'attacher & l'action de soutenir, (car c'est ce qu'ils signifient proprement) nous verrions bien mieux le peu de clarté qu'il y a dans tout ce qu'on dit de la substance & des accidens, & de quel usage ces mots peuvent être en Philosophie pour décider les questions qui y ont quelque rapport.

§. 21. Mais, pour revenir à notre idée de l'espace, si l'on ne suppose pas le corps infini, ce que personne, n'osera faire à ce que je crois, je demande si un homme, que Dieu auroit placé à l'extrémité des êtres corporels, ne pourroit point étendre sa main au-delà de son corps. S'il le pouvoit, il mettroit donc son bras dans un endroit où il y avoit auparavant de l'espace sans corps; & si, sa main étant dans cet espace, il venoit à écarter les doigts, il y auroit encore entre-deux de l'espace sans corps. Que s'il ne pouvoit étendre sa main, ce devroit être à cause de quelque empêchement extérieur; car je suppose que cet homme ait envie avec la même puissance de mouvoir

mouvoir les parties de son corps qu'il a présentement, ce qui de soi n'est pas impossible, si Dieu le veut ainsi, ou du moins est-il certain que Dieu peut le mouvoir en ce sens : & alors je demande si ce qui empêche sa main de se mouvoir en-dehors est substance ou accident, quelque chose, ou rien? Quand ils auront satisfait à cette question, ils seront capables de déterminer d'eux-mêmes ce que c'est qui, sans être corps & sans avoir aucune solidité, est, ou peut être entre deux corps éloignés l'un de l'autre. Du reste, celui qui dit qu'un corps en mouvement peut se mouvoir vers où rien ne peut s'opposer à son mouvement, comme au-delà de l'espace qui borne tous les corps, raisonne pour le moins aussi conséquemment que ceux qui disent que deux corps, entre lesquels il n'y a rien, doivent se toucher nécessairement. Car, au-lieu que l'espace, qui est entre deux corps, suffit pour empêcher leur contact mutuel, l'espace pur, qui se trouve sur le chemin d'un corps qui se meut, ne suffit pas pour en arrêter le mouvement. La vérité est qu'il n'y a que deux partis à prendre pour ces Messieurs, ou de déclarer que les corps sont infinis, quoiqu'ils aient de la répugnance à le dire ouvertement, ou de reconnoître de bonne foi que l'espace n'est pas corps. Car je voudrois bien trouver quelqu'un de ces esprits profonds qui par la pensée pût plutôt mettre des bornes à l'espace, qu'il n'en peut mettre à la durée, ou qui, à force de penser à l'étendue de l'espace & de la durée, pût les épuiser entièrement, & arriver à leurs dernières bornes. Que, si son idée de l'éternité est infinie, celle qu'il a de l'immensité l'est aussi, toutes deux étant également finies ou infinies.

§. 22. Bien-plus, non-seulement il faut que ceux qui soutiennent que l'existence d'un espace sans matière est impossible, reconnoissent que le corps est infini; il faut, outre cela, qu'ils nient que Dieu ait la puissance d'annihiler aucune partie de la matière. Je suppose que personne ne me niera que Dieu ne puisse faire cesser tout le mouvement qui est dans la matière, & mettre tous les corps de l'univers dans un parfait repos, pour les laisser dans cet état tout aussi long-tems qu'il voudra. Or, quiconque tombera d'accord que, durant ce repos universel, Dieu, peut annihiler ce livre, ou le corps de celui qui le lit, ne peut éviter de reconnoître la possibilité du vuide. Car il est évident que l'espace, qui étoit rempli par les parties du corps annihilé, restera toujours, & sera un espace sans corps; parce que les corps qui sont tout autour, étant dans un parfait repos, sont comme une muraille de diamant, & dans cet état mettent tout autre corps dans une parfaite impossibilité d'aller remplir cet espace. En effet, ce n'est que de la supposition que tout est plein, qu'il s'ensuit qu'une partie de matière doit nécessairement prendre la place qu'une autre partie vient de quitter. Mais cette supposition devroit être prouvée autrement que par un fait en question, qui, bien loin de pouvoir être démontré par l'expérience, est visiblement contraire à des idées claires & distinctes, qui nous convainquent évidemment qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre l'espace & la solidité, puisque nous pouvons concevoir l'un sans songer à l'autre. Et, par conséquent, ceux qui disputent pour ou contre le vuide, doivent reconnoître qu'ils ont des idées distinctes du vuide & du plein; c'est-à-dire qu'ils ont une idée de l'étendue exempte de solidité, quoiqu'ils en nient l'existence, ou bien ils disputent sur le pur néant. Car ceux qui changent si fort la signification des mots, qu'ils donnent à l'étendue le nom de *corps*, & qui réduisent, par conséquent, toute l'essence du corps à n'être rien autre chose qu'une pure étendue sans solidité, doivent parler d'une manière bien absurde, lorsqu'ils raisonnent du vuide, puisqu'il est impossible que l'étendue soit sans étendue. Car enfin, que l'on reconnoisse ou que l'on nie l'existence du vuide, il est certain que le vuide signifie un *espace sans corps*; & toute personne qui ne veut ni supposer la matière infinie, ni ôter à Dieu la puissance d'en annihiler quelque particule, ne peut nier la possibilité d'un tel espace.

§. 23. Mais, sans sortir de l'univers pour aller au-delà des dernières bornes des corps, sans recourir à la toute-puissance de Dieu pour établir le vuide, il me semble que le mouvement des corps que nous voyons, & dont nous sommes environnés, en démontre clairement l'existence. Car je voudrois bien que quelqu'un essayât de diviser un corps solide de telle dimension qu'il voudroit, ensorte qu'il fît que ces parties solides pussent se mouvoir librement en-haut, en-bas, & de tous côtés dans les bornes de la superficie de ce corps, quoique dans l'étendue de cette superficie il n'y eût point d'espace vuide aussi grand que la moindre partie dans laquelle il a divisé ce corps solide. Que, si, lorsque la moindre partie du corps divisé est aussi grosse qu'un grain de semence de moutarde, il faut qu'il y ait un espace vuide qui soit égal à la grosseur d'un grain de moutarde, pour faire que les parties de ce corps aient de la place pour se mouvoir librement dans les bornes de sa superficie : il faut aussi que, lorsque les parties de la matière sont cent millions de fois plus petites qu'un grain de moutarde, il y ait un espace vuide de matière solide, qui soit aussi grand qu'une partie de moutarde cent millions de fois plus petite qu'un grain de cette semence. Et si ce vuide proportionnel est nécessaire dans le premier cas, il doit l'être dans le second, & ainsi à l'infini. Or, que cet espace vuide soit si petit qu'on voudra, cela suffit pour détruire l'hypothèse qui établit que tout est plein. Car, s'il peut y avoir un espace vuide de corps, égal à la plus petite partie

distincte de matière qui existe présentement dans le monde, c'est toujours un espace vuide de corps, & qui met une aussi grande différence entre l'espace pur & le corps, que si c'étoit un vuide immense, *μέγα χάσμα*. Par conséquent, si nous supposons que l'espace vuide, qui est nécessaire pour le mouvement, n'est pas égal à la plus petite partie de la matière solide, actuellement divisée, mais à $\frac{1}{10}$ ou à $\frac{1}{1000}$ de cette partie, il s'ensuivra toujours également qu'il y a de l'espace sans matière.

§. 24. Mais comme ici la question est de savoir si l'idée de l'espace ou de l'étendue est la même que celle du corps, il n'est pas nécessaire de prouver l'existence réelle du vuide, mais seulement de montrer que l'on peut avoir l'idée d'un espace sans corps. Or, je dis qu'il est évident que les hommes ont cette idée, puisqu'ils cherchent & disputent s'il y a du vuide ou non. Car, s'ils n'avoient point l'idée d'un espace sans corps, ils ne pourroient pas mettre en question si cet espace existe; & si l'idée qu'ils ont du corps n'enferme pas en soi quelque chose de plus que l'idée simple de l'espace, ils ne peuvent plus douter que tout le monde ne soit parfaitement plein. Et, en ce cas-là, il seroit aussi absurde de demander s'il y auroit un espace sans corps, que de demander s'il y auroit un espace sans espace, ou un corps sans corps; puisque ce ne seroit que différens noms d'une même idée.

§ 25. Il est vrai que l'idée de l'étendue est si inséparablement jointe à toutes les qualités visibles, & à la plupart des qualités tactiles, que nous ne pouvons voir aucun objet extérieur, ni en toucher fort peu, sans recevoir en même tems quelqu'impression de l'étendue. Or, parce que l'étendue se mêle si constamment avec d'autres idées, je conjecture que c'est ce qui a donné occasion à certaines gens de déterminer que toute l'essence du corps consiste dans l'étendue. Ce n'est pas une chose fort étonnante; puisque quelques-uns se sont si fort rempli l'esprit de l'idée de l'étendue par le moyen de la vue & de l'attouchement, (les plus occupés de tous les sens) qu'ils ne sauroient donner de l'existence à ce qui n'a point d'étendue, cette idée ayant, pour ainsi dire, rempli toute la capacité de leur ame. Je ne prétends pas disputer présentement contre ces personnes, qui renferment la mesure & la possibilité de tous les êtres dans les bornes étroites de leur imagination grossière; mais, comme je n'ai à faire ici qu'à ceux qui concluent que l'essence du corps consiste dans l'étendue, parce qu'ils ne sauroient, disent-ils, imaginer aucune qualité sensible de quelque corps que ce soit sans étendue, je les prie de considérer que, s'ils eussent autant réfléchi sur les idées qu'ils ont des goûts & des odeurs, que sur celles de la vue & de l'attouchement, ou qu'ils eussent examiné les idées que leur cause la faim, la soif, & plusieurs autres incommodités, ils auroient compris que toutes ces idées ne renferment en elles-mêmes aucune idée d'étendue, qui n'est qu'une affection du corps, comme tout le reste de ce qui peut être découvert par nos sens, dont la pénétration ne peut guères aller jusqu'à voir la pure essence des choses.

§. 26. Que si les idées, qui sont constamment jointes à toutes les autres, doivent passer dès-là pour l'essence des choses auxquelles ces idées se trouvent jointes, & dont elles sont inséparables, l'unité doit donc être, sans contredit, l'essence de chaque chose. Car il n'y a aucun objet de sensation ou de réflexion, qui n'emporte l'idée de l'unité. Mais c'est une sorte de raisonnement dont nous avons déjà montré suffisamment la foiblesse.

§. 27. Enfin, quelles que soient les pensées des hommes sur l'existence du vuide, il me paroît évident que nous avons une idée aussi claire de l'espace distinct de la solidité, que nous en avons de la solidité distincte du mouvement, ou du mouvement distinct de l'espace. Il n'y a pas deux idées plus distinctes que celles-là, & nous pouvons concevoir aussi aisément l'espace sans solidité, que le corps ou l'espace sans mouvement; quoiqu'il soit très-certain que le corps ou le mouvement ne sauroient exister sans l'espace. Mais soit qu'on ne regarde l'espace que comme une relation qui résulte de l'existence de quelques êtres éloignés les uns des autres, ou que l'on croie devoir entendre littéralement ces paroles du sage Roi Salomon: *les cieux & les cieux des cieux ne te peuvent contenir*; ou celles-ci de saint Paul, ce philosophe inspiré de Dieu, lesquelles sont encore plus emphatiques: *c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement & l'être*; je laisse examiner ce qui en est, à quiconque voudra en prendre la peine, & je me contente de dire que l'idée, que nous avons de l'espace, est, à mon avis, telle que je viens de la représenter, & entièrement distincte de celle du corps. Car, soit que nous considérions dans la matière même la distance de ses parties solides, jointes ensemble, & que nous lui donnions le nom d'*étendue* par rapport à ces parties solides; ou que, considérant cette distance comme étant entre les extrémités d'un corps, selon ses différentes dimensions, nous l'appellions *longueur*, *largeur* & *profondeur*; ou soit que, la considérant comme étant entre deux corps, ou deux êtres positifs, sans penser s'il y a entre-deux de la matière ou non, nous la nommions *distance*: quelque nom qu'on lui donne, ou de quelque manière qu'on la considère, c'est toujours la même idée simple & uniforme de l'espace, qui nous est venue par le moyen des objets dont nos sens ont été occupés; de sorte qu'en ayant établi des idées dans notre esprit, nous pouvons les réveiller, les répéter & les ajouter l'une à l'autre aussi souvent que nous voulons,

& ainsi considérer l'espace ou la distance, soit comme remplie de parties solides, ensorte qu'un autre corps n'y puisse point venir sans déplacer & chasser le corps qui étoit auparavant; soit comme vuide de toute chose solide, ensorte qu'un corps, d'une dimension égale à ce pur espace, puisse y être placé, sans en éloigner ou chasser aucune chose qui y soit déjà. Mais, pour éviter la confusion en traitant cette matière, il seroit peut-être à souhaiter qu'on n'appliquât le nom d'*étendue* qu'à la matière ou à la distance qui est entre les extrémités des corps particuliers, & que l'on donnât le nom d'*expansion* à l'espace en général, soit qu'il fût plein ou vuide de matière solide; de sorte que l'on dît, l'espace a de l'expansion, & le corps est étendu. Mais, en ce point, chacun est maître d'en user comme il lui plaira. Je ne propose ceci que comme un moyen de s'exprimer plus clairement & plus distinctement.

§. 28. Pour moi, je m'imagine que dans cette occasion, aussi-bien que dans plusieurs autres, toute la dispute seroit bientôt terminée, si nous avions une connoissance précise & distincte de la signification des termes dont nous nous servons. Car je suis porté à croire que ceux qui viennent à réfléchir sur leurs propres pensées, trouvent qu'en général leurs idées simples conviennent ensemble, quoique, dans les discours qu'ils ont ensemble, ils les confondent par différens noms : de sorte que ceux qui sont accoutumés à faire des abstractions, & qui examinent bien les idées qu'ils ont dans l'esprit, ne sauroient penser fort différemment, quoique peut-être ils s'embarrassent par des mots, en s'attachant aux façons de parler des académies ou des sectes dans lesquelles ils ont été élevés. Au contraire, je comprends fort bien que les disputes, les criailleries & les vains galimathias doivent durer sans fin parmi les gens, qui, n'étant point accoutumés à penser, ne se font point une affaire d'examiner scrupuleusement & avec soin leurs propres idées, & ne les distinguent point d'avec les signes que les hommes emploient pour les faire connoître aux autres, &, sur-tout, si ce sont des savans de profession chargés de lecture, dévoués à certaines sectes, accoutumés au langage qui y est en usage, & qui se sont fait une habitude de parler après les autres, sans savoir pourquoi. Mais enfin, s'il arrive que deux personnes sensées & judicieuses aient des idées différentes, je ne vois pas comment ils peuvent discourir ou raisonner ensemble. Au reste, ce seroit prendre fort mal ma pensée que de croire que toutes les vaines imaginations, qui peuvent entrer dans le cerveau des hommes, soient précisément de cette espece d'idées dont je parle. Il n'est pas facile à l'esprit de se débarrasser des notions confuses, & des préjugés dont il a été imbu par la coutume, par inadvertance, ou par les conversations ordinaires. Il faut de la peine, & une longue & sérieuse application pour examiner ses propres idées, jusqu'à ce qu'on les ait réduites à toutes les idées simples, claires & distinctes dont elles sont composées, & pour démêler, parmi ces idées simples, celles qui ont ou qui n'ont point de liaison & de dépendance nécessaire entr'elles; car, jusqu'à ce qu'un homme en soit venu aux notions premières & originales des choses, il ne peut que bâtir sur des principes incertains, & tomber souvent dans de grands mécomptes.

De la durée & de ses modes simples.

§. 1. Il y a une autre espèce de distance ou de longueur, dont l'idée ne nous est pas fournie par les parties permanentes de l'espace, mais par les changemens perpétuels de la succession, dont les parties dépérissent incessamment : c'est ce que nous appellons *durée*. Et les *modes* simples de cette durée sont toutes ses différentes parties, dont nous avons des idées distinctes; comme les heures, les jours, les années, &c., le tems & l'éternité.

§. 2. La réponse qu'un grand homme fit à celui qui lui demandoit ce que c'étoit que le tems : *si non rogas, intelligo* : je comprends ce que c'est, lorsque vous ne me le demandez pas, c'est-à-dire, plus je m'arrête à en découvrir la nature, moins je la comprends : cette réponse, dis-je, pourroit peut-être faire croire à certaines personnes que le tems, qui découvre toutes choses, ne sauroit être connu lui-même. A la vérité, ce n'est pas sans raison que l'on regarde la durée, le tems & l'éternité, comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais, quelqu'éloignées qu'elles paroissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que l'une des sources de toutes nos connoissances, qui sont la *sensation* & la *réflexion*, ne puisse nous en fournir des idées aussi claires & aussi distinctes, que plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures; & nous trouverons que l'idée de l'éternité elle-même découle de la même source, d'où viennent toutes nos autres idées.

§. 3. Pour bien comprendre ce que c'est que le tems & l'éternité, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la durée, & comme elle nous vient. Il est évident à quiconque voudra rentrer en soi-même, & remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement une suite d'idées qui se succèdent constamment les unes aux autres pendant qu'il veille. Or, la réflexion, que nous faisons sur cette suite de différentes idées, qui paroissent l'une après l'autre dans notre esprit, est ce qui nous donne l'idée de la succession; & nous appellons *durée* la distance qui est entre quelques

parties de cette ſucceſſion, ou entre les apparences de deux idées qui ſe préſentent à notre eſprit. Car, tandis que nous penſons, ou que nous recevons ſucceſſivement pluſieurs idées dans notre eſprit, nous connoiſſons que nous exiſtons; & ainſi la continuation de notre être, c'eſt-à-dire, notre propre exiſtence, & la continuation de tout autre être, laquelle eſt commenſurable à la ſucceſſion des idées qui paroiſſent & diſparoiſſent dans notre eſprit, peut être appellée *durée* de nous-même, & *durée* de tout autre être coexiſtant avec nos penſées.

§. 4. Que la notion que nous avons de la ſucceſſion & de la durée nous vienne de cette ſource, je veux dire de la réflexion que nous faiſons ſur cette ſuite d'idées que nous voyons paroître l'une après l'autre dans notre eſprit, c'eſt ce qui me ſemble ſuivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée, qu'en conſidérant cette ſuite d'idées qui ſe ſuccèdent les unes aux autres dans notre entendement. En effet, dès que cette ſucceſſion d'idées vient à ceſſer, la perception, que nous avions de la durée, ceſſe auſſi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même, lorſqu'il vient à dormir profondément: car, qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choſes, tandis qu'il dort ou qu'il ne ſonge à rien. Cette durée eſt alors tout-à-fait nulle à ſon égard; il lui ſemble qu'il n'y a aucune diſtance entre le moment qu'il a ceſſé de penſer en s'endormant, & celui auquel il eſt réveillé. Et je ne doute pas qu'un homme éveillé n'éprouvât la même choſe, s'il lui étoit poſſible de n'avoir qu'une ſeule idée dans l'eſprit, ſans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, & qu'aucune autre vînt ſe joindre à elle. Nous voyons tous les jours que, lorſqu'une perſonne fixe ſes penſées avec une extrême application ſur une ſeule choſe, enſorte qu'il ne ſonge preſque point à cette ſuite d'idées qui ſe ſuccèdent les unes aux autres dans ſon eſprit, il laiſſe échapper, ſans y faire réflexion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le tems qu'il eſt dans cette ſorte de contemplation, s'imaginant que ce tems là eſt beaucoup plus court, qu'il ne l'eſt effectivement. Que, ſi le ſommeil nous fait regarder ordinairement les parties diſtantes de la durée comme un ſeul point, c'eſt parce que, tandis que nous dormons, cette ſucceſſion d'idées ne ſe préſente point à notre eſprit. Car, ſi un homme vient à ſonger en dormant, & que ſes ſonges lui préſentent une ſuite d'idées différentes, il a, pendant tout ce tems-là, une perception de la durée & de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment que les hommes tirent les idees qu'ils ont de la durée, de la réflexion qu'ils font ſur cette ſuite d'idées dont ils obſervent la ſucceſſion dans leur propre entendement; ſans quoi, ils ne ſauroient avoir aucune idée de la durée, quoi qu'il pût arriver dans le monde.

§. 5. En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réflexion qu'il a faite ſur la ſucceſſion & le nombre de ſes propres penſées, il peut appliquer cette notion à des choſes qui exiſtent tandis qu'il ne penſe point; tout de même que celui à qui la vue ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étendue, peut appliquer cette idée à différentes diſtances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainſi, quoiqu'un homme n'ait aucune perfection de la longueur de la durée qui s'écoule pendant qu'il dort ou qu'il n'a aucune penſée; cependant, comme il a obſervé la révolution des jours & des nuits, & qu'il a trouvé que la longueur de cette durée eſt, en apparence, régulière & conſtante, dès-là qu'il ſuppoſe que, tandis qu'il a dormi ou qu'il a penſé à autre choſe, cette révolution s'eſt faite comme à l'ordinaire, il peut juger de la longueur de la durée qui s'eſt écoulée pendant ſon ſommeil. Mais, lorſqu'Adam & Eve étoient ſeuls, ſi, au lieu de ne dormir que pendant le tems que l'on emploie ordinairement au ſommeil, ils euſſent dormi vingt-quatre heures ſans interruption, cet eſpace de vingt-quatre heures auroit été abſolument perdu pour eux., & ne ſeroit jamais entré dans le compte qu'ils faiſoient du tems.

§. 6. C'eſt ainſi qu'en réfléchiſſant ſur cette ſuite de nouvelles idées qui ſe préſentent à nous l'une après l'autre, nous acquérons l'idée de la ſucceſſion. Que, ſi quelqu'un ſe figure qu'elle vient plutôt de la réflexion que nous faiſons ſur le mouvement par le moyen des ſens, il changera peut-être de ſentiment pour rentrer dans ma penſée, s'il conſidère que le mouvement même excite dans ſon eſprit une idée de ſucceſſion, juſtement de la même manière, qu'il y produit une ſuite continue d'idées diſtinctes les unes des autres. Car un homme, qui regarde un corps qui ſe meut actuellement, n'y apperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une ſuite conſtante d'idées ſucceſſives: par exemple, qu'un homme ſoit ſur la mer, lorſqu'elle eſt calme, par un beau jour & hors de la vue des terres, s'il jette les yeux vers le ſoleil, ſur la mer, ou ſur ſon vaiſſeau, une heure de ſuite, il n'y appercevra aucun mouvement, quoiqu'il ſoit aſſuré que deux de ces corps, & peut-être tous trois, aient fait beaucoup de chemin pendant tout ce tems-là: mais s'il apperçoit que l'un de ces trois corps ait changé de diſtance à l'égard de quelqu'autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnoît qu'il y a eu du mouvement. Mais, quelque part qu'un homme ſe trouve, toutes choſes étant en repos autour de lui, ſans qu'il apperçoive le moindre mouvement durant l'eſpace d'une heure, s'il a eu des penſées pendant cette heure de repos, il appercevra les différentes idées

de ses propres pensées, qui, tout d'une suite, ont paru les unes après les autres dans son esprit; & par-là il observera & trouvera de la succession où il ne sauroit remarquer aucun mouvement.

§. 7. Et c'est-là, je crois, la raison pourquoi nous n'appercevons pas des mouvemens fort lents; quoique constans, parce qu'en passant d'une partie sensible à une autre, le changement de distance est si lent, qu'il ne cause aucune nouvelle idée en nous, qu'après un long-tems écoulé depuis un terme jusqu'à l'autre. Or, comme ces mouvemens successifs ne nous frappent point par une suite constante de nouvelles idées qui se succèdent immédiatement l'une à l'autre dans notre esprit, nous n'avons aucune perception de mouvement: car, comme le mouvement consiste dans une succession continue, nous ne saurions appercevoir cette succession, sans une succession constante d'idées qui en proviennent.

§. 8. On n'apperçoit pas non-plus les choses qui se meuvent si vîte, qu'elles n'affectent point les sens, parce que les différentes distances de leur mouvement ne pouvant frapper nos sens d'une manière distincte, elles ne produisent aucune suite d'idées dans l'esprit. Car, lorsqu'un corps se meut en rond, en moins de tems qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir se succéder dans notre esprit les unes aux autres, il ne paroît pas être en mouvement, mais semble être un cercle parfait & entier, de la même matière ou couleur que le corps qui est en mouvement, & nullement une partie d'un cercle en mouvement.

§. 9. Que l'on juge, après cela, s'il n'est pas fort probable que, pendant que nous sommes éveillés, nos idées se succèdent les unes aux autres dans notre esprit, à-peu-près de la même manière que ces figures disposées en rond au-dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner sur un pivot. Or, quoique nos idées se suivent peut-être quelquefois un peu plus vîte, & quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant, à mon avis, presque toujours du même train dans un homme éveillé; & il me semble même que la vîtesse & la lenteur de cette succession d'idées ont certaines bornes qu'elles ne sauroient passer.

§. 10. Je fonde la raison de cette conjecture sur ce que j'observe que nous ne saurions appercevoir de la succession dans les impressions qui se font sur nos sens, que lorsqu'elles se font dans un certain degré de vîtesse ou de lenteur; si, par exemple, l'impression est extrêmement prompre, nous n'y sentons aucune succession, dans les cas mêmes où il est évident qu'il y a une succession réelle. Qu'un boulet de canon passe au travers d'une chambre, & que dans son chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'est une chose aussi évidente qu'aucune démonstration puisse l'être, que le boulet doit percer successivement les deux côtés opposés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre, & ainsi de suite; & cependant je ne pense pas qu'aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pu observer aucune succession dans la douleur, ou dans le son d'un coup si prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune succession, c'est ce que nous appellons un *instant*, portion de durée qui n'occupe justement que le tems auquel une seule idée est dans notre esprit sans qu'une autre lui succède, & où, par conséquent, nous ne remarquons absolument aucune succession.

§. 11. La même chose arrive, lorsque le mouvement est si lent, qu'il ne fournit point à nos sens une suite constante de nouvelles idées, dans le degré de vîtesse qui est requis pour faire que l'esprit soit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors, comme les idées de nos propres pensées trouvent de la place pour s'introduire dans notre esprit entre celles que le corps, qui est en mouvement, présente à nos sens, le sentiment de ce mouvement se perd; & le corps, quoique dans un mouvement actuel, semble être toujours en repos, parce que sa distance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une manière visible, aussi promptement que les idées de notre esprit se suivent naturellement l'une l'autre. C'est ce qui paroît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran à soleil, & par plusieurs autres mouvemens continus, mais fort lents, où après certains intervalles nous appercevons, par le changement de distance qui arrive au corps en mouvement, que ce corps s'est mû, mais sans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

§. 12. C'est pourquoi il me semble qu'une constante & régulière succession d'idées dans un homme éveillé est comme la mesure & la règle de toutes les autres successions. Ainsi, lorsque certaines choses se succèdent plus vîte que nos idées, comme quand deux sons ou deux sensations de douleur, &c. n'enferment dans leur succession que la durée d'une seule idée, ou lorsqu'un certain mouvement est si lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui roulent dans notre esprit, je veux dire, avec la même vîtesse que ces idées se succèdent les unes aux autres, comme lorsque, dans le cours ordinaire, une ou plusieurs idées viennent dans l'esprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différens changemens de distance qui arrivent à un corps en mouvement, ou entre des sons & des odeurs dont la perception nous frappe successivement; dans tous ces cas, le sentiment d'une constante & continuelle succession se perd, de sorte que nous ne nous en apper-

cevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre deux.

§. 13. Mais, dira-t-on, « s'il est vrai que, » tandis qu'il y a des idées dans notre esprit, » elles se succèdent continuellement; il est impossible qu'un homme pense long-tems à une » seule chose ». Si l'on entend par-là qu'un homme ait dans l'esprit une seule idée qui y reste long-tems purement la même, sans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'est pas possible. Mais, comme je ne sai pas de quelle manière se forment nos idées, de quoi elles sont composées, d'où elles tirent leur lumière, & comment elles viennent à paroître, je ne saurois rendre d'autre raison de ce fait, que l'expérience, & je souhaiterois que quelqu'un voulût essayer de fixer son esprit, pendant un tems considérable, sur une seule idée qui ne fût accompagnée d'aucune autre, & sans qu'il s'y fît aucun changement.

§. 14. Qu'il prenne, par exemple, une certaine figure, un certain dégré de lumière ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra, & il aura, je m'assûre, bien de la peine à tenir son esprit vuide de toute autre idée, ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une espèce différente, ou diverses considérations de la même idée, (chacune desquelles est une idée nouvelle) viendront se présenter incessamment à son esprit les unes après les autres, quelque soin qu'il prenne pour se fixer à une seule idée.

§. 15. Tout ce qu'un homme peut faire en cette occasion, c'est, je crois, de voir & de considérer quelles sont les idées qui se succèdent dans son entendement, ou bien de diriger son esprit vers une certaine espèce d'idées, & de rappeller celles qu'il veut, ou dont il a besoin. Mais, d'empêcher une constante succession de nouvelles idées, c'est, à mon avis, ce qu'il ne sauroit faire, quoiqu'ordinairement il soit en son pouvoir de se déterminer à les considérer avec application, s'il le trouve à propos.

§. 16. De savoir si ces différentes idées, que nous avons dans l'esprit, sont produites par certains mouvemens, c'est ce que je ne prétends pas examiner ici; mais une chose dont je suis certain, c'est qu'elles n'enferment aucune idée de mouvement en se montrant à nous, & que celui qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelqu'autre voie, n'en auroit aucune à mon avis; ce qui suffit pour le dessein que j'ai présentement en vue, comme aussi, pour faire voir que c'est par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre esprit, & par cette suite de nouvelles apparences qui se présentent à lui, que nous acquérons les idées de la succession & de la durée; sans quoi, elles nous seroient absolument inconnues. Ce n'est donc pas le mouvement, mais une suite constante d'idées qui se présentent à notre esprit pendant que nous veillons, qui nous donne l'idée de la durée, laquelle idée le mouvement ne nous fait appercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre esprit une constante succession d'idées, comme je l'ai déjà montré; de sorte que, sans l'idée d'aucun mouvement, nous avons une idée aussi claire de la succession & de la durée par cette suite d'idées qui se présentent à notre esprit les unes après les autres, que par une succession d'idées produites par un changement sensible & continu de distance entre deux corps, c'est-à-dire, par des idées qui nous viennent du mouvement. C'est pourquoi nous aurions l'idée de la durée, quand bien nous n'aurions aucune perception de mouvement.

§. 17. L'esprit ayant ainsi acquis l'idée de la durée, la première chose qui se présente naturellement à faire après cela, c'est de trouver une mesure de cette commune durée, par laquelle on puisse juger de ses différentes longueurs, & voir l'ordre distinct dans lequel plusieurs choses existent; car, sans cela, la plupart de nos connoissances tomberoient dans la confusion, & une grande partie de l'histoire deviendroit entièrement inutile. La durée ainsi distinguée en certaines périodes, & désignée par certaines mesures ou époques, c'est, à mon avis, ce que nous appellons plus proprement le *tems*.

§. 18. Pour mesurer l'étendue, il ne faut qu'appliquer la mesure dont nous nous servons, à la chose dont nous voulons savoir l'étendue. Mais c'est ce qu'on ne peut faire pour mesurer la durée; parce que l'on ne sauroit joindre ensemble deux différentes parties de succession, pour les faire servir de mesure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être mesurée que par la durée même, non-plus que l'étendue par autre chose que par l'étendue, nous ne saurions retenir auprès de nous une mesure constante & invariable de la durée, qui consiste dans une succession perpétuelle, comme nous pouvons garder des mesures de certaines longueurs d'étendue, telles que les pouces, les pieds, les aunes, &c., qui sont composées de parties permanentes de matière. Aussi n'y a-t-il rien qui puisse servir de règle propre à bien mesurer le tems, que ce qui a divisé toute la longueur de sa durée en parties apparemment égales par des périodes qui se suivent constamment. Pour ce qui est des parties de la durée qui ne sont pas distinguées, ou qui ne sont pas considérées comme distinctes & mesurées par de semblables périodes, elles ne peuvent pas être comprises si naturellement sous la notion du tems, comme il paroît par ces sortes de phrases, avant tous les tems, & lorsqu'il n'y aura plus de tems.

§. 19. Comme les révolutions diurnes & annuelles du soleil ont été, depuis le commencement du monde, constantes, régulières, généralement observées de tout le genre-humain, & supposées égales entr'elles, on a eu raison de

s'en servir pour mesurer la durée. Mais, parce que la distinction des jours & des années a dépendu du mouvement du soleil, cela a donné lieu à une erreur fort commune, c'est que l'on s'est imaginé que le mouvement & la durée étoient la mesure l'un de l'autre. Car les hommes étant accoutumés à se servir, pour mesurer la longueur du tems, des idées de minutes, d'heures, de jours, de mois, d'années, &c., qui se présentent à l'esprit dès que l'on vient à parler du tems ou de la durée, &, ayant mesuré différentes parties du tems par le mouvement des corps célestes, ils ont été portés à confondre le tems & le mouvement, ou du moins à penser qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux choses. Cependant toute autre apparence périodique, ou altération d'idées qui arriveroit dans des espaces de durée équidistans en apparence, & qui seroit constamment & universellement observée, serviroit aussi-bien à distinguer les intervalles du tems, qu'aucun des moyens que l'on ait emoloyé pour cela. Supposons, par exemple, que le soleil, que quelques-uns ont regardé comme un feu, eût été allumé à la même distance de tems qu'il paroît maintenant chaque jour sur le même méridien, qu'il s'éteignît ensuite douze heures après, & que, dans l'espace d'une révolution annuelle, ce feu augmentât sensiblement en éclat & en chaleur, & diminuât dans la même proportion; une apparence ainsi réglée ne serviroit-elle pas à tous ceux qui pourroient l'observer, à mesurer les distances de la durée sans mouvement, tout aussi bien qu'ils pourroient le faire à l'aide du mouvemnet? Car, si ces apparences étoient constantes, à portée d'être universellement observées, & dans des périodes équidistantes, elles serviroient également au genre-humain à mesurer le tems, quand bien il n'y auroit aucun mouvement.

§. 20. Car, si la gelée ou une certaine espèce de fleurs revenoient règlément dans tontes les parties de la terre à certaines périodes équidistantes, les hommes pourroient aussi-bien s'en servir pour compter les années, que des révolutions du soleil. Et, en effet, il y a des peuples en Amérique qui comptent leurs années par la venue de certains oiseaux qui, dans quelques-unes de leur saisons, paroissent dans leurs pays, & dans d'autres se retirent. De même, un accès de fièvre, un sentiment de faim ou de soif, une odeur, une certaine saveur, ou quelqu'autre idée que ce fût, qui revînt constamment dans des périodes équidistantes, & se fît universellement sentir, tout cela seroit également propre à mesurer le cours de la succession, & à distinguer les distances du tems. Ainsi, nous voyons que les aveugles-nés comptent assez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas distinguer les révolutions par des mouvemens qu'ils ne peuvent appercevoir. Sur quoi, je demande si un homme, qui distingue les années par la chaleur de l'été & par le froid de l'hiver, par l'odeur d'une fleur dans le printems, ou par le goût d'un fruit dans l'automne; je demande si un tel homme n'a point une meilleure mesure du tems, que les romains avant la réformation de leur calendrier par Jules César, ou que plusieurs autres peuples dont les années sont fort irrégulières malgré le mouvement du soleil, dont ils prétendent faire usage. Un des plus grands embarras, que l'on rencontre dans la chronologie, vient de ce qu'il n'est pas aisé de trouver exactement la longueur que chaque nation a donné à ses années, tant elles diffèrent les unes des autres, & toutes ensemble, du mouvement précis du soleil, comme je crois pouvoir l'assûrer hardiment. Que, si, depuis la création jusqu'au déluge, le soleil s'est mû constamment sur l'équateur, & qu'il ait ainsi répandu également sa chaleur & sa lumière sur toutes les parties habitables de la terre, faisant tous les jours d'une même longueur, sans s'écarter vers les tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a supposé un savant & ingénieux auteur de ce tems, je ne vois pas qu'il soit fort aisé d'imaginer, malgré le mouvement du soleil, que des hommes, qui ont vécu avant le déluge, aient compté par années depuis le commencemeut du monde, ou qu'ils aient mesuré le tems par périodes, puisque dans cette supposition ils n'avoient point de remarques fort naturelles pour les distinguer.

§. 21. Mais, dira-t on, peut-être, le moyen que, sans un mouvement régulier, comme celui du soleil, ou quelqu'autre semblable, on pût jamais connoître que telles périodes fussent égales? A quoi je réponds que l'égalité de toute autre apparence, qui reviendroit à certains intervalles, pourroit être connue de la même manière qu'au commencement on connut, ou que l'on s'imagina de connoître l'égalité des jours, ce que les homne firent qu'en jugeant de leur longueur par cette suite d'idées, qui, durant les intervalles, leur passèrent dans l'esprit. Car, venant à remarquer par-là qu'il y avoit de l'inégalité dans les jours artificiels, & qu'il n'y en avoit point dans les jours naturels, qui comprennent le jour & la nuit, ils conjecturèrent que ces derniers jours étoient égaux, ce qui suffisoit pour les faire servir de mesure, quoiqu'on ait découvert, après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil; & nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point aussi inégales. Cependant, par leur égalité supposée & apparente, elles servent tout aussi-bien à mesurer le tems, que si l'on pouvoit prouver qu'elles sont exactement égales; quoiqu'au reste elles ne puissent point mesurer les parties de la durée dans la dernière exactitude. Il faut donc prendre garde à distinguer soigneusement entre la durée en elle-même, & entre les mesures que nous employons pour

juger de la longueur. La durée en elle-même doit être considérée comme allant d'un pas constamment égal & tout-à-fait uniforme. Mais nous ne pouvons point savoir qu'aucune des mesures de la durée ait la même propriété, ni être assûrés que les parties ou périodes qu'on leur attribue soient égales en durée l'une à l'autre : car on ne peut jamais démontrer que deux longueurs successives de durée soient égales, avec quelque soin qu'elles aient été mesurées. Le mouvement du soleil, dont les hommes se sont servis si longtems, & avec tant d'assûrance, comme d'une mesure de durée parfaitement exacte, s'est trouvé inégal dans ses différentes parties, comme je viens de le dire. Et, quoique, depuis peu, l'on ait employé le pendule comme un mouvement plus constant & plus régulier que celui du soleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre ; cependant, si l'on demandoit à quelqu'un, comment il sait certainement que deux vibrations successives d'un pendule sont égales, il auroit bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être assurés que la cause de ce mouvement, qui nous est inconnue, opère toujours également, & nous savons certainement que le milieu, dans lequel le pendule se meut, n'est pas constamment le même. Or, l'une de ces deux choses, venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, &, par ce moyen, la certitude & la justesse de cette mesure du mouvement peut être tout aussi-bien détruite que la justesse des périodes de quelqu'autre apparence que ce soit. Du reste, la notion de la durée demeure toujours claire & distincte, quoique, parmi les mesures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puisse démontrer qu'elle est parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de succession ne sauroient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'assûrer qu'elles sont égales. Tout ce que nous pouvons faire pour mesurer le tems, c'est de prendre certaines parties qui semblent se succéder constamment à distances égales : égalité apparente dont nous n'avons point d'autre mesure que celle que la suite de nos propres idées a placé dans notre mémoire ; ce qui, avec le concours de quelques autres raisons probables, nous persuade que ces périodes sont effectivement égales entr'elles.

§. 22. Une chose qui me paroît bien étrange dans cet article, c'est que pendant que les hommes mesurent visiblement le tems par le mouvement des corps célestes, on ne laisse pas de définir le tems, la mesure du mouvement ; au lieu qu'il est évident à quiconque y fait la moindre réflexion, que pour mésurer le mouvement, il n'est pas moins nécessaire de considérer l'espace que le tems : & ceux qui porteront leur vue un peu plus loin, trouveront encore, que pour bien juger du mouvement d'un corps, & en faire une juste estimation, il faut nécessairement faire entrer en compte la grosseur de ce corps. Et dans le fond le mouvement ne sert point autrement à mesurer la durée, qu'en tant qu'il ramène constamment certaines idées sensibles, par des périodes qui paroissent également éloignées l'une de l'autre. Car si le mouvement du soleil étoit aussi inégal que celui d'un vaisseau poussé par des vents inconstans, tantôt foibles, tantôt impétueux, & toujours fort irréguliers ; ou si étant constamment d'une égale vîtesse, il n'étoit pourtant pas circulaire, & ne produisoit pas les mêmes apparences, nous ne pourrions non plus nous en servir à mesurer le tems que du mouvement des cometes, qui est inégal en apparence.

§. 23. Les minutes, les heures, les jours & les années ne sont pas plus nécessaires pour mesurer le tems ou la durée, que le pouce, le pied, l'aune ou la lieue qu'on prend sur quelque portion de matière, sont nécessaires pour mesurer l'étendue. Car quoique par l'usage que nous en faisons constamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes, déterminées par les révolutions du soleil, ou comme de portions connues de ces sortes de périodes, nous ayons fixé dans notre esprit les idées de ces différentes longueurs de durée, que nous appliquons à toutes les parties du tems dont nous voulons considérer la longueur ; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers où l'on ne se sert non plus de ces sortes de mesures, qu'on se sert dans le Japon de nos pouces, de nos pieds, ou de nos lieues. Il faut pourtant qu'on emploie partout quelque chose qui ait un rapport à ces mesures : Car nous ne saurions mesurer ni faire connoître aux autres, la longueur d'aucune durée, quoiqu'il y eût dans le même tems autant de mouvement dans le monde qu'il y en a présentement, supposé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement qui se trouvât disposée de manière à faire des révolutions régulières & apparemment équidistantes. Du reste les différentes mesures dont on peut se servir pour compter le tems, ne changent en aucune manière la notion de la durée, qui est la chose à mesurer, non plus que les différens modèles du pied & de la coudée n'altèrent point l'idée de l'étendue, à l'égard de ceux qui emploient ces différentes mesures.

§. 24. L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure de tems, telle que la révolution annuelle du soleil, ne peut appliquer cette mesure à une certaine durée, avec laquelle cette mesure ne coexiste point, & avec qui elle n'a aucun rapport considérée en elle-même. Car dire par exemple, qu'Abraham naquit l'an 2712 de la période julienne, c'est parler aussi intelligiblement que si l'on comptoit du commencement du monde, bien que dans une distance si éloignée, il n'y eût ni mouvement du soleil, ni aucun autre mouvement.

mouvement. En effet, quoique l'on ſuppoſe que la période Julienne a commencé pluſieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années déſignées par aucune révolution ſolaire, nous ne laiſſons pas de compter & de meſurer auſſi bien la durée par cette époque, que ſi le ſoleil eût rellement exiſté dans ce tems-là, & qu'il ſe fût mu de la même manière qu'il ſe meut préſentement. L'idée d'une durée égale à une révolutiou annuelle du ſoleil, peut être auſſi aiſément appliquée dans notre eſprit, à la durée, quand il n'y auroit ni ſoleil ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aune, priſe ſur les corps que nous voyons ſur la terre, peut être appliquée par la penſée, à des diſtance qui ſoient an-delà des limites du monde, où il n'y a aucun corps.

§. 25. Car ſuppoſé que de ce lieu juſqu'au corps qui borne l'univers il y eût 5639 lieues ou millions de lieues, (car le monde étant fini, ſes bornes doivent être à une certaine diſtance) comme nous ſuppoſons qu'il y a 5639 années depuis le tems préſent juſqu'à la première exiſtence d'aucun corps dans les commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre eſprit cette meſure d'une année à la durée qui a exiſté avant la création, au-delà de la duree des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la meſure d'une lieue à l'eſpace qui eſt au-delà des corps qui terminent le monde; & ainſi par l'une de ces idées, nous pouvons auſſi bien meſurer la durée là où il n'y avoit point de mouvement, que nous pouvons par l'autre, meſurer en nous-mêmes l'eſpace là où il n'y a point de corps.

§. 26. Si l'on m'objecte ici, que de la manière dont j'explique le tems, je ſuppoſe ce que je n'ai pas droit de ſuppoſer, ſavoir, que le monde n'eſt ni éternel ni infini, je reponds qu'il n'eſt pas néceſſaire pour mon deſſein, de prouver en cet endroit que le monde eſt fini, tant à l'égard de ſa durée que de ſon étendue. Mais comme cette dernière ſuppoſition eſt pour le moins auſſi facile à concevoir que celle qui lui eſt oppoſée, j'ai ſans contredit la liberté de m'en ſervir auſſi bien qu'un autre a celle de poſer le contraire; & je ne doute pas que quiconque voudra faire réflexion ſur ce point, ne puiſſe aiſément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puiſſe comprendre celui de la durée priſe dans toute ſon étendue. Il peut auſſi, en conſidérant le mouvement, venir à un dernier point, ſans qu'il lui ſoit poſſible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps & à l'étendue qui appartient au corps; mais c'eſt ce qu'il ne ſauroit faire à l'égard de l'eſpace vuide de corps parce que les dernières limites de l'eſpace & de la durée ſont au-deſſus de notre conception, tout ainſi que les dernières bornes du nombre paſſent la plus vaſte capacité de l'eſprit; ce qui eſt fondé, à l'un & à l'autre égard, ſur les mêmes raiſons, comme nous le verrons ailleurs.

§. 27. Ainſi de la même ſource que nous vient l'idée du tems, nous vient auſſi celle que nous nommons *éternité*. Car ayant acquis l'idée de la ſucceſſion & de la durée en réfléchiſſant ſur cette ſuite d'idées qui ſe ſuccèdent en nous les unes aux autres, laquelle eſt produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces idées qui d'elles-mêmes viennent ſe préſenter conſtamment à notre eſprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent ſucceſſivement nos ſens; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du ſoleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajouter dans notre eſprit ces ſortes de longueurs les unes aux autres, auſſi ſouvent qn'il nous plaît; & après les avoir ainſi ajoutées, nous pouvons les appliquer à des durées paſſées ou à venir, ce que nous pouvons continuer de faire ſans jamais arriver à aucun bout, pouſſant ainſi nos penſées à l'infini, & appliquant la longueur d'une révolution annuelle du ſoleil à une durée qu'on ſnppoſe avoir été avant l'exiſtence du ſoleil, ou de quelque autre mouvement que ce ſoit. Il n'y a pas plus d'abſurdité ou de difficulté à cela, qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la durée de quelque choſe qui ſoit arrivée la nuit paſſée, pas exemple la à flamme d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce temps-là, car cette flamme étant préſentement éteinte, eſt entiérement ſéparée de tout mouvement actuel; & il eſt auſſi impoſſible que la durée de cette flamme, qui a paru pendant une heure la nuit paſſée, coexiſte avec aucun mouvement qui exiſte préſentement ou qui doive exiſter à l'avenir, qu'il eſt impoſſible qu'aucune portion de durée qui ait exiſté avant le commencement du monde, coexiſte avec le mouvement préſent du ſoleil; mais cela n'empêche pourtant pas que, ſi j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait ſur un cadran, en parcourant l'eſpace qui marque une heure, je ne puiſſe meſurer auſſi diſtinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit paſſée, que je puis meſurer la durée de quoique ce ſoit qui exiſte préſentement: & ce n'eſt pas faire dans le fond autre choſe que d'imaginer que ſi le ſoleil eût éclairé de ſes rayons un cadran, & qu'il ſe fût mu avec le même dégré de vîteſſe qu'à cette heure, l'ombre auroit paſſé ſur ce cadran depuis une de ces diviſions qui marquent les heures juſqu'à l'autre, pendant le tems que la chandelle auroit continué de brûler.

§. 28. La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année, n'étant que l'dée que je me ſuis formée de la longueur de certains mouvemens réguliers & périodiques, dont il n'y en a aucun qui exiſte tout à-la-fois, mais ſeulement

dans les idées que j'en conserve dans ma mémoire, & qui me sont venues par voie de sensation ou de réflexion; je puis avec la même facilité, par la même raison, appliquer dans mon esprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précédé toute sorte de mouvement, tout aussi-bien qu'à une chose qui n'ait précédé que d'une minute ou d'un jour, le mouvement où se trouve le soleil dans ce moment-ci Toutes les choses passées sont dans un égal & parfait repos; & à les considérer dans cette vue, il est indifférent qu'elles aient existé avant le commencement du monde, ou seulement hier. Car pour bien mesurer la durée d'une chose par un mouvement particulier, il n'est nullement nécessaire que cette chose coexiste réellement avec ce mouvement-là, ou avec quelqu'autre révolution périodique; mais seulement que j'aie dans mon esprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de quelque autre intervalle de durée, & que je l'applique à la durée de la chose que je veux mesurer.

§. 29. Aussi voyons-nous que certaines gens comptent que depuis la première existence du monde jusqu'à l'année 1689. il s'est écoulé 5639 années, ou que la durée du monde est égale à 5639 révolutions annuelles du soleil, & que d'autres l'étendent beaucoup plus loin, comme les anciens Egyptiens qui, du tems d'Alexandre, comptoient 23000 années depuis le règne du soleil, & les Chinois d'aujourd'hui qui donnent au monde 3,269,000 années, ou plus. Quoique je ne croie pas que les Egyptiens & les Chinois aient raison d'attribuer une si longue durée à l'univers, je puis pourtant imaginer cette durée tout aussi bien qu'eux, & dire que l'une est plus grande que l'autre, de la même manière que je comprens que la vie de Mathusalem a été plus longue que celle d'Enoch. Et supposé que le calcul ordinaire de 5639 années soit véritable, qui peut l'être aussi bien que tout autre, cela ne m'empêche nullement d'imaginer ce que les autres pensent lorsqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut aussi aisément imaginer, (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50000 ans, que 5639 années, par la raison qu'il peut aussi bien concevoir la durée de 50000 ans que de 5639 années. D'où il paroît que pour mesurer la durée d'une chose par le tems, il n'est pas nécessaire que la chose soit coexistante au mouvement, ou à quelqu'autre révolution périodique que nous employons pour en mesurer la durée: il suffit pour cela que nous ayons l'idée de la longueur de quelque apparence régulière & périodique, que nous puissions appliquer en nous-mêmes à cette durée, avec laquelle le mouvement ou cette apparence particulière n'aura pourtant jamais existé.

§. 30 Car comme dans l'histoire de la création telle que Moïse nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumière a existé trois jours avant qu'il y eût ni soleil ni aucun mouvement, & cela simplement, en me représentant que la durée de la lumière qui fut crée avant le soleil fut si longue, qu'elle auroit été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si alors cet astre se fût mu comme à présent; je puis avoir, par le même moyen, une idée du cahos ou des Anges, comme s'ils avoient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années avant qu'il y eût ni lumière, ni aucun mouvement continu. Car si je puis seulement considérer la durée comme égale à une minute avant l'existence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajouter une minute de plus, & encore une autre, jusqu'à ce que j'arrive à 60 minutes; & en ajoutant de cette sorte des minutes, heures ou des années, c'est-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution solaire, ou de quelqu'autre période dont j'ai l'idée, je puis avancer à l'infini, & supposer une durée qui excède autant de fois ces sortes de périodes; que j'en puis compter en les multipliant aussi souvent qu'il me plaît; & c'est-là, à mon avis, l'idée que nous avons de l'éternité, dont l'infinité ne nous paroît point différente de l'idée que nous avons de l'infinité des nombres, auxquels nous pouvons toujours ajouter, sans jamais arriver au bout.

§. 31. Il est donc évident, à mon avis, que les idées & les mesures de la durée nous viennent des deux sources de toutes nos connoissances, dont j'ai déjà parlé, savoir, la réflexion & la sensation.

Car, premièrement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire, cette suite constante d'idées, dont les unes paroissent à mesure que d'autres viennent à disparoître, que nous nous formons l'idée de la succession.

Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la durée, en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

En troisième lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences distinguées par certaines périodes régulières, & en apparences équidistantes; nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou mesures de durée, comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, &c.

En quatrième lieu, par la faculté que nous avons de répéter, aussi souvent que nous voulons, ces mesures du tems, ou ces idées de longueur & de durée déterminées dans notre esprit, nous pouvons venir à imaginer la durée, là-même où rien n'existe réellement. C'est ainsi que nous imaginons demain, l'année suivante, ou sept années qui doivent succéder au tems présent.

En cinquième lieu, par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine

longueur de tems, comme d'une minute, d'une année ou d'un siècle, aussi souvent qu'il nous plaît, en les ajoutant les unes aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition, que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'éternité, qui peut être aussi-bien appliquée à l'éternelle durée de nos ames qu'à l'éternité de cet être infini qui doit nécessairement avoir toujours existé.

Enfin, en sixième lieu, en considérant une certaine partie de cette durée infinie en tant que désignée par des mesures périodiques, nous acquérons l'idée de ce que l'on nomme généralement le *tems*.

De la durée & de l'expansion considérées ensemble.

§. 1. Quoique je me sois arrêté assez long-tems à considérer l'espace & la durée; cependant, comme ce sont des idées d'une importance générale, & qui, de leur nature, ont quelque chose de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connoître, persuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes & plus distinctes de ces deux choses, en les examinant jointes ensemble. Pour éviter la confusion, je donne à la distance ou à l'espace considéré dans une idée simple & abstraite, le nom d'*expansion*, afin de le distinguer de l'étendue, terme que quelques-uns n'emploient que pour exprimer cette distance en tant qu'elle est dans les parties solides de la matière : auquel sens il renferme ou désigne du moins l'idée du corps; au-lieu que l'idée d'une pure distance n'enferme rien de semblable. Je préfère aussi le mot d'*expansion* à celui d'*espace*, parce que ce dernier est souvent appliqué à la distance des parties successives & transitoires, qui n'existent jamais ensemble aussi-bien qu'à celles qui sont permanentes.

Pour venir maintenant à la comparaison de l'expansion & de la durée, je remarque d'abord que l'esprit y trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus ou du moins; car on a une idée aussi claire de la différence, qu'il y a entre la longueur d'une heure & celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce & un pied.

§. 2. L'esprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'expansion, d'un ampan, d'un pas, ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit, & ainsi en l'ajoutant à la première, étendre l'idée qu'il a de la longueur, & l'égaler à deux ampans, ou à deux pas, & cela aussi souvent qu'il veut, jusqu'à ce qu'il égale la distance de quelques parties de la terre qui soient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, & continuer ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à remplir la distance qu'il y a d'ici au soleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progression, dont le commencement soit pris de l'endroit où nous sommes, ou de quelqu'autre que ce soit, notre esprit peut toujours avancer & passer au-delà de toutes ces distances; ensorte qu'il ne trouve rien qui puisse l'empêcher d'aller plus avant, soit dans le lieu des corps, ou dans l'espace vuide des corps. Il est vrai que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'étendue solide, & que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrémité & les bornes de tout ce que l'on nomme *corps*; mais, lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expansion infinie qu'il imagine au-delà des corps, & où il ne sauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppose point à cela qu'il n'y a rien du tout au-delà des limites du corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matière, Salomon, dont l'entendement étoit rempli d'une sagesse extraordinaire qui en avoit étendu & perfectionné les lumières, semble avoir d'autres pensées, lorsqu'il dit en parlant à Dieu : les cieux & les cieux des cieux ne peuvent te contenir. Et je crois pour moi que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas.

§. 3. Ce que je viens de dire de l'expansion, convient parfaitement à la durée. L'esprit, ayant conçue l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier, & l'étendre non-seulement au-delà de sa propre existence mais au-delà de tous les êtres corporels, & de toutes les mesures du tems, prises sur les corps célestes & sur leurs mouvemens. Mais, quoique nous fassions la durée infinie, comme elle l'est certainement, personne ne fait difficulté de reconnoître que nous ne pouvons pourtant pas étendre cette durée au-delà de tout être; car Dieu remplit l'éternité, comme chacun en tombe aisément d'accord. On ne convient pas de même que Dieu remplisse l'immensité; mais il est mal-aisé de trouver la raison pourquoi l'on douteroit de ce dernier point, pendant qu'on assûre le premier; car certainement son être infini est aussi-bien sans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards; & il me semble que c'est donner un peu trop à la matière que de dire qu'il n'y a rien là où il n'y a point de corps.

§. 4. De-là nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familièrement de l'éternité, & la suppose sans hésiter le moins du monde, ne faisant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoique plusieurs n'admettent ou ne supposent l'infinité de l'espace qu'avec beaucoup plus de retenue & d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raison de cette différence vient, ce me semble, de ce que les termes de *durée* & d'*étendue* étant employés comme des noms de

qualités qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons sans peine une durée infinie en Dieu, & ne pouvons même nous empêcher de le faire. Mais, comme nous n'attribuons pas l'étendue à Dieu, mais seulement à la matière qui est infinie, nous sommes plus sujets à douter de l'existence d'une expansion sans matière, de laquelle seule nous supposons communément que l'expansion est un attribut. Voilà pourquoi, lorsque les hommes suivent les pensées qu'ils ont de l'espace, ils sont portés à s'arrêter sur les limites qui terminent les corps, comme si l'espace étoit-là aussi sur ses fins, & qu'il ne s'étendît pas plus loin : ou si, considérant la chose de plus près, leurs idées les engagent à porter leurs pensées encore plus avant, ils ne laissent pas d'appeller, tout ce qui est au-delà des bornes de l'univers, *espace imaginaire*, comme si cet espace n'étoit rien, dès-là qu'il ne contient aucun corps. Mais, à l'égard de la durée qui précède tous les corps & les mouvemens par lesquels on la mesure, ils raisonnent tout autrement; car ils ne la nomment jamais imaginaire, parce qu'elle n'est jamais supposé vuide de quelque sujet qui existe réellement. Que, si les noms des choses peuvent nous conduire en quelque manière à l'origine des idées des hommes, (comme je suis tenté de croire qu'elles y peuvent contribuer beaucoup), le mot de *durée* peut donner sujet de penser que les hommes crurent qu'il y avoit quelqu'analogie entre une continuation d'existence qui enferme comme une espèce de résistance à toute force destructive, & entre une continuation de solidité, (propriété des corps que l'on est souvent porté à confondre avec la durée, & que l'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, si l'on considère les plus petits atômes de la matière), & que cela donnât occasion à la formation des mots *durer* & *être dur*, qui ont une si étroite affinité ensemble. Cela paroît sur-tout dans la langue latine, d'où ces mots ont passé dans nos langues modernes; car le mot latin *durare* est aussi-bien employé, pour signifier l'idée de la dureté, proprement dite, que l'idée d'une existence continuée, comme il paroît par cet endroit d'Horace, (Epod. XVI.) *ferro duravit sæcula.* Quoi qu'il en soit, il est certain que, quiconque suit ses propres pensées, trouvera qu'elles se portent quelquefois bien au-delà de l'étendue des corps, dans l'infinité de l'espace ou de l'expansion, dont l'idée est distincte du corps & de toute autre chose; ce qui peut fournir la matière d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

§. 5 En général, le tems est à la durée, ce que le lieu est à l'expansion. Ce sont autant de portions de ces deux océans infinis d'éternité & d'immensité, distingués du reste comme par autant de bornes, & qui servent en effet à marquer la position des êtres réels & finis, selon le rapport qu'ils ont entr'eux dans cette uniforme & infinie étendue de durée & d'espace. Ainsi, à bien considérer le tems & le lieu, ils ne sont rien autre chose que des idées de certaines distances déterminées, prises de certains points connus & fixes dans les choses sensibles, capables d'être distinguées, & que l'on suppose garder toujours la même distance les unes à l'égard des autres. C'est de ces points fixes dans les êtres sensibles que nous comptoms la durée particulière, & que nous mesurons la distance de diverses portions de ces quantités infinies; & ces distinctions observées sont ce que nous appellons le *tems* & le *lieu*. Car la durée & l'espace étant uniquement de leur nature, si l'on ne jettoit la vue sur ces sortes de points fixes, on ne pourroit point observer dans la durée & dans l'espace l'ordre & la position des choses; & tout seroit dans un confus entassement que rien ne seroit capable de débrouiller.

§. 6. Or, à considérer ainsi le tems & le lieu comme autant de portions déterminées de ces abîmes infinis d'espace & de durée, qui sont séparées, ou que l'on suppose distinguées du reste par des marques & des bornes connues, on leur fait signifier à chacun deux choses différentes.

Et premièrement, le tems, considéré en général, se prend communément pour cette portion de durée infinie, qui est mesurée par l'existence & le mouvement des corps célestes, & qui coexiste à cette existence & à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connoissance que nous avons de ces corps. A prendre la chose de cette manière, le tems commence & finit avec la formation de ce monde sensible, & c'est le sens qu'il faut donner à ces expressions que j'ai déja citées, avant tout le tems, ou lorsqu'il n'y aura plus de tems. Le lieu se prend aussi quelquefois pour cette portion de l'espace infini qui est comprise & renfermée dans le monde matériel, & qui par-là est distinguée du reste de l'expansion; quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'espace le nom d'*étendue* plutôt que celui de *lieu*. C'est dans ces bornes que sont renfermés le tems & le lieu, pris dans le sens que je viens d'expliquer; & c'est par leurs parties capables d'être observées, que l'on mesure & que l'on détermine le tems ou la durée particulière de tous les êtres corporels, aussi bien que leur étendue & leur place particulière.

§. 7. En second lieu, le tems se prend quelquefois dans un sens plus étendu, & est appliqué aux parties de la durée infinie, non à celles qui sont réellement distinguées & mesurées par l'existence réelle & par les mouvemens périodiques des corps qui ont été destinés dès le commencement à servir de signe, & à marquer les saisons, les jours & les années, & qui, suivant cela,

nous servent à mesurer le tems; mais à d'autres portions de cette durée infinie & uniforme que nous supposons égale, dans quelques rencontres, à certaines longueurs d'un tems précis, & que nous considérons par conséquent comme déterminées par certaines bornes. Car, si nous supposions, par exemple, que la création des anges ou leur chûte fût arrivée au commencement de la période julienne, nous parlerions assez proprement & nous nous ferions fort bien entendre, si nous disions que, depuis la création des anges, il s'est écoulé 794 ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous désignerions tout autant de cette durée indistincte, que nous supposerions égaler 794 révolutions annuelles du soleil; de sorte qu'elles auroient été renfermées dans cette portion, supposé que le soleil se fût mû de la même manière qu'à présent. De même nous supposons quelquefois de la place, de la distance ou de la grandeur dans ce vuide immense qui est au-delà des bornes de l'univers, lorsque nous considérons une portion de cet espace, qui soit égale à un corps d'une certaine dimension déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui soit capable de le recevoir: ou, lorsque, dans cette vaste expansion, vuide de corps, nous concevons un point à une distance précise d'une certaine partie de l'univers.

§. 8. *Où* & *quand* sont des questions qui appartiennent à toutes les existences finies, desquelles nous déterminons toujours le lieu & le tems, par rapport à quelques parties connues de ce monde sensible, & à certaines époques qui nous sont marquées par les mouvemens qu'on y peut observer. Sans ces sortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choses se trouveroit anéanti, eu égard à notre entendement borné dans ces deux vastes océans de durée & d'expansion, qui, invariables & sans bornes, renferment en eux-mêmes tous les êtres finis, & n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puissions nous former une idée complette de la durée & de l'expansion, & que notre esprit se trouve, pour ainsi dire, si souvent hors de route, lorsque nous venons à les considérer, ou en elles-mêmes par voie d'abstraction, ou comme appliquées en quelque manière à l'être suprême & incompréhensible. Mais, lorsque l'expansion & la durée sont appliquées à quelqu'être fini, l'étendue d'un corps est tout autant de cet espace infini, que la grosseur de ce corps en occupe; & ce que l'on nomme le *lieu*, c'est la position d'un corps considéré à une certaine distance de quelqu'autre corps. Et, comme l'idée de la durée particulière d'une chose est l'idée de cette portion de durée infinie, qui passe durant l'existence de cette chose; de même, le tems, pendant lequel une chose existe, est l'idée de cet espace de durée qui s'écoule entre quelques périodes de durée, connues & déterminées, & entre l'existence de cette chose. La première de ces idées montre la distance des extrémités de la grandeur ou des extrémités de l'existence d'une seule & même chose, comme que cette chose est d'un pied en quarré, ou qu'elle dure deux années; l'autre fait voir la distance de sa location, ou de son existence d'avec certains autres points fixes d'espace ou de durée, comme qu'elle existe au milieu de la place royale, ou dans le premier degré du taureau, ou dans l'année 1971, ou l'an 1000 de la période Julienne; toutes distances que nous mesurons par les idées que nous avons conçues auparavant de certaines longueurs d'espace ou de durée, comme sont, à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les lieues, les degrés; & à l'égard de la durée, les minutes, les jours & les années, &c.

§. 9. Il y a une autre chose sur quoi l'espace & la durée ont ensemble une grande conformité, c'est que, quoique nous les mettions avec raison au nombre de nos idées simples, cependant, de toutes les idées distinctes que nous avons de l'espace & de la durée, il n'y en a aucune qui n'ait quelque sorte de composition. Telle est la nature de ces deux choses d'être composées de parties. Mais, comme ces parties sont toutes de la même espèce, & sans mélange d'aucune autre idée, elles n'empêchent pas que l'espace & la durée ne soient du nombre des idées simples. Si l'esprit pouvoit arriver, comme dans les nombres, à si petite partie de l'étendue ou de la durée, qu'elle ne pût être divisée, ce seroit, pour ainsi dire, une idée, ou une idée indivisible, par la répétition de laquelle l'esprit pourroit se former les plus vastes idées de l'étendue & de la durée qu'il puisse avoir. Mais, parce que notre esprit n'est pas capable de se représenter l'idée d'un espace sans parties, on se sert, au lieu de cela, des mesures communes qui s'impriment dans la mémoire par l'usage qu'on en fait dans chaque pays, comme sont, à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les coudées & les parasanges; & à l'égard de la durée, les secondes, les minutes, les heures, les jours & les années: notre esprit, dis-je, regarde ces idées, ou autres semblables, comme des idées simples dont il se sert pour composer des idées plus étendues, qu'il forme dans l'occasion par l'addition de ces sortes de longueurs qui lui sont devenues familières. D'un autre côté, la plus petite mesure ordinaire que nous ayons de l'une & de l'autre, est regardée comme l'unité dans les nombres, lorsque l'esprit veut réduire l'espace ou la durée en plus petites fractions par voie de division. Du reste, dans ces deux opérations, je veux dire dans l'addition & la division de l'espace ou de la durée, & lorsque l'idée en question devient fort étendue, ou extrêmement resserrée, sa quantité précise devient fort obscure & fort confuse; & il n'y a plus que le nombre de ces additions ou

divisions répétées qui soit clair & distinct. C'est de quoi l'on sera aisément convaincu, si l'on abandonne son esprit à la contemplation de cette vaste expansion de l'espace ou de la divisibilité de la matière. Chaque partie de la durée est durée, & chaque partie de l'extension est extension; & l'une & l'autre sont capables d'addition ou de division à l'infini. Mais il est, peut-être, plus à propos que nous nous fixions à la considération des plus petites parties de l'une & de l'autre, dont nous ayions des idées claires & distinctes, comme à des idées simples de cette espèce; desquelles nos modes complexes de l'espace, de l'étendue & de la durée, sont formés, & auxquelles ils peuvent être encore distinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, & c'est le tems qu'une idée reste dans notre esprit, dans cette perpétuelle succession d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion que l'on peut remarquer dans l'espace, comme elle n'a point de nom, je ne sai si l'on me permettra de l'appeller *point sensible*, par où j'entends la plus petite particule de matière ou d'espace que nous puissions discerner, & qui est ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrans rarement moins que trente secondes d'un cercle dont l'œil est le centre.

§. 10. L'expansion & la durée conviennent dans cet autre point; c'est que bien qu'on les considère l'une & l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties ne peuvent être séparées l'une de l'autre, pas même par la pensée; quoique les parties des corps d'où nous tirons la mesure de l'expansion & celle du mouvement, ou plutôt de la succession des idées dans notre esprit, d'où nous empruntons la mesure de la durée, puissent être divisées & interrompues; ce qui arrive assez souvent, le mouvement étant terminé par le repos, & la succession de nos idées par le sommeil, auquel nous donnons aussi le nom de *repos*.

§. 11. Il y a pourtant cette différence visible entre l'espace & la durée que les idées de longueur que nous avons de l'expansion peuvent être tournées en tout sens, & font ainsi ce que nous nommons figure, largeur & épaisseur; au-lieu que la durée n'est que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'est capable de recevoir ni multiplicité, ni variation, ni figure; mais est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Car ce moment-ci est commun à toutes les choses qui existent présentement, & renferme également cette partie de leur existence, tout de même que si toutes ces choses n'étoient qu'un seul être; de sorte que nous pouvons dire avec vérité que tout ce qui est, existe dans un seul & même moment de tems. De savoir si la nature des anges & des esprits a de même quelqu'analogie avec l'expansion; c'est ce qui est au-dessus de ma portée: & peut-être que, par rapport à nous, dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être, & pour les fins auxquelles nous sommes destinés, & non pour avoir une véritable & parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presqu'aussi difficile de concevoir quelqu'existence, ou d'avoir l'idée de quelqu'être réel, entièrement privé de toute sorte d'expansion, que d'avoir l'idée de quelqu'existence réelle, qui n'ait absolument aucune espèce de durée. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Tout ce que nous savons, c'est que chaque corps, pris à part, occupe sa portion particulière de l'espace, selon l'étendue de ses parties solides; & que par-là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particulière, pendant qu'il en est en possession.

§. 12. La durée est donc, aussi bien que le tems qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une distance qui périt, & dont deux parties n'existeront jamais ensemble, mais se suivent successivement l'une & l'autre; & l'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble & sont incapables de succession. C'est pour cela que, bien que nous ne puissions concevoir aucune durée sans succession, ni nous mettre dans l'esprit qu'un être coexiste présentement à demain, ou possède à la fois plus que ce moment présent de durée; cependant nous pouvons concevoir que la durée éternelle de l'être infini est fort différente de celle de l'homme, ou de quelqu'autre être fini: cependant la connoissance ou la puissance de l'homme ne s'étend pas à toutes les choses passées & à venir; ses pensées ne sont, pour ainsi dire, que d'hier, & il ne sait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne sauroit rappeller le passé, ni rendre présent ce qui est encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis, qui, quoiqu'ils puissent être beaucoup au-dessus de l'homme en connoissance & en puissance, ne sont pourtant que de foibles créatures en comparaison de Dieu lui-même. Ce qui est fini, quelque grand qu'il soit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée de Dieu infini est accompagnée d'une connoissance & d'une puissance infinies, il voit toutes les choses passées & à venir; ensorte qu'elles ne sont pas plus éloignées de sa connoissance, ni moins exposées à sa vue que les choses présentes. Elles sont toutes également sous ses yeux; & il n'y a rien qu'il ne puisse faire exister chaque moment qu'il veut. Car l'existence de toutes choses dépendant uniquement de son bon plaisir, elles existent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'existence.

§. 13. Enfin, l'expanſion & la durée ſont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'eſpace étant dans chaque partie de la durée, & chaque portion de durée dans chaque partie de l'expanſion. Je crois que, parmi toute cette grande variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouveroit à peine une telle combinaiſon de deux idées diſtinctes, ce qui peut fournir matière à de plus profondes ſpéculations.

De quelques autres modes ſimples.

§. 1. J'ai fait voir, dans les paragraphes précédens, comment l'eſprit, ayant reçu des idées ſimples par le moyen des ſens, s'en ſert pour s'élever juſqu'à l'idée même de l'infinité, qui, bien qu'elle paroiſſe plus éloignée d'aucune perception ſenſible, que quelqu'autre idée que ce ſoit, ne renferme pourtant rien qui ne ſoit compoſé d'idées ſimples qui nous ſont venues par voies de ſenſation, & que nous avons enſuite jointes enſemble par le moyen de cette faculté que nous avons de répéter nos propres idées. Mais, quoique les exemples que j'ai donnés juſqu'ici de *modes* ſimples formées d'idées qui nous ſont venues par les ſens, puiſſent ſuffire pour montrer comment l'eſprit vient à connoître ces modes, cependant, en conſidération de l'ordre, je parlerai encore de quelques autres, mais en peu de mots: après quoi, je paſſerai aux idées plus compoſées.

§. 2. Il ne faut qu'entendre le françois pour comprendre ce que c'eſt que *gliſſer*, *rouler*, *pirouetter*, *ramper*, *ſe promener*, *courir*, *danſer*, *ſauter*, *voltiger*, & pluſieurs autres termes que l'on pourroit nommer; car, dès qu'on les entend, on a dans l'eſprit tout autant d'idées diſtinctes de différentes modifications du mouvement. Or, les modes du mouvement répondent à ceux de l'étendue; car vîte & lent ſont deux différentes idées du mouvement, dont les meſures ſont priſes des diſtances du tems & de l'eſpace jointes enſemble, de ſorte que ce ſont des idées complexes qui comprennent tems & eſpace avec du mouvement

§. 3. La même diverſité ſe rencontre dans les ſons. Chaque mot articulé eſt une différente modification du ſon: d'où il paroît qu'à la faveur de ces modifications l'ame peut recevoir, par le ſens de l'ouïe, des idées diſtinctes dans une quantité preſqu'infinie. Outre les cris diſtincts qui ſont particuliers aux oiſeaux & aux autres bêtes, les ſons peuvent être modifiés par le moyen de diverſes notes de différente étendue jointes enſemble; ce qui fait cette idée complexe que nous nommons un *air*, & qu'un muſicien peut avoir préſente à l'eſprit, lors même qu'il n'entend ni ne forme aucun ſon, en réfléchiſſant ſur les idées de ces ſons qu'il aſſemble ainſi tacitement en lui-même & dans ſa propre imagination.

§. 4. Les *modes* des couleurs ſont auſſi fort différens. Il y en a quelques-uns que nous regardons ſimplement comme divers dégrés, ou, pour parler en terme de l'art, comme des nuances d'une même couleur. Mais, parce que nous faiſons rarement des aſſemblages de couleurs pour l'uſage ou pour le plaiſir, ſans que la figure y ait quelque part, comme dans la peinture, dans les ouvrages de tapiſſerie, de broderie, &c., les aſſemblages de couleurs les plus connus appartiennent pour l'ordinaire aux *modes* mixtes, parce qu'ils ſont compoſés d'idées de différentes eſpèces, ſavoir de figure & de couleur, comme ſont la beauté, l'arc-en-ciel, &c.

§. 5. Toutes les ſaveurs & les odeurs compoſées ſont auſſi des *modes* compoſés des idés ſimples de ces deux ſens. Mais on y fait moins de réflexion, parce qu'en général on manque de noms pour les exprimer; &, par la même raiſon, il n'eſt pas poſſible de les déſigner en écrivant. C'eſt pourquoi je m'en rapporte aux penſées & à l'expérience de mes lecteurs, ſans m'arrêter à en faire l'énumération.

§. 6. Mais il eſt bon de remarquer en général que ces *modes ſimples*, qui ne ſont regardés que comme différens degrés de la même idée ſimple, quoiqu'il y en ait pluſieurs qui en eux-mêmes ſont des idées fort diſtinctes de toute autre *mode*, n'ont pourtant pas ordinairement des noms diſtincts, & ne ſont pas fort conſidérés comme des idées diſtinctes, lorſqu'il n'y a entr'eux qu'une très-petite différence. De ſavoir ſi les hommes ont négligé de prendre connoiſſance de ces *modes*, & de leur donner des noms particuliers, pour n'avoir pas des meſures propres à les diſtinguer exactement, ou bien, parce qu'après qu'on les auroit ainſi diſtingués, cette connoiſſance n'auroit pas été fort néceſſaire, ni d'un uſage général, j'en laiſſe la déciſion à d'autres. Il ſuffit pour mon deſſein que je faſſe voir que toutes nos idées ſimples ne nous viennent dans l'eſprit que par ſenſation & par réflexion, & que, lorſqu'elles y ont été introduites, notre eſprit peut les répéter & combiner en différentes manières, & faire ainſi de nouvelles idées complexes. Mais, quoique le blanc, le rouge, ou le doux, &c., n'aient pas été modifiés, ou réduits à des idées complexes par différentes combinaiſons que l'on ait déſigné par certains noms & rangé après cela en différentes eſpèces, il y a pourtant quelques autres idées ſimples, comme l'unité, la durée, le mouvement dont nous avons déja parlé, la puiſſance & la penſée, deſquelles on a formé une grande diverſité d'idées complexes, que l'on a eu ſoin de diſtinguer par différens noms.

§. 7. Et voici, à mon avis, la raiſon pourquoi on a uſé ainſi: c'eſt que, comme le grand intérêt des hommes roule ſur la ſociété qu'ils ont entr'eux, rien n'étoit plus néceſſaire que la connoiſſance des hommes & de leurs actions,

jointe au moyen de s'instruire les uns les autres de ces actions. C'est pour cela, dis-je, qu'ils ont formé des idées d'actions humaines, modifiées avec une extrême précision; & qu'ils ont donné, à chacune de ces idées complexes, des noms particuliers, afin qu'ils pussent plus aisément conserver le souvenir de ces choses, qui se présentoient continuellement à leur esprit, en discourir sans de grands détours & de longues circonlocutions, & les comprendre plus facilement & plus promptement, puisqu'ils devoient à toute heure en instruire les autres, & en être instruits eux-mêmes. Que les hommes aient eu cela en vue, je veux dire qu'ils aient été principalement portés à former différentes idées complexes, & à leur donner des noms, pour le but général du langage, l'un des plus prompts & des plus courts moyens que l'on ait pour s'entrecommuniquer ses pensées, c'est ce qui paroît évidemment par les noms que les hommes ont inventés dans plusieurs arts ou métiers, pour les appliquer à différentes idées complexes de certaines actions composées, qui appartiennent à ces différens métiers, afin d'abréger le discours, lorsqu'ils donnent des ordres concernant ces actions-là, ou qu'ils en parlent entr'eux. Mais, parce que ces idées ne se trouvent point en général dans l'esprit de ceux à qui ces occupations sont étrangères, les mots qui expriment ces actions-là sont inconnus à la plupart des hommes qui parlent la même langue. Tels sont les mots de *frisser*, *amalgamer*, *sublimation*, *cohobation*; car ces mots étant employés pour désigner certaines idées complexes, qui sont rarement dans l'esprit d'autres personnes que de ceux à qui elles sont suggérées de tems en tems par leurs occupations particulières, ils ne sont entendus en général que des imprimeurs ou des chymistes, qui, ayant formé dans leur esprit les idées complexes que ces termes signifient, & leur ayant donné des noms, ou ayant reçu ceux que d'autres avoient déjà inventés pour les exprimer, ne les entendent pas plutôt prononcer par les personnes de leur métier, que ces idées se présentent à leur esprit. Le terme de *cohobation*, par exemple, excite d'abord dans l'esprit d'un chymiste toutes les idées simples de distillation, & le mélange que l'on fait de la liqueur distillée avec la matière dont elle a été extraite pour la distiller de nouveau. Ainsi, nous voyons qu'il y a une grande diversité d'idées simples, de goûts, d'odeurs, &c., qui n'ont point de nom; & encore plus de *modes*, qui, ou n'ayant pas été assez généralement observés, ou n'étant pas d'un assez grand usage pour que les hommes s'avisent d'en prendre connoissance dans leurs affaires & dans leurs entretiens, n'ont point été désignés par des noms, & ne passent pas par conséquent pour des espèces particulières. Mais j'aurai occasion dans la suite d'examiner plus au long cette matière, lorsque je viendrai à parler des *mots*.

Des modes qui regardent la pensée.

§. 1. Lorsque l'esprit vient à réfléchir sur soi-même, & à contempler ses propres actions, la pensée est la première chose qui se présente à lui; il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fournissent différentes idées distinctes. Ainsi, la perception ou pensée qui accompagne actuellement les impressions faites sur le corps, & y est comme attachée, cette perception, dis-je, étant distincte de toute autre modification de la pensée, produit dans l'esprit une idée distincte de ce que nous nommons *sensation*, qui est, pour ainsi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur, qui l'a d'abord fait naître, agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme *mémoire*. Si l'esprit tâche de la rappeller, & qu'enfin, après quelques efforts, il la trouve & se la rende présente, c'est réminiscence. Si l'esprit l'envisage long-tems avec attention, c'est *contemplation*. Lorsque l'idée que nous avons dans l'esprit y flotte, pour ainsi dire, sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce que l'on appelle *rêverie*. Lorsqu'on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-même (car, comme j'ai remarqué ailleurs, il y a toujours dans notre esprit une suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres tandis que nous veillons) & qu'on les enregistre, pour ainsi dire, dans sa mémoire, c'est *attention*. Et, lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, & ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverse, c'est ce que l'on nomme *étude* ou *contention d'esprit*. Le sommeil, qui n'est accompagné d'aucun songe, est une cessation de toutes ces choses; & songer, c'est avoir des idées dans l'esprit pendant que les sens extérieurs sont fermés, ensorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur est ordinaire; c'est, dis-je, avoir des idées sans qu'elles nous soient suggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occasion connue, & sans être choisies ni déterminées en aucune manière par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *extase*, je laisse juger à d'autres si ce n'est point *songer les yeux ouverts*

§. 2. Voilà un petit nombre d'exemples de divers *modes* de penser, que l'ame peut observer en elle-même, & dont elle peut, par conséquent, avoir des idées aussi distinctes que celles qu'elle a du blanc & du rouge, d'un quarré ou d'un cercle. Je ne prétends pas en faire une énumération complette, ni traiter au long de cette suite d'idées qui nous viennent par la réflexion. Ce seroit la matière d'un volume. Il me suffit, pour le dessein que je me propose présentement, d'avoir

d'avoir montré, par ce peu d'exemples, de quelle espèce sont ces idées, & comment l'esprit vient à les acquérir, d'autant plus que j'aurai occasion dans la suite de parler plus au long de ce qu'on nomme *raisonner*, *juger*, *vouloir* & *connoître*, qui sont du nombre des plus considérables *modes* de penser, ou opérations de l'esprit.

§. 3. Mais peut-être m'excusera-t-on si je fais ici en passant quelque réflexion sur le différent état où se trouve notre ame lorsqu'elle pense. C'est une digression qui semble avoir assez de rapport à notre présent dessein; & ce que je viens de dire de l'attention, de la rêverie & des songes, &c., nous y conduit assez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées présentes à l'esprit, quelles qu'elles soient, c'est de quoi chacun est convaincu par sa propre expérience, quoique l'esprit les contemple avec différens degrés d'attention. En effet, l'esprit s'attache quelquefois à considérer certains objets avec une si grande application, qu'il en examine les idées de tous côtés, en remarque les rapports & les circonstances, & en observe chaque partie si exactement, & avec une telle contention, qu'il écarte toute autre pensée, & ne prend aucune connoissance des impressions ordinaires qui se font alors sur les sens, & qui, dans d'autres tems, lui auroient communiqué des perceptions extrêmement sensibles. Dans d'autres occasions il observe la suite des idées qui se succèdent dans son entendement, sans s'attacher particulièrement à aucune; &, dans d'autres rencontres, il les laisse passer sans presque jetter la vue dessus, comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impression sur lui.

§. 4. Je crois que chacun a éprouvé en soi-même cette contention ou ce relâchement de l'esprit, lorsqu'il pense, selon cette diversité de degrés qui se rencontre entre la plus forte application & un certain état où il est fort près de ne penser à rien du tout. Allez un peu plus avant, & vous trouverez l'ame dans le sommeil, éloignée, pour ainsi dire, de toute sensation, & à l'abri des mouvemens qui se font sur les organes des sens, & qui lui causent dans d'autres tems des idées si vives & si sensibles. Je n'ai pas besoin de citer pour cela l'exemple de ceux qui, durant les nuits les plus orageuses, dorment profondément sans entendre le bruit du tonnerre, sans voir les éclairs, ou sentir le secouement de la maison, toutes choses fort sensibles à ceux qui sont éveillés. Mais dans cet état, où l'ame se trouve aliénée des sens, elle conserve souvent une manière de penser, foible & sans liaison, que nous nommons *songer*: &, enfin, un profond sommeil ferme entièrement la scène, & met fin à toute sorte d'apparences. C'est, je crois, ce que presque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, de sorte que leurs propres observations les conduisent sans peine jusques-là. Il me reste à tirer de-là une conséquence qui me paroît assez importante: car, puisque l'ame peut sensiblement se faire différens degrés de pensée en divers tems, & quelquefois se détendre, pour ainsi dire, même dans un homme éveillé à un tel point, qu'elle n'ait que des pensees foibles & obscures, qui ne sont pas fort éloignées de n'être rien du tout; & qu'enfin dans le ténébreux recueillement d'un profond sommeil, elle perd entièrement de vue toutes sortes d'idées quelles qu'elles soient; puis, dis je, que tout cela est évidemment confirmé par une constante expérience, je demande, s'il n'est pas fort probable que la pensée est l'action, & non l'essence de l'ame, par la raison que les opérations des agens sont capables du plus & du moins; mais qu'on ne peut concevoir que les essences des choses soient sujettes à une telle variation: ce qui soit dit en passant. Continuons d'examiner quelques autres *modes* simples.

Des modes *du plaisir & de la douleur.*

§. 1. Entre les idées simples que nous recevons par voie de sensation & de réflexion, celles du plaisir & de la douleur ne sont pas des moins considérables. Comme, parmi les sensations du corps, il y en a qui sont purement indifférentes, & d'autres qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur; de même, les pensées de l'esprit sont ou indifférentes, ou suivies de plaisir ou de douleur, de satisfaction ou de trouble, ou comme il vous plaira de l'appeller. On ne peut décrire ces idées, non-plus que toutes les autres idées simples, ni donner aucune définition des mots dont on se sert pour les désigner. La seule chose qui puisse nous les faire connoître, aussi-bien que les idées simples des sens; c'est l'expérience. Car, de les définir par la présence du bien ou du mal, c'est seulement nous faire réfléchir sur ce que nous sentons en nous mêmes à l'occasion de diverses opérations que le bien ou le mal fait sur nos ames, selon qu'elles agissent différemment sur nous, ou que nous les considérons nous-mêmes.

§. 2. Donc, les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir, ou à la douleur. Nous nommons *bien*, tout ce qui est propre à produire & à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer & abréger la douleur; ou bien à nous procurer ou conserver la possession de tout autre bien, ou l'absence de quelque mal que ce soit. Au contraire, nous appellons *mal* ce qui est propre à produire ou augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaisir que ce soit; ou bien à nous causer du mal ou à nous priver de quelque bien que ce soit. Au reste, je parle du plaisir & de la douleur comme appartenant au corps ou à l'ame suivant la distinction qu'on en fait communément, quoique dans la vérité ce ne soit que différens états de l'ame, produits quelquefois par le désordre qui arrive dans le

corps, & quelquefois par les pensées de l'esprit.

§. 3. Le plaisir & la douleur, & ce qui les produit, savoir, le bien & le mal, sont les pivots sur lesquels roulent toutes nos passions, dont nous pourrons aisément nous former des idées, si, rentrant en nous-mêmes, nous observons comment le plaisir & la douleur agissent sur notre ame sous différens égards; quelles modifications ou dispositions d'esprit, & quelles sensations intérieures, si j'ose ainsi parler, ils produisent en nous.

§. 4. Ainsi, en réfléchissant sur le plaisir qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appellons *amour*. Car, lorsque quelqu'un dit en automne, quand il y a des raisins, ou au printems quand il n'y en a point, qu'il les aime, il ne veut dire autre chose, sinon que le goût des raisins lui donne du plaisir. Mais si l'altération de sa santé ou de sa constitution ordinaire lui ôte le plaisir qu'il trouvoit à manger des raisins, on ne pourra plus dire de lui qu'il les aime.

§. 5. Au contraire, la réflexion du désagrément ou de la douleur qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appellons *haine*. Si c'étoit ici le lieu de porter mes recherches au-delà des simples idées des passions, en tant qu'elles dépendent des différentes modifications du plaisir & de la douleur, je remarquerois que l'amour & la haine que nous avons pour les choses inanimées & insensibles, sont ordinairement fondées sur le plaisir & la douleur que nous recevons de leur usage, & de l'application qui en est faite sur nos sens de quelque manière que ce soit, bien que ces choses soient détruites par cet usage même. Mais la haine ou l'amour qui ont pour objet des êtres capables de bonheur ou de malheur, c'est souvent un déplaisir ou un contentement que nous sentons en nous, procédant de la considération même de leur existence ou du bonheur dont ils jouissent. Ainsi, l'existence & la prospérité de nos enfans ou de nos amis, nous donnant constamment du plaisir, nous disons que nous les aimons constamment. Mais il suffit de remarquer que nos idées d'amour & de haine ne sont que des dispositions de l'ame par rapport au plaisir & à la douleur en général, de quelque manière que ces dispositions soient produites en nous.

§. 6. L'inquiétude qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donneroit du plaisir si elle étoit présente, c'est ce que l'on nomme *desir*, qui est plus ou moins grand, selon que cette inquiétude est plus ou moins ardente. Et ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant que l'inquiétude est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie & l'activité des hommes. Car quelque bien que l'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir, ni d'aucune douleur, & que celui qui en est privé, puisse être content & à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le desirer, & moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne sent pour cette espece de bien qu'une pure velléité, terme que l'on emploie pour signifier le plus bas dégré du desir, & ce qui approche le plus de cet état où se trouve l'ame à l'égard d'une chose qui lui est tout-à-fait indifférente, & qu'elle ne desire en aucune manière, lorsque le déplaisir que cause l'absence d'une chose est si peu considérable & si mince, pour ainsi dire, qu'il ne porte celui qui en est privé, qu'à former quelques foibles souhaits sans se mettre autrement en peine d'en rechercher la possession. Le desir est encore éteint ou rallenti par l'opinion où l'on est, que le bien souhaité ne peut être obtenu, à proportion que l'inquiétude de l'ame est dissipée ou diminuée par cette considération particulière. C'est une réflexion qui pourroit porter nos pensées plus loin, si c'en étoit ici le lieu.

§. 7. La joie est un plaisir que l'ame ressent, lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent & futur, comme assûrée; & nous sommes en possession d'un bien, lorsqu'il est de telle sorte en notre pouvoir, que nous pouvons en jouir quand nous voulons. Ainsi, un homme à demi-mort ressent de la joie, lorsqu'il lui arrive du secours, avant même qu'il ait le plaisir d'en éprouver l'effet. Et un pere, à qui la prospérité de ses enfans donne de la joie, est en possession de ce bien, aussi long-tems que ses enfans sont dans cet état: car il n'a besoin que d'y penser pour sentir du plaisir.

§. 8. La tristesse est une inquiétude de l'ame, lorsqu'elle pense à un bien perdu, dont elle auroit pu jouir plus long-tems, ou quand elle est tourmentée d'un mal actuellement présent.

§. 9. L'espérance est ce contentement de l'ame que chacun trouve en soi-même, lorsqu'il pense à la jouissance qu'il doit probablement avoir d'une chose qui est propre à lui donner du plaisir.

§. 10. La crainte est une inquiétude de notre ame, lorsque nous pensons à un mal futur qui peut nous arriver.

§. 11. Le désespoir est la pensée que l'on a qu'un bien ne peut être obtenu: pensée qui agit différemment dans l'esprit des hommes; car quelquefois elle y produit l'inquiétude & l'affliction; & quelquefois le repos & l'indolence.

§. 12. La colère est cette inquiétude ou ce désordre que nous ressentons après avoir reçu quelqu'injure; & qui est accompagné d'un desir présent de nous venger.

§. 13. L'envie est une inquietude de l'ame, causée par la considération d'un bien que nous desirons; lequel est possédé par une autre personne; qui, à notre avis, n'auroit pas dû l'avoir préférablement à nous.

§. 14. Comme ces deux dernières passions, l'en-

vie & la colère, ne sont pas simplement produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaisir ; mais qu'elles renferment certaines considérations de nous-mêmes & des autres jointes ensemble, elles ne se rencontrent point dans tous les hommes, parce qu'ils n'ont pas tous cette estime de leur propre mérite, ou ce desir de vengeance, qui sont partie de ces deux passions. Mais, pour toutes les autres qui se terminent purement à la douleur & au plaisir, je crois qu'elles se trouvent dans tous les hommes ; car nous aimons, nous desirons, nous nous réjouissons, nous espérons seulement par rapport au plaisir ; au contraire, c'est uniquement en vue de la douleur que nous haïssons, que nous craignons & que nous nous affligeons, & ces passions ne sont produites que par les choses qui paroissent être les causes du plaisir & de la douleur, de sorte que le plaisir ou la douleur s'y trouvent joints d'une manière ou d'autre. Ainsi, nous étendons ordinairement notre haine sur le sujet qui nous a causé de la douleur, du moins si c'est un agent sensible ou volontaire, parce que la crainte qu'il nous laisse est une douleur constante. Mais nous n'aimons pas si constamment ce qui nous a fait du bien, parce que le plaisir n'agit pas si fortement sur nous que la douleur ; & parce que nous ne sommes pas si disposés à espérer qu'une autre fois il agira sur nous de la même manière : mais cela soit dit en passant.

§. 15. Je prie encore un coup mon lecteur de remarquer que j'entends toujours par plaisir & douleur, par contentement & inquiétude, non-seulement un plaisir & une douleur qui viennent du corps, mais quelqu'espèce de satisfaction & d'inquiétude que nous sentions en nous-mêmes ; soit qu'elles procèdent de quelque sensation ou de quelque réflexion agréable ou désagréable.

§. 16. Il faut considérer, outre cela, que, par rapport aux passions, l'éloignement ou la diminution de la douleur est considéré & agit effectivement comme plaisir ; & que la privation ou la diminution d'un plaisir est considérée & agit comme douleur.

§. 17. On peut remarquer aussi que la plupart des passions font en plusieurs personnes des impressions sur le corps, & y causent diverses altérations. Mais, comme ces altérations ne sont pas toujours sensibles, elles ne font point une partie nécessaire de l'idée de chaque passion. Car, par exemple, la honte, qui est une inquiétude de l'ame, que l'on ressent quand on vient à considérer que l'on a fait quelque chose d'indécent, ou qui peut diminuer l'estime que les autres font de nous, n'est pas toujours accompagnée de rougeur.

§. 18. Je ne voudrois pas au reste qu'on allât s'imaginer que je donne ceci pour un traité des passions. Il y en a beaucoup plus que celles que je viens de nommer, & chacune de celles que j'ai indiquées, auroit besoin d'être expliquée plus au long, & d'une manière beaucoup plus exacte. Mais ce n'est pas mon dessein. Je n'ai proposé ici celles que l'on vient de voir, que comme des exemples de *modes* du plaisir & de la douleur qui résultent en nous de différentes considérations du bien & du mal. Peut-être aurois-je pu proposer d'autres *modes* de plaisir & de douleur plus simples que ceux-là, comme l'inquiétude que causent la faim & la soif, & le plaisir de manger & de boire, qui fait cesser ces deux premières sensations, la douleur que l'on sent quand on a les dents agacées, le charme de la Musique, le chagrin que cause un ignorant chicaneur, & le plaisir que donne la conversation raisonnable d'un ami, ou une étude bien réglée qui tend à la recherche & à la découverte de la vérité. Mais, comme les passions nous intéressent beaucoup plus, j'ai mieux aimé prendre de-là des exemples, pour faire voir comment les idées que nous avons tirent leur origine de la sensation & de la réflexion.

MONADES. s. f. *Réfutation du systême des* monades. J'ai cru devoir exposer au long le systême des *monades*, soit parce qu'il est assez curieux pour mériter qu'on le fasse connoître, soit parce que c'étoit un moyen propre à m'en assûrer à moi-même l'intelligence. Si j'avois voulu me borner aux seuls principes que je me propose de critiquer, je n'aurois pas combiné, autant que je l'ai fait, les différentes parties de systême, & je me serois souvent écarté de la pensée de son auteur. C'est ce qui arrive ordinairement à ceux qui entreprennent de réfuter les opinions des autres. M. Justi en est un exemple. Il expose à la vérité le principe qui sert de fondement à tout le systême de Léibnitz ; mais, parce qu'il n'a pas eu la précaution de suivre ce philosophe dans l'usage qu'il en fait, il lui suppose des idées qu'il n'a jamais eues, & fait une critique qui ne tombe point sur le systême des *monades*.

ARTICLE PREMIER.

Sur quels principes de ce systême la critique doit s'arrêter.

Il y a deux inconvéniens à éviter dans un systême ; l'un de supposer les phénomènes que l'on entreprend d'expliquer, l'autre d'en rendre raison par des principes qui ne se conçoivent pas mieux que les phénoménes. Les cartésiens tombent dans le premier, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'ellle est composée de sustances étendues : mais les léibnitiens tombent dans le second, si, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'elle est l'aggrégat de plusieurs substances inétendues, ils ne conçoivent pas mieux la substance inétendue, que celle que l'on suppose réellement étendue. En effet, seroit-on plus avancé de dire avec eux que le phé-

nomène de l'étendue a lieu, parce que les premiers élémens des choses sont inétendus, que de dire avec les cartésiens qu'il y a de l'étendue, parce que les premiers des choses sont élémens étendus ?

Je conviens que le composé, toujours composé jusques dans ses moindres parties, ou plutôt jusqu'à l'infini, est une chose où l'esprit se perd. Plus on analyse cette idée, plus elle paroît renfermer de contradictions. Remonterons-nous donc à des êtres simples ? Mais comment les imaginerons-nous ? Sera-ce en niant d'eux tout ce que nous savons du composé ? En ce cas, il est évident que nous ne les concevons pas mieux que le composé. Si l'on ne conçoit pas ce que c'est qu'un corps, on ne conçoit pas davantage un être dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'aucune qualité du corps ne lui appartient. Il faut donc, pour concevoir les *monades*, non-seulement savoir ce qu'elles ne sont pas, il faut encore savoir ce qu'elles sont. Léibnitz a bien senti que c'étoit une obligation pour lui de remplir ce double objet. Aussi a-t-il fait tous les efforts dont il étoit capable, dans la vue de faire connoître ses *monades* par quelques qualités positives. Il a cru y découvrir deux choses, une force & des perceptions dont le caractère est de représenter l'univers. S'il donne une idée de cette force & de ces perceptions, il fera concevoir ses *monades*, & il sera fondé à s'en servir pour l'explication des phénomènes. Mais, si cette force & ces perceptions sont des mots qui n'offrent rien à l'esprit, son systême devient tout-à-fait frivole. Il se réduit à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendu; qu'il y a des corps, par ce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, &c. Je vais donc me borner à examiner ce que disent les léibnitiens, pour établir la force & les perceptions des êtres simples.

ARTICLE II.

Qu'on ne sauroit se faire d'idée de ce que Léibnitz appelle la force des monades.

Pour juger si nous avons l'idée d'une chose, il ne faut souvent que consulter le nom que nous lui donnons. Le nom d'une cause connue la désigne toujours directement : tels sont les mots de *balancier*, *roue*, &c. Mais, quand une cause est inconnue, la dénomination qu'on lui donne n'indique jamais qu'une cause quelconque avec un rapport à l'effet produit, & elle se forme toujours des noms qui marquent l'effet. C'est ainsi que l'on a imaginé les termes de force centrifuge, centripète, vive, morte, de gravitation, d'attraction, d'impulsion, &c. Ces mots sont fort commodes ; mais, pour s'appercevoir combien ils sont peu propres à donner une vraie idée des causes que l'on cherche, il n'y a qu'à les comparer avec les noms des causes connues.

Si je disois : la possibilité du mouvement de l'aiguille d'une montre a sa raison suffisante dans l'essence de l'aiguille, mais de ce que ce mouvement est possible, il n'est pas actuel ; il faut donc qu'il y ait dans la montre une raison de son actualité : or, cette raison, je l'appelle *roue*, *balancier* : si, dis-je, je m'expliquois de la sorte, donnerois-je une idée des ressorts qui font mouvoir l'aiguille ?

Une substance change. Il y a donc en elle une raison de ses changemens: j'en conviens ; je consens encore que l'on appelle cette raison du nom de force, pourvu qu'avec ce langage on ne s'imagine pas m'en donner la notion.

J'ai quelque sorte d'idée de ma propre force, quand j'agis, je la connois au moins par conscience. Mais, lorsque j'emploie ce mot pour expliquer les changemens qui arrivent aux autres substances, ce n'est plus qu'un nom que je donne à la cause inconnue d'un effet connu. Ce langage nous fera connoître l'essence des choses, quand les notions imparfaites que j'ai données des roues, balanciers, &c., formeront des horlogers.

Si notre ame agissoit quelquefois sans le corps, peut-être nous ferions-nous une idée de la force d'une *monade* : mais toute simple qu'elle est, elle dépend si fort du corps, que son action est en quelque sorte confondue avec celle de cette substance. La force que nous éprouvons en nous-mêmes, nous ne la remarquons point comme appartenant à un être simple, nous la sentons comme répandue dans un tout composé. Elle ne peut donc nous servir de modèle pour nous représenter celle que l'on accorde à chaque *monade*.

Mais souvent c'est assez de donner à une chose que nous ne connoissons point le nom d'une chose connue, pour nous imaginer les connoître également. Rien ne nous est plus familier que la force que nous éprouvons en nous-mêmes; c'est pourquoi les léibnitiens ont cru se faire une idée du principe des changemens de chaque substance en lui donnant le nom de force. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils s'embarrassent de plus en plus, à proportion qu'ils veulent pénétrer davantage la nature de cette force. D'un côté, ils disent qu'elle est un effort, & de l'autre, qu'elle ne trouve point d'obstacles. Mais, par la notion que nous avons de ce que l'on nomme *effort* & *obstacle*, l'effort est inutile dès qu'il n'y a point d'obstacle à vaincre. Par conséquent, s'il n'y a point de résistance dans les êtres simples, il n'y a point de force ; ou, s'il y a une force, il y aussi une résistance.

De tout cela, il faut conclure que Léibnitz n'est pas plus avancé de reconnoître une force dans les êtres simples, que s'il s'étoit borné à dire qu'il y a en eux une raison des changemens

qui leur arrivent, quelle que soit cette raison. Car, ou le mot de force n'emporte pas d'autre idée que celle d'une raison quelconque, ou, si on lui veut faire signifier quelque chose de plus, c'est par un abus visible des termes, l'on ne sauroit faire connoître les idées que l'on y attache. On voit ici les défauts ordinaires aux systêmes abstraits; des notions vagues, & des choses que l'on ne connoît pas, expliquées par d'autres que l'on ne connoît pas davantage.

Article III.

Que Léibnitz ne prouve pas que les monades *ont des perceptions.*

Notre ame a des perceptions; c'est-à-dire, qu'elle éprouve quelque chose, quand les objets font impression sur les sens. Voilà ce que nous sentons: mais la nature de l'ame & la nature de ce qu'elle éprouve quand elle a des perceptions, nous sont si fort inconnues, que nous ne saurions découvrir ce qui nous rend capables de perceptions. Comment donc l'idée imparfaite que nous avons de l'ame pourroit-elle nous faire comprendre que d'autres êtres ont des perceptions comme elle? Pour expliquer la nature des *monades* par la notion de notre ame, ne faudroit-il pas trouver dans cette notion la nature même de cette substance?

Les *monades* & les ames sont des êtres simples: voilà en quoi elles conviennent, c'est-à-dire, qu'elles conviennent en ce qu'elles excluent également l'étendue & les qualités qui en dépendent, telles que la figure, la divisibilité, &c. Mais de ce que des êtres s'accordent à n'avoir pas certaines qualités, s'ensuit-il qu'ils doivent s'accorder à avoir à d'autres égards les mêmes? Et cette conséquence seroit-elle bien juste: les *monades* sont comme nos ames, en ce qu'elles ne sont ni étendues ni divisibles, donc elles ont comme elles des perceptions?

Concluons que, pour décider des qualités communes aux ames & aux *monades*, ce n'est point assez de concevoir ces substances comme inétendues, il faudroit encore concevoir la nature des unes & des autres. Les explications de Léibnitz sont donc encore ici défectueuses.

Article IV.

Que Léibnitz ne donne point d'idée des perceptions qu'il attribue à chaque monade.

Qu'est-ce qu'une perception? C'est, comme je viens de le dire, ce que l'ame éprouve quand il se fait quelqu'impression dans les sens. Cela est vague, & n'en fait point connoître la nature: j'en conviens; &, après cet aveu, on n'a plus de questions à me faire. Mais veux-je attribuer des perceptions à un être différent de notre ame, on me dira que ce n'est pas assez, pour en donner une idée, de rappeller à ce que nous éprouvons, & qu'il faut encore les faire connoître en elles-mêmes. En effet, tant qu'elles ne sont connues que par la conscience que nous en avons, nous ne saurions être fondés à en attribuer à d'autres êtres qu'à ceux que nous pouvons supposer en avoir conscience.

Si je disois donc avec Léibnitz que les perceptions sont les différens états par où les *monades* passent, on m'objecteroit que le mot d'*état* est encore trop vague. Si j'ajoutois, pour en déterminer le sens, que ces états représentent quelque chose, & que par-là les *monades* sont comme des miroirs qui réfléchissent sans cesse de nouvelles images: on insisteroit encore. Quelles sont, me demanderoit-on, les idées que signifient *représenter*, *miroir*, *images*, pris dans le propre? Des figures, telles que la peinture & la sculpture en retracent. Mais il ne peut rien y avoir de semblable dans un être simple. Par conséquent, ajouteroit-on, vous ne prenez pas ces mots dans le propre, quand vous parlez des *monades*; mais, si vous leur ôtez la première idée que vous leur avez fait signifier, quelle est celle que vous prétendez y substituer.

En effet, ces termes, en passant du propre au figuré, n'ont plus qu'un rapport vague avec le premier sens qu'ils ont eu. Ils signifient qu'il y a des représentations dans les êtres simples, mais des représentations toutes différentes de celles que nous connoissons, c'est-à-dire, des représentations dont nous n'avons point d'idée. Dire que les perceptions sont des états représentatifs, c'est donc ne rien dire.

Qu'est-ce, en effet, que représente l'état d'une *monade*? c'est l'état des autres *monades*. Ainsi, l'état de la *monade* A représente ceux des *monades* B, C, D, &c. Mais je n'ai pas plus d'idée des états de B, C, D, &c., que de celui d'A. Par conséquent, dire que l'état d'A représente ceux de B, C, D, &c., c'est dire qu'une chose, que je ne connois pas, en représente d'autres que je ne connois pas mieux.

Ce sont proprement les qualités absolues qui appartiennent aux êtres, & qui les constituent ce qu'ils sont. Quant aux rapports que nous y voyons, ils ne sont point à eux; ce ne sont que des notions que nous formons, lorsque nous comparons leurs qualités. C'est donc par les qualités absolues qu'il les faut d'abord faire connoître. S'y prendre autrement, c'est avouer tacitement que l'on n'en a aucune notion. On parlera des rapports que l'on suppose entr'eux, mais ce ne sera que d'une manière bien vague. C'est ainsi qu'on pourroit prétendre donner l'idée de plusieurs tableaux, en disant qu'ils se représentent réciproquement les uns les autres. Or, Léibnitz ne fait pas connoître les *monades* par ce qu'elles ont d'absolu.

Tous ſes efforts aboutiſſent à imaginer entr'elles des rapports qu'il ne ſauroit déterminer qu'avec le ſecours des termes vagues & figurés de *miroir*, de *repréſentation*. Il n'en a donc point d'idée.

La mépriſe de ce philoſophe en cette occaſion, c'eſt de n'avoir pas fait attention que des termes, qui dans le propre ont une ſignification préciſe, ne réveillent plus que des notions fort vagues, quand on s'en ſert dans le figuré. Il a cru rendre raiſon des phénomènes, lorſqu'il n'emploie que le langage peu philoſophique des métaphores; & il n'a pas vu que, quand on eſt obligé d'uſer de ces ſortes d'expreſſions, c'eſt une preuve que l'on n'a point d'idée de la choſe dont on parle. Ces mépriſes ſont ordinaires à ceux qui font des ſyſtêmes abſtraits.

Article V.

Que l'on ne comprend pas comment il y auroit une infinité de perceptions dans chaque monade, *ni comment elles repréſenteroient l'univers.*

Plus Léibnitz fait d'effort pour faire comprendre ce qu'il croit entendre par le mot de *perception*, plus il embarraſſe l'idée qu'il en veut donner.

La liaiſon, qui eſt entre tous les êtres de l'univers, lui fait juger qu'il n'y a point de raiſon pour borner les repréſentations qui ſe font dans les *monades*. Chaque repréſentation tend, ſelon lui, à l'infini, & chacune de nos perceptions en enveloppe une infinité d'autres. Ainſi, dans une *monade*, il y a des infinis d'une infinité d'ordres différens. Dans A il y a une infinité de perceptions pour repréſenter les perceptions de B, dans B une autre infinité pour repréſenter celles de C; & ainſi à l'infini. A à ſon tour eſt repréſenté dans B, C, &c., & de même que cette *monade* repréſente toutes les autres, elle eſt repréſentée dans chacune; enſorte qu'il n'y a pas de portion de matière où elle ne ſoit repréſentée une infinité de fois, & qui ne lui fourniſſe une infinité de perceptions. On voit par-là de combien d'infinités de manières les perceptions ſe combinent dans chaque être.

Il y auroit bien des remarques à faire ſur l'infini: pour abréger, je me bornerai à dire que c'eſt un nom donné à une idée que nous n'avons pas, mais que nous jugeons différente de celles que nous avons. Il n'offre donc rien de poſitif, & ne ſert qu'à rendre le ſyſtême de Léibnitz plus inintelligible.

Ce philoſophe a beau appuyer ſur la liaiſon de tous les êtres de l'univers, on ne comprendra jamais qu'ils ſe concentrent tous dans chacun d'eux, & que le tout ſoit repréſenté ſi parfaitement dans chaque partie, que, qui connoîtroit l'état actuel d'une *monade*, y verroit une image diſtincte & détaillée de ce qu'eſt l'univers, de ce qu'il a été & de ce qu'il ſera. Si cette repréſentation avoit lieu, ce ne ſeroit qu'en vertu de la force que Léibnitz attribue à chaque *monade*: mais cette force ne peut rien produire de ſemblable.

Ou les *monades* agiſſent réciproquement les unes ſur les autres, enſorte qu'il y a entr'elles des actions & des paſſions réciproques (ſuppoſition que quelques léibnitiens ne rejettent pas); ou elles paroiſſent ſeulement agir de la ſorte.

Dans le premier cas, on voit dans une *monade* toute la force active qui lui appartient, & tout ce qu'elle peut produire, en ſuppoſant qu'elle ne trouve point d'obſtacle. On voit encore toute la réſiſtance qu'elle oppoſe à toute action qui viendroit d'un principe externe, mais on n'y ſauroit voir l'état & la liaiſon de tous les êtres. Ces états & cette liaiſon conſiſtent dans des rapports d'action & de paſſion. La force d'une *monade* ne produit pas au-dehors tout l'effet dont elle ſeroit capable, elle n'y produit qu'un effet proportionné à la réſiſtance qu'elle y trouve. Afin de connoître comment par ſon action elle eſt liée avec le reſte du l'univers, il ne ſuffit donc pas de l'appercevoir, il faut encore appercevoir toutes les autres ſubſtances. On ne peut donc voir dans une ſeule *monade* l'état & la liaiſon de toutes les *monades*, ſuppoſé qu'elles agiſſent ou patiſſent réciproquement.

On ne le peut pas davantage, ſi, comme le penſe Léibnitz, les actions & les paſſions ne ſont qu'apparentes. Dans cette ſuppoſition une *monade* ne dépend d'aucun être; elle eſt par elle-même, &, par un effet de ſa propre force, tout ce qu'elle eſt, & renferme en elle le principe de tous ſes changemens. Celui qui n'en verroit qu'une, ne devineroit ſeulement pas qu'il y eût autre choſe.

Mais, dira Léibnitz, c'eſt une ſuite de l'harmonie préétablie, que chaque *monade* ait des rapports avec tout ce qui exiſte. J'en conviens. Donc, l'état où elle ſe trouve exprime & repréſente ces rapports, donc il repréſente l'univers entier. Je nie la conſéquence.

Si je diſois: un côté d'un triangle a des rapports aux deux autres côtés & aux trois angles; donc, ce côté repréſente la grandeur des deux autres, & la valeur de chaque angle en particulier, on verroit ſenſiblement le faux de cette conſéquence. Chacun ſait que, pour ſe repréſenter pareille choſe, la connoiſſance d'un côté n'eſt pas ſuffiſante. Je dis également que la repréſentation de l'univers ne peut être renfermée dans la connoiſſance d'une ſeule *monade*. En vain, l'état de cette *monade* a des rapports avec l'état de toutes les autres; la ſuprême intelligence même, ſi elle ne connoiſſoit qu'elle, ne ſauroit rien découvrir au-delà. Il faut, à la connoiſſance d'un côté, ajouter celle de deux angles, ſi l'on veut avoir une idée de tout ce qui concerne un triangle;

de même, pour pouvoir découvrir l'état actuel de chaque être en particulier, il faut, à la connoiſſance d'une *monade*, joindre celle de l'harmonie générale de l'univers. Une *monade* ne repréſente donc pas proprement le monde entier; mais, par la comparaiſon que l'on feroit de ſon état avec l'harmonie générale, on pourroit juger de l'état de tout ce qui exiſte.

Dieu a voulu créer tel monde; en conſéquence, tous les êtres ont été ſubordonnés à cette fin, & l'état de chacun a été déterminé. Il en eſt de même, ſi je forme le deſſein d'écrire un nombre, celui, par exemple, 123,489, le choix & la ſituation des caractères ſont auſſi-tôt déterminés. Dieu a donc eu des raiſons pour diſpoſer les élémens, comme j'en ai pour arranger mes chiffres. Mes raiſons ſont ſubordonnées au deſſein d'écrire tel nombre, & quelqu'un qui ignoreroit ce deſſein, & qui ne verroit que le chiffre 2, ne connoîtroit aucune des autres parties. Les raiſons de Dieu ſont ſubordonnées au deſſein de créer tel monde, & celui qui ignoreroit ce décret, ne pourroit jamais, avec la connoiſſance parfaite d'une ſubſtance, découvrir ſûrement, je ne dis pas l'état du monde entier, mais de la moindre de ſes parties.

M. Wolf n'a pas jugé à propos d'accorder des perceptions à toutes les *monades* : il n'en admet que dans les ames. Mais tout eſt ſi bien lié dans le ſyſtême de Léibnitz, qu'il faut ou tout recevoir ou tout rejetter.

D'un côté, le diſciple convient, avec ſon maître, que les perceptions de l'ame ne ſont que les différens états par où elle paſſe; & que ces états ſont repréſentatifs des objets extérieurs, parce qu'on en peut rendre raiſon par l'état même de ces objets. D'un autre côté, il admet dans chaque ſubſtance une ſuite de changemens, dont chacun peut s'expliquer par l'état des objets extérieurs. Pourquoi donc ne reconnoît-il pas encore que ces changemens ſont repréſentatifs? pourquoi leur refuſe-t-il le nom de *perception*? Il a d'autant plus de tort, que c'eſt le même principe qui produit les perceptions de l'ame & les changemens des autres êtres : c'eſt cette force qu'il croit être le propre de chaque ſubſtance. Si cette force peut produire dans quelques êtres des changemens qui ne ſoient pas des perceptions, ſur quel fondement pourra-t-il aſſûrer, comme il le fait, que l'ame a toujours des perceptions?

Léibnitz plus conſéquent admet des perceptions juſques dans le corps. Il a en quelque ſorte des perceptions, dit il. *L'en quelque ſorte* qu'il ajoute, pour adoucir la conſéquence, ne ſignifie rien. Ou la force motrice, qui agit dans le corps, y produit des changemens repréſentatifs de l'univers ou non. Dans le premier cas, les perceptions ont lieu; dans le ſecond, il n'y en a point.

Mais, afin que cette repréſentation ſe tranſmette, ſans qu'il y ait de défaut, il faut que la différence d'un corps à l'autre ſoit infiniment petite, que chaque corps organiſé ſoit compoſé de corps organiſés; que, juſqu'à l'infini, les moindres parties de matière ſoient de véritables machines; & qu'enfin chaque corps ait une entéléchie dominante, & chaque *monade* un corps.

Il ne me paroît pas que l'on puiſſe ici ſuivre Léibnitz; je ne ſaurois ſur-tout comprendre que chaque *monade* ait un corps. Celles d'où réſultent les corps les moins compoſés, comment pourroient-elles en avoir? Je n'imaginerois la choſe qu'en employant les mêmes *monades* à deux uſages, à former les compoſés, & à les animer. Mais Léibnitz n'a jamais rien dit de pareil.

Ce philoſophe ne donne aucune notion de la force de ſes *monades*; il n'en donne pas davantage de leurs perceptions; il n'emploie à ce ſujet que des métaphores; enfin, il ſe perd dans l'infini. Il ne fait donc point connoître les élémens des choſes, il ne rend proprement raiſon de rien, & c'eſt à-peu-près comme s'il s'étoit borné à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque choſe qui n'eſt pas étendue, qu'il y a des corps, parce qu'il y a quelque choſe qui n'eſt pas corps, &c.

C'eſt ainſi qu'en voulant raiſonner ſur des objets qui ne ſont pas à notre portée, on ſe trouve, après bien des détours, au même point d'où l'on étoit parti.

MOT, ſ. m. §. 1. Dieu, ayant fait l'homme pour être une créature ſociable, non-ſeulement lui a inſpiré le deſir, & l'a mis dans la néceſſité de vivre avec ceux de ſon eſpèce, mais de plus, lui a donné la faculté de parler, pour que ce fût le grand inſtrument & le lien commun de cette ſociété. C'eſt pourquoi l'homme a naturellement ſes organes façonnés de telle manière, qu'ils ſont propres à former des ſons articulés, que nous appellons des *mots*. Mais cela ne ſuffiſoit pas pour faire le langage : car on peut dreſſer les perroquets & pluſieurs autres oiſeaux à former des ſons articulés & aſſez diſtincts; cependant ces animaux ne ſont nullement capables de langage.

§. 2. Il étoit donc néceſſaire qu'outre les ſons articulés, l'homme fût capable de ſe ſervir de ſes ſons comme de ſignes de conceptions intérieures, & de les établir comme autant de marques des idées que nous avons dans l'eſprit, afin que par-là elles puſſent être manifeſtées aux autres, & qu'ainſi les hommes puſſent s'entrecommuniquer les penſées qu'ils ont dans l'eſprit.

§. 3. Mais cela ne ſuffiſoit point encore pour rendre les *mots* auſſi utiles qu'ils doivent être. Ce n'eſt pas aſſez pour la perfection du langage que les ſons puiſſent devenir ſignes des idées, à moins qu'on ne puiſſe ſe ſervir de ces ſignes, enſorte qu'ils comprennent pluſieurs choſes particulières : car la multiplication des *mots* en auroit confondu l'uſage, s'il eût fallu un nom diſ-

tinct pour désigner chaque chose particulière. Afin de remédier à cet inconvénient, le langage a été encore perfectionné par l'usage des termes généraux, par où un seul *mot* est devenu le signe d'une multitude d'existences particulières : excellent usage des sons qui a été uniquement produit par la différence des idées dont ils sont devenus les signes ; les noms, à qui l'on fait signifier des idées générales, devenant généraux, & ceux qui expriment des idées particulières, demeurant particuliers.

§. 4. Outre ces noms qui signifient des *idées*, il y a d'autres *mots* que les hommes emploient, non pour signifier quelqu'idée, mais le manque ou l'absence d'une certaine idée simple ou complexe, ou de toutes les idées ensemble, comme sont les *mots*, *rien*, *ignorance* & *stérilité*. On ne peut pas dire que tous ces *mots* négatifs ou privatifs n'appartiennent proprement à aucune idée, ou ne signifient aucune idée ; car, en ce cas là, ce seroit des sons qui ne signifieroient absolument rien : mais ils se rapportent à des idées positives, & en désignent l'absence.

§. 5. Une autre chose qui nous peut approcher un peu plus de l'origine ds toutes nos notions & connoissances, c'est d'observer combien les *mots*, dont nous nous servons, dépendent des idées sensibles ; & comment ceux que l'on emploie pour signifier des *actions* & des *notions* tout-à-fait éloignées des sens, tirent leur origine de ces mêmes idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses pour exprimer des idées qui ne tombent point sous le sens. Ainsi, les *mots* suivans, *imaginer*, *comprendre*, *s'attacher*, *concevoir*, *instiller*, *dégoûter*, *trouble*, *tranquillité*, &c, sont tous empruntés des opérations de choses sensibles, & appliqués à certains modes de penser. Le *mot esprit*, dans sa première signification, c'est le *souffle* ; & celui d'*ange* signifie *messager*. Et je ne doute point que, si nous pouvions conduire tous les *mots* jusqu'à leur source, nous ne trouvassions que, dans toutes les langues, les *mots* que l'on emploie pour signifier des choses qui ne tombent pas sous les sens, ont tiré leur première origine d'idées sensibles. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avoient ceux qui les premiers parlèrent ces langues-là, d'où elles leur venoient dans l'esprit, & comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine & le principe de toutes leurs connoissances, par les noms mêmes qu'ils donnoient aux choses ; puisque, pour trouver des noms qui pussent faire connoître aux autres les opérations qu'ils sentoient en eux-mêmes, ou quelqu'aurre idée qui ne tombât pas sous les sens, ils furent obligés d'emprunrer des *mots*, des idées de sensation les plus connues, afin de faire concevoir par-là plus aisément les opérations qu'ils éprouvoient en eux-mêmes, & qui ne pouvoienr être représentées par des apparences sensibles & extérieures. Après avoir ainsi trouvé des noms connus, & dont ils convenoient mutuellement, pour signifier ces opérations intérieures de l'esprit, ils pouvoient sans peine faire connoître par des *mots* toutes leurs autres idées, puisqu'elles ne pouvoient consister qu'en des perceptions exrérieures & sensibles, ou en des opérations intérieures de leur esprit sur ces perceptions : car, comme il a été prouvé, nous n'avons absolument aucune idée, qui ne vienne originairement des objets sensibles & extérieurs, ou des opérations intérieures de l'esprit, que nous sentons, & dont nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes.

§. 6. Mais, pour mieux comprendre quel est l'usage & la force du langage, en tant qu'il sert à l'instruction & à la connoissance, il est à propos de voir en premier lieu, à quoi c'est que les noms sont immédiatement appliqués dans l'usage que l'on fait du langage.

Et puisque tous les noms (excepté les noms propres) sont généraux, & qu'ils ne signifient pas en particulier telle ou telle chose singulière, mais les espèces des choses ; il sera nécessaire de considérer, en second lieu, ce que c'est que les espèces & les genres des choses, en quoi ils consistent, & comment ils viennent à être formés. Après avoir examiné ces choses comme il faut, nous serons mieux en état de découvrir le véritable usage des *mots*, les perfections & les imperfections naturelles du langage, & les remèdes qu'il faut employer pour éviter dans la signification des *mots* l'obscurité ou l'incertitude ; sans quoi, il est impossible de discourir nettement ou avec ordre de la connoissance des choses qui, roulant sur des propositions pour l'ordinaire universelles, a plus de liaison avec les *mots*, qu'on n'est peut-être porté à se l'imaginer.



N.

N.

NOMBRE, f. m. Comme parmi toutes les idées que nous avons, il n'y en a aucune qui nous soit suggérée par plus de voies que celles de l'unité, aussi n'y en a-t-il point de plus simple. Il n'y a aucune apparence de variété ou de composition dans cette idée; & elle se trouve jointe à chaque objet qui frappe nos sens, à chaque idée qui se présente à notre entendement, & à chaque pensée de notre esprit. C'est pourquoi il n'y en a point qui nous soit plus familière, comme c'est aussi la plus universelle de nos idées dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choses; car le *nombre* s'applique aux hommes, aux anges, aux actions, aux pensées, en un mot, à tout ce qui existe, ou peut être imaginé.

§. 2. En répétant cette idée de l'unité dans notre esprit, & ajoutant ces répétitions ensemble, nous venons à former les modes ou idées complexes du *nombre*. Ainsi, en ajoutant un à un, nous avons l'idée complexe d'une couple; en mettant ensemble douze unités, nous avons l'idée complexe d'une douzaine; & ainsi d'une centaine, d'un million, ou de tout autre *nombre*.

§. 3. De tous les modes simples, il n'y en a point de plus distincts que ceux du *nombre*, la moindre variation, qui est d'une unité, rendant chaque combinaison aussi clairement distincte de celle qui en approche de plus près que de celle qui en est la plus éloignée, deux étant aussi distincts d'un que de deux cents; & l'idée de deux aussi distincte de celle de trois, que la grandeur de toute la terre est distincte de celle d'un ciron. Il n'en est pas de même à l'égard des autres modes simples, dans lesquels il ne nous est pas si aisé, ni peut-être possible de mettre la distinction entre deux idées approchantes, quoiqu'il y ait une différence réelle entr'elles. Car, qui voudroit entreprendre de trouver de la différence entre la blancheur de ce papier & celle qui en approche d'un degré, ou qui pourroit former des idées distinctes du moindre excès de grandeur en différentes portions d'étendue?

§. 4. Or, de ce que chaque mode du *nombre* paroît si clairement distinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent de plus près, je suis porté à conclure que, si les démonstrations dans les *nombres* ne sont pas plus évidentes & plus exactes que celles que l'on fait sur l'étendue, elles sont du moins plus générales dans l'usage, & plus déterminées dans l'application qu'on en peut faire; parce que dans les *nombres* les idées sont & plus précises & plus propres à être distinguées les unes des autres, que dans l'étendue, où l'on ne peut point observer ou mesurer chaque égalité & chaque excès de grandeur aussi-aisément que dans les *nombres*, par la raison que dans l'espace nous ne saurions arriver par la pensée à une certaine petitesse déterminée au-delà de laquelle nous ne puissions aller, telle qu'est l'unité dans le *nombre*. C'est pourquoi l'on ne sauroit découvrir la quantité ou la proportion du moindre excès de grandeur, qui d'ailleurs paroît fort nettement dans les *nombres*, où, comme il a été dit, 91 est aussi aisé à distinguer de 90 que 9000, quoique 91 excède immédiatement 90. Il n'en est pas de même dans l'étendue, où tout ce qui est quelque chose de plus qu'un pied ou un pouce, ne peut être distingué de la mesure juste d'un pied ou d'un pouce. Ainsi, dans des lignes qui paroissent être d'une égale longueur, l'une peut être plus longue que l'autre par des parties innombrables; & il n'y a personne qui puisse donner un angle, qui, comparé à un droit, soit immédiatement le plus grand, ensorte qu'il n'y en ait point d'autre plus petit qui se trouve plus grand que le droit.

§. 5. En répétant, comme nous avons dit, l'idée de l'unité, & la joignant à une autre unité, nous en faisons une idee collective que nous nommons *deux*. Et quiconque peut faire cela & avancer en ajoutant toujours un de plus à la dernière idée collective qu'il a d'un certain *nombre* quel qu'il soit, & à laquelle il donne un nom particulier; quiconque, dis-je, fait cela, peut compter, ou avoir des idées de différentes collections d'unité, distinctes les unes des autres, tandis qu'il a une suite de noms pour désigner les *nombres* suivans, & assez de mémoire pour retenir cette suite de *nombres* avec leurs différens noms; car compter n'est autre chose qu'ajouter toujours une unité de plus, & donner au *nombre* total, regardé comme compris dans une seule idée, un nom ou un signe nouveau ou distinct, par où l'on puisse le discerner de ceux qui sont devant & après, & le distinguer de chaque multitude d'unités, qui est plus petite ou plus grande. De sorte que celui qui sait ajouter un à un & ainsi à deux, & avancer de cette manière dans son calcul, marquant toujours en lui-même les noms distincts qui appartiennent à chaque progression, & qui d'autre part ôtant une unité de chaque collection peut les diminuer autant qu'il veut; celui-là est capable d'acquérir toutes les idées des *nombres* dont les noms sont en usage dans sa langue, ou qu'il peut nommer lui-même, quoique peut-être il n'en puisse pas connoître davantage. Car, comme les différens modes des *nombres* ne sont dans notre esprit que tout autant de com-

binaiſons d'unité, qui ne changent point, & ne ſont capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins, il ſemble que des noms ou des ſignes particuliers ſont plus néceſſaires à chacune de ces combinaiſons diſtinctes, qu'à aucune autre eſpèce d'idées. La raiſon de cela eſt que, ſans de tels noms ou ſignes, à peine pouvons-nous faire uſage des *nombres* en comptant, ſur-tout lorſque la combinaiſon eſt compoſée d'une grande multitude d'unités; car alors il eſt difficile d'empêcher que de ces unités jointes enſemble, ſans que l'on ait diſtingué cette collection particulière par un nom ou un ſigne précis, il ne s'en faſſe un parfait cahos.

§. 6. C'eſt-là, je crois, la raiſon pourquoi certains Américains, avec qui je me ſuis entretenu, & qui avoient d'ailleurs l'eſprit aſſez vif & aſſez raiſonnable, ne pouvoient en aucune manière compter comme nous juſqu'à mille, n'ayant aucune idée diſtincte de ce *nombre*, quoiqu'ils puiſſent compter juſqu'à vingt. C'eſt que leur langue peu abondante, & uniquement accommodée au peu de beſoins d'une pauvre & ſimple vie, qui ne connoiſſoit ni le négoce ni les mathématiques, n'avoit point de mot qui ſignifiât *mille*, de ſorte que, lorſqu'ils étoient obligés de parler de quelque grand *nombre*, ils montroient les cheveux de leur tête, pour marquer en général une grande multitude qu'ils ne pouvoient nombrer; incapacité qui venoit, ſi je ne me trompe, de ce qu'ils manquent de noms. Un voyageur, qui a été chez les Toupinambous, nous apprend qu'ils n'avoient point de noms de *nombre* au-deſſus de cinq; & que, lorſqu'ils vouloient exprimer quelque *nombre* au-delà, ils montroient leurs doigts, & les doigts des autres perſonnes qui étoient avec eux. Leur calcul n'alloit pas plus loin: & je ne doute pas que nous-mêmes ne puiſſions compter diſtinctement en paroles une beaucoup plus grande quantité de *nombres* que nous n'avons accoutumé de faire, ſi nous trouvions ſeulement quelques dénominations propres à les exprimer; au-lieu que, ſuivant le tour que nous prenons de compter par millions de millions, de millions, &c., il eſt fort difficile d'aller ſans confuſion au-delà de dix-huit, ou plus de vingt-quatre progreſſions décimales. Mais, pour faire voir combien des noms diſtincts nous peuvent ſervir à bien compter, ou à avoir des idées utiles des *nombres*, je vais ranger toutes les figures ſuivantes dans une ſeule ligne, comme ſi c'étoit des ſignes d'un ſeul *nombre*:

Nonilions.	*Octilions.*	*Septilions.*	*Sextilions.*	*Quintilions.*
857324.	162486.	345896.	457916.	432147.
Quatrilions.	*Trilions.*	*Bilions.*	*Millions.*	*Unités.*
248106.	235421.	261734.	368149.	623137.

La manière ordinaire de compter ce *nombre* en anglois ſeroit de répéter ſouvent de millions, de millions, de millions, &c. Or, *millions* eſt la propre dénomination de la ſeconde ſixaine 368149. Selon cette manière, il ſeroit bien mal-aiſé d'avoir aucune notion diſtincte de ce *nombre*: mais qu'on voie ſi, en donnant à chaque ſixaine une nouvelle dénomination, ſelon l'ordre dans lequel elle ſeroit placée, l'on ne pourroit point compter ſans peine ces figures ainſi rangées, &, peut-être pluſieurs autres, enſorte qu'on s'en formât plus aiſément des idées diſtinctes à ſoi-même, & qu'on les fît connoître plus clairement aux autres. Je n'avance cela que pour faire voir combien des noms diſtincts ſont néceſſaires pour compter, ſans prétendre introduire de nouveaux termes de ma façon.

§. 7. Ainſi, les enfans commencent aſſez tard à compter, & ne comptent point fort avant, ni d'une manière fort aſſûrée, que long-tems après qu'ils ont l'eſprit rempli de quantité d'autres idées, ſoit que d'abord il leur manque des mots pour marquer les différentes progreſſions des *nombres*, ou qu'ils n'aient pas encore la faculté de former des idées complexes de pluſieurs idées ſimples & détachées les unes des autres, de les diſpoſer dans un certain ordre régulier, & de les retenir ainſi dans leur mémoire, comme il eſt néceſſaire pour bien compter. Quoi qu'il en ſoit, on peut voir tous les jours des enfans qui parlent & raiſonnent aſſez bien, & ont des notions fort claires de bien des choſes, avant que de pouvoir compter juſqu'à vingt. Et il y a des perſonnes qui, faute de mémoire, ne pouvant retenir différentes combinaiſons de *nombres*, avec les noms qu'on leur donne par rapport aux rangs diſtincts qui leur ſont aſſignés, ni la dépendance d'une ſi longue ſuite de progreſſions numérales dans la relation qu'elles ont les unes avec les autres, ſont incapables durant toute leur vie de compter ou de ſuivre régulièrement une aſſez petite ſuite de *nombres*. Car qui veut compter vingt, ou avoir une idée de ce *nombre*, doit ſavoir que dix-neuf le précede, & connoître le nom ou le ſigne de ces deux *nombres*, ſelon qu'ils ſont marqués dans leur ordre, parce que, dès que cela vient à manquer, il ſe fait une brèche; la chaîne ſe rompt, & il n'y a plus aucune progreſſion. De ſorte que, pour bien compter, il eſt néceſſaire, 1°. que l'eſprit diſtingue exactement deux idées, qui ne différent l'une de l'autre que par l'addition ou la ſouſtraction d'une unité. 2°. Qu'il conſerve dans ſa mémoire les noms ou les ſignes des différentes combinaiſons depuis l'unité juſqu'à ce *nombre*, & cela non d'une manière confuſe & ſans règle; mais, ſelon cet ordre exact, dans lequel les *nombres* ſe ſuivent les uns les autres. Si l'on vient à s'égarer dans l'un ou dans l'autre de ces points, tout le calcul eſt confondu, & il ne reſte plus qu'une idée confuſe de multitude, ſans qu'il ſoit poſ-

ſible d'attraper les idées qui ſont néceſſaires pour compter diſtinctement.

§. 8. Une autre choſe qu'il faut remarquer dans le *nombre*, c'eſt que l'eſprit s'en ſert pour meſurer toutes les choſes que nous pouvons meſurer, qui ſont principalement l'*expanſion* & la *durée* ; & que l'idée que nous avons de l'infini, lors même qu'on l'applique à l'eſpace & à la durée, ne ſemble être autre choſe qu'une infinité de *nombres*. Car, que ſont nos idées de l'éternité & de l'immenſité, ſinon des additions de certaines idées de parties imaginées dans la durée & dans l'expanſion que nous répétons avec l'infinité du *nombre* qui fournit à de continuelles additions, ſans que nous en puiſſions jamais trouver le bout ? Chacun peut voir ſans peine que le *nombre* nous fournit ce fonds inépuiſable plus nettement que toutes autres idées. Car, qu'un homme aſſemble, en une ſeule ſomme, un auſſi grand *nombre* qu'il voudra, cette multitude d'unités, quelque grande qu'elle ſoit, ne diminue en aucune manière la puiſſance qu'il a d'y en ajouter d'autres, & ne l'approche pas plus près de la fin de ce fonds intariſſable de *nombres*, auquel il reſte toujours autant à ajouter, que ſi l'on n'en avoit ôté aucun.



P.

PASSION, s. f. *Explication particulière de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les* passions. On peut distinguer sept choses dans chacune de nos *passions*, excepté dans l'admiration, laquelle, en effet, n'est qu'une *passion* imparfaite.

La premiere chose est le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt c'est la vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La seconde est une nouvelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet particulier, supposé que cet objet soit un bien, ou qu'il soit estimé tel. Avant cette vue, le mouvement naturel de l'ame étoit indéterminé, c'est-à-dire, qu'il étoit vers le bien en général, ou bien la connoissance de quelqu'autre objet particulier l'avoit déterminé ailleurs : mais, dans le moment que l'esprit apperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté est subitement déterminé, conformément à ce que l'esprit apperçoit. L'ame s'approche ainsi de cet objet par son amour, afin de le goûter, & de reconnoître son bien par le sentiment de douceur, que l'auteur de la nature imprime en elle comme une récompense naturelle de ce qu'elle s'y porte. Elle jugeoit que cet objet étoit un bien par une raison abstraite & de peu de force ; mais elle en demeure convaincue par l'efficace du sentiment, & elle s'y attache d'autant plus que le sentiment qu'elle en reçoit est plus vif.

Mais, si cet objet particulier est considéré comme mauvais ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté ; mais seulement une augmentation de mouvement vers le bien qui lui est opposé, d'autant plus grande que le mal paroît plus à craindre. Car, en effet, on ne hait, que parce que l'on aime, & le mal qui est hors de nous n'est jugé tel, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi, le mal étant considéré comme la privation du bien ; fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire, tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît, mais seulement un sentiment de douleur, de dégoût, ou d'amertume, que l'auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle est privée du bien. La raison toute seule ne suffisoit pas pour l'y porter, il falloit encore ce sentiment affligeant & pénible pour la réveiller. Ainsi, tous les mouvemens de l'ame vers le bien dans toutes les *passions* ne sont que des mouvemens d'amour. Mais, parce que l'on est touché de différens sentimens dans toutes les différentes circonstances qui accompagnent la vue du bien, & le mouvement de l'ame vers le bien. On confond les sentimens avec les émotions de l'ame, & on imagine autant de différens mouvemens dans les *passions*, qu'il y a de différens sentimens.

Mais il faut ici remarquer que la douleur est un mal réel & véritable, & qu'elle n'est pas plus la privation du plaisir, que le plaisir est la privation de la douleur : car il y a différence entre ne point sentir de plaisir, ou être privé du sentiment de plaisir, & souffrir actuellement de la douleur. Ainsi, tout mal n'est pas tel précisément à cause qu'il nous prive du bien, mais seulement comme je me suis expliqué, le mal qui est hors de nous, & qui n'est point une maniere d'être qui soit en nous. Mais, parce que par les biens & par les maux, on entend d'ordinaire les choses bonnes & mauvaises, & non pas les sentimens de plaisir & de douleur, qui sont plutôt les marques naturelles par lesquelles l'ame les reconnoît : il semble qu'on peut dire, sans équivoque, que le mal n'est que la privation du bien, & que le mouvement naturel de l'ame, qui l'éloigne du mal, est le même que celui qui la porte au bien. Car enfin tout mouvement naturel étant une impression de l'auteur de la nature, qui n'agit que pour lui, & qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'ame est toujours essentiellement amour du bien, & seulement par accident, fuite du mal.

Il est vrai que la douleur se peut considérer comme un mal ; &, en ce sens, le mouvement des *passions*, qu'elle excite, n'est point réel, car on ne veut point la douleur : & si l'on veut positivement que la douleur ne soit pas, c'est que l'on veut positivement la conservation de son être, ou de la perfection de son être.

La troisième chose qu'on peut remarquer dans chacune de nos *passions*, est le sentiment qui les accompagne, sentiment d'amour, d'aversion, de desir, de joie, de tristesse. Ces sentimens sont toujours différens dans les différentes *passions*.

La quatrième est une nouvelle détermination du cours des esprits & du sang vers les parties extérieures du corps & vers celles du dedans. Avant la vue de l'objet de la *passion*, les esprits animaux étoient répandus dans tout le corps, pour en conserver généralement toutes les parties ; mais, à la présence de cet objet nouveau, toute cette économie se trouble. La plupart des esprits sont poussés dans les muscles des bras, des

jambes, du visage, & de toutes les parties extérieures du corps, afin de le mettre dans la disposition propre à la *passion* qui domine; & de lui donner la contenance & le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal qui se présente. Et si ses propres forces ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces esprits lui font proférer machinalement certaines paroles & certains cris, & ils répandent sur son visage & sur le reste de son corps un certain air capable d'agiter les autres de la même *passion* dont il est ému. Car, comme les hommes & les animaux tiennent ensemble par les yeux & par les oreilles; lorsque quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement sur leur imagination une impression qui le trouble, & qui les intéresse dans sa conservation.

Pour le reste des esprits animaux, il descend avec violence dans le cœur, les poumons, le foie, la rate & les autres visceres, afin de tirer contribution de toutes ces parties, & de les hâter de fournir en peu de tems les esprits nécessaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être.

La cinquième est l'émotion sensible de l'ame qui se sent agitée par ce débord inopiné d'esprits. Cette émotion sensible de l'ame accompagne toujours ce mouvement d'esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps; de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps, dès que l'ame est portée vers quelqu'objet. L'ame étant unie au corps, & le corps à l'ame, leurs mouvemens sont réciproques.

La sixième sont des sentimens différens d'amour, d'aversion, de joie, de desir, de tristesse, causés non par la vue intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les différens ébranlemens que les esprits animaux causent dans le cerveau.

La septième est un certain sentiment de joie, ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'ame dans la *passion* qui l'occupe, & qui lui témoigne qu'elle est dans l'état, où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considere. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les *passions*, celles qui naissent de la vue d'un mal, aussi-bien que celles qui naissent de la vue d'un bien, la tristesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous rend toutes nos *passions* agréables, & qui nous porte à y consentir. Enfin, c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grace, & par la joie de la foi & de la raison. Car, comme la joie de l'esprit résulte toujours de la connoissance certaine ou évidente, que l'on est dans le meilleur état que l'on puisse être par rapport aux choses que l'on apperçoit; ainsi, la douceur des *passions* est une suite naturelle du sentiment confus que l'on a, qu'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses que l'on sent. Or, il faut vaincre par cette joie de l'esprit & par la douceur de la grace, la fausse douceur de nos *passions* qui nous rend esclaves de biens sensibles.

Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les *passions*, si ce n'est lorsqu'elles s'excitent par des sentimens confus, & que l'esprit n'apperçoit point de bien ni de mal qui les puisse causer; car alors il est évident que les trois premières choses ne s'y rencontrent point. On voit aussi que toutes ces choses ne sont point libres, qu'elles sont dans nous sans nous, & même malgré nous, depuis le péché : & qu'il n'y a que le consentement de notre volonté qui dépende véritablement de nous.

Mais il semble à propos d'expliquer plus au long toutes ces choses, & de les rendre plus sensibles par quelques exemples. Supposons qu'un homme reçoive actuellement quelqu'affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte & vive, ou échauffée par quelqu'accident, comme par une maladie, ou par une retraite de chagrin & de mélancholie, il se figure dans son cabinet que tel, qui ne pense pas même à lui, est en état & dans la volonté de lui nuire. La vue sensible, ou par imagination du rapport des actions de son ennemi avec ses desseins, sera la première cause de sa *passion*.

Il n'est pas même absolument nécessaire que cet homme reçoive actuellement quelqu'affront, ou qu'il se l'imagine ainsi, afin que le mouvement de sa volonté reçoive quelque nouvelle détermination : il suffit pour cela qu'il le pense seulement par l'esprit seul, & sans que le corps y ait beaucoup de part. Mais alors cette nouvelle détermination ne sera pas une détermination de *passion*, ce ne sera qu'une pure inclination très-foible & très-languissante. Il faut donc plutôt supposer que cet homme reçoive actuellement quelque grande opposition dans ses desseins, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en supposer un autre dont les sens & l'imagination n'aient point ou presque point de part à la connoissance qu'il a de l'opposition qu'on lui peut, ou qu'on lui doit faire.

La seconde chose que l'on peut considérer dans la *passion* de cet homme, est une augmentation du mouvement de sa volonté vers le bien, dont son ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la possession; & cette augmentation est d'autant plus grande, que l'opposition qu'on lui veut faire lui paroît plus forte. Il ne hait d'abord son ennemi, que parce qu'il aime le bien, & sa haine est d'autant plus grande, que son amour est plus fort; parce que le mouvement de sa volonté dans sa haine n'est, en effet, ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'ame vers le bien

n'étant pas différent de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déjà dit.

La troisième chose est le sentiment convenable à la *passion*, & dans celle-ci c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour; mais le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour, ce qu'on sait assez par soi-même. Les mouvemens sont des actions de la volonté: Les sentimens sont des modifications de l'esprit. Les mouvemens de la volonté sont des causes naturelles des sentimens de l'esprit, & ces sentimens de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvemens de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est dans cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté, qui s'est excitée à la vue du mal, & ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est la cause.

Ce que nous venons de dire présentement de cet homme lui pourroit arriver, quand même il n'auroit point de corps: mais, parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvemens de son esprit se communiquent à son corps, & ceux de son corps à son esprit. Ainsi la nouvelle détermination, ou l'augmentation du mouvement de sa volonté, produit naturellement dans son corps une nouvelle détermination au mouvement des esprits animaux, laquelle détermination est toujours différente dans toutes les *passions*, quoique le mouvement de l'ame soit presque toujours le même dans toutes les *passions*.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, dans les jambes, dans le visage, pour mettre le corps dans la disposition nécessaire à la *passion*, & pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, & à la qualité ou à la force de celui qui la souffre. Et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant & plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, & que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne dont nous parlons ne reçoit que par imagination quelqu'injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère, & qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera foible & languissant; & il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire & naturelle. Mais, si l'injure est atroce, & que son imagination soit échauffée, il se fera un si grand ébranlement dans son cerveau, & les esprits se répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment sur son visage, & sur son corps l'air & la contenance de la *passion* qui domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant & fier. S'il est foible, & qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera pitoyable & de suppliant. Ses gémissemens & ses pleurs, excitant naturellement dans les assistans, & dans son persécuteur même les mouvemens de compassion, tireront le secours qu'il ne pouvoit espérer de ses propres forces. Il est vrai que, si les assistans & l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits & les fibres de leur cerveau, ébranlés d'un mouvement violent, & contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'ame, les gémissemens de cet homme ne feront que l'augmenter, & son malheur seroit inévitable, s'il demeuroit toujours dans le même air, & dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caracteres de rage & de désespoir si vifs & si surprenans, qu'ils désarment les plus passionnés, & les rendent comme immobiles. Cette vue terrible & inopinée des traits de la mort, peints par la main de la nature sur la face d'un misérable, arrête dans le persécuteur même qui en est frappé, le mouvement des esprits & du sang qui le portoient à la vengeance; &, dans ce moment de faveur & d'audience, la nature retraçant sur le visage de ce misérable qui commence à espérer à cause de l'immobilité de son ennemi, l'air pitoyable & de suppliant, les esprits animaux du persécuteur reçoivent la détermination dont ils n'étoient pas capables un moment auparavant: & il entre ainsi machinalement dans des mouvemens de compassion, qui inclinent naturellement son ame à se rendre aux raisons de la charité & de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur, & un ébranlement assez fort, pour donner au-dehors du corps une contenance forcée & extraordinaire, les nerfs, qui répondent au-dedans du corps de la personne de qui nous parlons, reçoivent à la vue de quelque mal les secousses & les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux, qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire ensuite les esprits que la *passion* demande; parce que les esprits animaux se répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancréas, & généralement à tous les viscères, ils les agitent & les secouent, & expriment par ces agitations les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais, si ces humeurs couloient toujours de la même manière dans le cœur, si elles y recevoient une pareille fermentation en différens tems, & si les esprits qui en sont formés montoient également dans le cerveau, on ne verroit pas des changemens si prompts dans les mouvemens des *passions*. La vue d'un Magistrat, par exemple, n'arrêteroit pas en un instant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance,

& son visage, tout ardent de sang & d'esprits, ne deviendroit pas tout d'un coup blême & mourant par l'appréhension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mêlees avec le sang, n'entrent toujours de la même manière dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les entrées, lesquels en se serrant & en se relâchant par l'impression que la vue de l'objet & la force de l'imagination produisent dans les esprits, ferment & ouvrent le chemin à ces humeurs. Et, afin d'empêcher que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation, & une pareille fermentation dans le cœur en différens tems, il y a d'autres nerfs qui en causent les battemens; & ces nerfs, n'étant pas également agités dans les différens mouvemens des esprits, ne poussent pas le sang avec la même force dans les artères. D'autres nerfs répandus dans le poumon distribuent l'air dans le cœur, en serrant & en relâchant les branches du canal qui sert à la respiration, & ils règlent ainsi la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la *passion* qui domine.

Enfin, pour régler avec plus de justesse & plus de promptitude le cours des esprits vers le cerveau, il y a des nerfs qui environnent les artères, tant celles qui montent au cerveau, que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps.

Ainsi, l'ébranlement du cerveau qui accompagne la vue inopinée de quelque circonstance, selon laquelle il est à propos de changer tous les mouvemens de la *passion*, détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artères, pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau, & l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se repand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artères, qui portent le sang vers le cerveau, étant libres, & toutes celles qui le répandent dans tout le reste du corps, étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de sang, & le visage en doit être tout couvert. Mais, quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui causoit cette disposition dans ces nerfs, les artères liées se délient, & les autres, au contraire, se serrent fortement. Ainsi, la tête se trouve vuide de sang, la pâleur se peint sur le visage & le peu de sang qui sort du cœur, & que les nerfs, dont nous avons parlé, y laissent entrer pour entretenir la vie, descend presque tout dans les parties basses du corps: le cerveau manque d'esprits animaux, & tout le reste du corps est saisi de foiblesse & & de tremblement.

Pour expliquer & prouver en détail les choses que nous venons de dire, il seroit nécessaire de donner une connoissance générale de la Physique, & une particulière du corps humain. Mais ces deux sciences sont encore trop imparfaites pour conserver toute l'exactitude que je souhaiterois: outre que, si je poussois plus avant cette matière, cela me conduiroit bientôt hors de mon sujet: car il me suffit que je donne ici une idée grossière & générale des *passions*, pourvu que cette idée ne soit point fausse.

Ces ébranlemens du cerveau, & ces mouvemens du sang & des esprits sont la quatrième chose qui se trouve dans chacune de nos *passions*, & ils produisent la cinquième, qui est l'émotion sensible de l'ame.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussés du cerveau dans le reste du corps, pour y produire les mouvemens propres à entretenir la *passion*, l'ame est poussée vers le bien qu'elle apperçoit, & cela d'autant plus fortement, que les esprits sortent du cerveau avec plus de force; parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agite l'ame & les esprits animaux.

Le mouvement de l'ame vers le bien est d'autant plus grand, que la vue du bien est plus sensible; & le mouvement des esprits, qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps, est d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou de l'imagination, est plus fort. Ainsi, ce même ébranlement du cerveau rendant la vue du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'ame dans les *passions* augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'ame ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vue intellectuelle du bien dont nous avons parlé; elles sont seulement plus fortes & plus vives, à cause de l'union de l'ame & du corps, & que cette vue qui les produit est sensible.

La sixième chose qui se rencontre est le sentiment de la *passion*, sentiment d'amour, d'aversion, de desir, de joie, de tristesse. Ce sentiment n'est point différent de celui dont on a déjà parlé; il est seulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part: mais il est toujours suivi d'un certain sentiment de douceur, qui nous rend toutes nos *passions* agréables. Et c'est la dernière chose qui se trouve dans chacune de nos *passions*, comme nous avons déjà dit.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vue de l'objet de la *passion*, ou de quelque circonstance nouvelle, une partie des esprits animaux sont poussés du cerveau dans les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la *passion*; & quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poumons & les viscères, pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déjà assez expliqué. Il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'ame n'en reçoive

beaucoup de satisfaction : & il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien & à sa conservation, que l'ame ne souffre beaucoup de peine. Ainsi, lorsque nous suivons les mouvemens de nos *passions*, & que nous n'arrêtons point le cours des esprits, que la vue de l'objet de la *passion* cause dans notre corps, pour le mettre dans l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'ame reçoit par les loix de la nature ce sentiment de douceur & de satisfaction intérieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Et, au contraire, lorsque l'ame, suivant les règles de la raison, arrête ce cours des esprits, & résiste à ces *passions*, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourroit arriver au corps.

Car, de même que la réflexion, que l'ame fait sur elle, est nécessairement accompagnée de la joie ou de la tristesse de l'esprit, & ensuite de la joie ou de la tristesse des sens ; lorsque, faisant son devoir, & se soumettant aux ordres de Dieu, elle reconnoît qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandonnant à ses *passions*, elle est touchée de remords qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition : ainsi, le cours des esprits, excité pour le bien du corps, est accompagné de joie ou de tristesse sensible, & ensuite de joie ou de tristesse spirituelle, selon que ce cours d'esprits animaux est empêché ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette notable différence entre la joie intellectuelle qui accompagne la connoissance claire du bon état de l'ame, & le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps, que la joie intellectuelle est solide, sans remords, & aussi immuable que la vérité qui la cause, & que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit ou de remords, qu'elle est inquiete, & aussi inconstante que la *passion*, ou l'agitation du sang qui la produit. Enfin, que la première est presque toujours accompagnée d'une très-grande joie des sens, lorsqu'elle est une suite de la connoissance d'un grand bien que l'ame possède ; & que l'autre n'est presque jamais accompagnée de quelque joie de l'esprit, quoiqu'elle soit une suite d'un grand bien qui arrive seulement au corps, mais qui est contraire au bien de l'ame.

Il est pourtant vrai que, sans la grace de Jésus-Christ, la douceur, que l'ame goûte en s'abandonnant à ses *passions*, est plus agréable que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison. Et c'est-là l'origine de tous les désordres qui ont suivi le péché originel, & ce qui nous rendroit tous esclaves de nos *passions*, si le fils de Dieu ne nous en rendoit libres par la délectation de sa grace. Car enfin, les choses que je viens de dire, pour la joie de l'esprit contre la joie des sens, ne sont vraies que parmi les chrétiens ; & elles étoient absolument fausses dans la bouche de Sénèque, d'Epicure même, & enfin de tous les philosophes qui paroissoient les plus raisonnables : parce que le joug de Jesus-Christ n'est doux qu'à ceux qui appartiennent à Jesus-Christ, & sa charge ne nous semble légère, que lorsque sa grace la porte avec nous.

Que les plaisirs & les mouvemens des passions nous engagent dans l'erreur au regard du bien, & qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage.

Toutes les choses que nous venons d'expliquer des *passions* en général, ne sont point libres ; elles sont dans nous sans nous, & il n'y a que le seul consentement de notre volonté qui dépende absolument de nous. La vue du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau & du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'ame qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'ame qui augmente le premier sentiment d'amour, & enfin du sentiment de douceur qui récompense l'ame de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'ame & dans le corps naturellement & machinalement ; je veux dire sans qu'elle y ait part, & il n'y a que le seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut retenir, qu'il faut conserver libre, malgré tous les efforts des *passions*. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté ; il ne se faut rendre qu'à la voix de l'Auteur de la nature, à l'évidence intérieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir, que lorsqu'on voit clairement que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir : c'est là la principale régle qu'il faut observer pour éviter l'erreur.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évidence, que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous : il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits & les caresses, dans les menaces & les frayeurs que les *passions* causent en nous : ce ne sont que des sentimens confus & obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumiere plus pure nous éclaire, que ces faux jours des *passions* se dissipent, & que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, & chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais, & qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte ; il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte ; sa lumière est aussi vive & aussi éclatante qu'elle est pure. Mais nos *passions* nous tiennent toujours hors de chez nous, & par leur bruit & leurs ténèbres, elles nous empêchent d'être instruits de sa voix & éclairés de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent

l'interrogent pas ; & ceux que les *passions* ont emporté le plus loin, entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles ; mais des paroles fortes, menaçantes & terribles, plus perçantes qu'une épée à deux tranchans, qui pénètre jusques dans les replis de l'ame, & qui discerne les pensées & les mouvemens du cœur ; car tout étant à découvert devant ses yeux, il ne peut voir les dérèglemens des pécheurs, sans leur en faire intérieurement de sanglans reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes, & nous rapprocher de lui ; il faut l'interroger, l'écouter, & lui obéir ; car si nous l'écoutons toujours, nous ne serons jamais trompés, & si nous lui obéissons toujours, nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des *passions* & aux misères dues au péché.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts, que l'orgueil des *passions* a réduit à la condition des bêtes, & qui, ayant long-temps méprisé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connoître plus d'autre que celle de leurs *passions* infâmes. Il ne faut pas, dis-je, s'imaginer, comme ces hommes de chair & de sang, que ce soit suivre Dieu & obéir à la voix de l'Auteur de la nature, que de suivre les mouvemens de ses *passions*, & obéir aux desirs secrets de son cœur. C'est là le dernier aveuglement ; c'est, selon saint Paul aux Romains, la peine temporelle de l'impiété & de l'idolâtrie ; c'est-à-dire, la punition des plus grands crimes. En effet, cette peine est d'autant plus grande, qu'au lieu d'appaiser la colère de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite & l'augmente sans cesse, jusqu'au jour terrible auquel cette juste colère éclatera sur les pécheurs.

Cependant leurs raisonnemens ne manquent pas de vraisemblance ; ils semblent fort conformes au sens commun ; ils sont favorisés des *passions*, & toute la Philosophie de Zenon ne sauroit sans doute les détruire. Il faut aimer le bien, disent-ils, le plaisir est le caractère que la nature a attaché au bien, & c'est par ce caractère qui ne peut être trompeur, puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du mal. Il faut fuir le mal, disent-ils encore ; la douleur est le caractère que la nature a attaché au mal, & c'est par ce caractère qui ne peut être trompeur, puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du bien. On goûte du plaisir, quand on s'abandonne à ses *passions* : on sent de la peine & de la douleur quand on y résiste ; donc l'auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos *passions*, & que nous n'y résistions jamais, puisque le plaisir & la douleur qu'il nous fait sentir dans ces rencontres, sont des preuves certaines de ses volontés sur nous. C'est donc suivre Dieu, que de suivre les desirs de son cœur ; & c'est obéir à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature, qui nous porte à satisfaire nos sens & nos *passions*. C'est de cette sorte qu'ils raisonnent, & qu'ils se confirment dans leurs opinions infâmes. Ils tâchent ainsi de se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison, & Dieu permet pour punition de leurs crimes, qu'ils s'éblouissent de ces fausses lumières. Trompeuses lumières qui les aveuglent au lieu de les éclairer ! mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point, & dont ils ne souhaitent pas même d'être guéris. Dieu les livre à un sens réprouvé, il les abandonne aux desirs de leur cœur, à des *passions* honteuses, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'écriture, afin qu'après s'être engraissé dans leurs débauches, ils soient dans toute l'éternité les victimes du sacrifice de sa colère.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zenon n'ayant pu le délier l'a coupé d'abord, en niant que le plaisir fût un bien, & que la douleur fût un mal ; mais cette défaite est bien cavaliere pour des philosophes, & je ne crois pas qu'elle fasse changer de sentiment à ceux qui reconnoissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misère. Ainsi Zenon & toute la philosophie payenne ne pouvoit résoudre le nœud de la difficulté proposée par les Epicuriens, & il faut avoir recours à une autre Philosophie plus solide & plus éclairée.

Il est vrai que le plaisir est bon, & que la douleur est mauvaise ; que c'est par le plaisir & par la douleur que l'auteur de la nature a attaché à l'usage de certaines choses, que nous jugeons si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises ; que nous devons user des bonnes & fuir les mauvaises, & suivre presque toujours les mouvemens des *passions* : tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toujours se laisser conduire à ses *passions* & à ses desirs pour conserver son corps, & pour continuer long-temps une vie semblable à celle des bêtes. Les sens & les *passions* ne nous sont donnés que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractère que la nature a attaché dans l'usage de certaines choses, afin que sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps, mais non pas afin que nous les aimassions ; car nous ne devons aimer que ce que nous reconnoissons très-certainement par la raison être notre bien.

Nous sommes raisonnables, & Dieu qui est notre bien, ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour d'instinct, un amour pour ainsi dire forcé ; mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui lui assujettisse notre esprit & notre cœur. Il nous porte à l'aimer, en nous faisant connoître par la lumière qui accompagne la délectation de sa grace qu'il est notre bien ; mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct, & par un sentiment confus de plaisir, parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de notre esprit, & l'usage de notre raison.

Mais de plus notre corps n'est pas nous ; c'est une chose qui nous appartient, sans laquelle, ab-

solument parlant, nous pouvons subsister : le bien de notre corps n'est donc pas notre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps ; nous pouvons en user pour notre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher. Notre ame a aussi son bien, savoir ce bien seul qui est au-dessus d'elle, qui seul la conserve, & de qui seul elle reçoit les impressions de plaisir ou de douleur : car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir, & il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont présens, par les sentimens qu'il nous en donne ; & c'est ce que les philosophes payens ne comprenoient pas.

Nous pouvons & nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir, je l'avoue ; mais c'est par cette raison-là que nous ne devons aimer que Dieu ; parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans notre ame, & que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos sens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces sentimens agréables ? je veux les goûter. Ingrat que vous êtes, reconnoissez la main qui vous comble de biens ; vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes ; vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui, & dans les temps mêmes que vous les commettez ; vous vous servez de sa volonté immuable, qui est l'ordre & la loi de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne méritez pas. Car vous produisez avec une adresse criminelle dans votre corps, des mouvemens qui l'obligent, pour ainsi dire, à vous combler de délices ; mais la mort corrompra ce corps, & Dieu que vous avez fait servir à vos injustes desirs, vous fera servir à sa juste colère, il se moquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, & que la possession du bien de l'ame soit souvent jointe à la peine & à la douleur. On peut croire que c'est un grand dérèglement, par cette raison, que le plaisir étant le caractère du bien, comme la douleur celui du mal, le bien de l'ame étant infiniment plus grand que le bien du corps, nous devrions sentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu, que dans l'usage des choses sensibles. Cela sera certainement un jour, & il y a quelqu'apparence que cela étoit ainsi avant le péché. Au moins est-il certain qu'avant le péché on ne sentoit point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chûte du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par grace ; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour, & il ne nous porte plus à l'aimer. Au contraire, il nous éloigne de lui, il nous frappe lorsque nous le suivons, & il nous fait souvent souffrir des douleurs très-sensibles, lorsque nous courons après lui. Mais, lorsqu'étant lassés de marcher dans les voies dures & pénibles de la vertu, sans être soutenus par le goût du bien, ni fortifiés par quelque nourriture, nous nous repaissons des biens sensibles, il nous y attache par le goût du plaisir, & il semble qu'il nous veuille récompenser de ce que nous lui tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin, depuis le péché, il semble que Dieu ne veuille plus que nous l'aimions, ni que nous pensions à lui, ou que nous le regardions comme notre seul & unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grace de notre médiateur Jesus-Christ, que nous sentons que Dieu est notre bien. Car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est notre bien, parce que, par la grace de Jesus-Christ, nous aimons Dieu avec plaisir.

Ainsi, l'ame ne reconnoissant point son bien, & n'en ayant point le sentiment sans la grace de Jesus-Christ, elle prend celui du corps pour le sien, elle l'aime, & elle s'y attache encore plus étroitement par sa volonté, qu'elle n'y étoit attachée par la première institution de la nature.

Car le bien du corps, étant demeuré seul, agit nécessairement sur l'homme avec plus de force, le cerveau en est plus vivement frappé, &, par conséquent l'ame le sent & l'imagine d'une manière plus sensible : les esprits animaux en sont agités avec plus de violence, &, par conséquent, la volonté l'aime avec plus d'ardeur & avec plus de plaisir.

L'ame pouvoit avant le péché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, & faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnoit cette image. Elle pouvoit, en un moment, arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau & l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir, & parce que l'esprit étoit soumis à l'esprit : mais, depuis le péché, cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination, & ces mouvemens des esprits ne dépendent plus d'elle ; &, par une suite nécessaire, le plaisir, qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces & à ces mouvemens, devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister long-tems par ses propres forces à ce plaisir, il n'y a que la grace qui le puisse vaincre entièrement, la raison seule ne le peut ; parce qu'en un mot il n'y a que Dieu, comme auteur de la grace, qui se puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vangeur de la désobéissance d'Adam.

Les Stoïciens, qui n'avoient qu'une connoissance confuse des désordres du péché originel, étoient dans l'impuissance de répondre aux Epicuriens. Car enfin, leur félicité n'étoit qu'une idée, puisqu'il n'y a point de félicité sans plaisir, & qu'ils ne pouvoient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentoient bien quelque joie en suivant les règles de leur vertu imaginaire, parce que la joie est une suite natu-

relle de la connoiſſance qu'a l'ame de ſes bonnes actions, & qu'elle eſt dans le meilleur état où elle puiſſe être. Cette joie de l'eſprit pouvoit leur ſoutenir le courage pour quelque temps, mais elle n'étoit pas aſſez forte pour réſiſter à la douleur, & pour vaincre le plaiſir. L'orgueil ſecret, & non pas la joie, faiſoit bonne mine; &, lorſqu'ils n'étoient plus en vue, ils perdoient toute leur ſageſſe & toute leur force, comme ces rois de théatre qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en eſt pas de même des chrétiens qui ſuivent exactement les règles de l'évangile. Leur joie eſt ſolide, parce qu'ils ſavent très-certainement qu'ils ſont dans le meilleur état où ils puiſſent être: leur joie eſt grande, parce que le bien, qu'ils goûtent par la foi & par l'eſpérance, eſt infini. Car l'eſpérance d'un grand bien eſt toujours accompagnée d'une grande joie: & cette joie d'autant plus vive, que l'eſpérance eſt plus forte; parce qu'une forte eſpérance faiſant imaginer le bien comme préſent, elle produit néceſſairement la joie, & même le plaiſir ſenſible qui accompagne toujours la préſence du bien. Leur joie n'eſt point inquiète, parce qu'elle eſt fondée ſur les promeſſes d'un Dieu, parce qu'elle eſt confirmée par le ſang du fils de Dieu, & parce qu'elle eſt ſoutenue par la paix intérieure & par la douceur inexplicable de la charité que le ſaint-eſprit répand en eux. Rien ne les peut ſéparer de leur vrai bien, lorſqu'ils le goûtent & qu'ils ſe plaiſent en lui par la délectation de la grace. Les plaiſirs des biens du corps ne ſont point ſi grands que ceux qu'ils reſſentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment les ſouffrances, ils ſe nourriſſent d'opprobres, & le plaiſir qu'ils trouvent dans ces choſes, ou plutôt le plaiſir qu'ils trouvent en Dieu, lorſqu'ils mépriſent toutes choſes pour s'unir à lui, eſt ſi violent, qu'il les tranſporte, qu'il leur fait parler un langage tout nouveau, & qu'ils ſe glorifient même comme les apôtres dans leurs miſères, & dans les injures qu'ils ont ſouffertes. Mais, pour les apôtres, ils ſortirent du conſeil, dit l'écriture, tout remplis de joie de ce qu'ils avoient été jugés dignes de ſouffrir des opprobres pour le nom de *Jeſus*. Telle eſt la diſpoſition d'eſprit des véritables chrétiens, lorſqu'ils ont reçu les derniers affronts pour la défenſe de la vérité.

Jeſus-Chriſt étant venu rétablir toutes choſes, & l'ordre demandant que les plus grands biens ſoient accompagnés des plaiſirs les plus ſolides, il eſt viſible que les choſes doivent arriver comme on vient de le dire: mais, outre la raiſon, nous avons encore l'expérience. Car, dès qu'une perſonne forme ſeulement la réſolution de mépriſer tout pour Dieu, il eſt d'ordinaire touché d'un plaiſir, & d'une joie intérieure qui lui font ſentir auſſi vivement que Dieu eſt ſon bien, qu'il le connoiſſoit clairement.

Les vrais chrétiens nous aſſûrent tous les jours que la joie, qu'ils ont de n'aimer & de ne ſervir que Dieu, ne ſe peut exprimer, & il eſt bien juſte de les croire touchant ce qui ſe paſſe dans eux-mêmes. Les impies, au contraire, ſont toujours dans des inquiétudes mortelles; & ceux que le monde partage avec Dieu, partagent auſſi la joie des juſtes & les inquiétudes des impies: ils ſe plaignent de leurs miſères; & il eſt juſte auſſi de croire que leur plaintes ne ſont point feintes: Dieu bleſſe les hommes dans le fond de leurs cœurs, lorſqu'ils aiment autre choſe que lui, & cette bleſſure fait la véritable miſère. Il répand une joie exceſſive dans leurs eſprits, lorſqu'ils s'attachent uniquement à lui, & cette joie fait la ſolide félicité. L'abondance des richeſſes, & l'élévation des honneurs ſont hors de nous; ils ne peuvent nous guérir lorſque Dieu nous bleſſe. La pauvreté & le mépris ſont auſſi hors de nous, & ils ne peuvent nous bleſſer lorſque Dieu nous défend.

Il eſt clair, par les choſes que nous venons de dire, que l'objet de nos *paſſions* n'eſt point notre bien: que nous ne devons en ſuivre les mouvemens, que pour la conſervation de notre vie: que le plaiſir ſenſible eſt à l'égard de notre bien, ce que nos ſenſations ſont à l'égard de la vérité; & que de même que nos ſens nous trompent touchant la vérité, nos *paſſions* nous trompent touchant notre bien: que l'on doit ſe rendre à la délectation de la grace; parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'eſt point ſuivie des reproches ſecrets, de la raiſon, comme l'inſtinct aveugle & le plaiſir confus des *paſſions*: & qu'elle eſt toujours accompagnée d'une ſecrette joie conforme à l'état dans lequel nous ſommes. Qu'enfin, n'y ayant que Dieu qui puiſſe agir dans l'eſprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de félicité hors de Dieu, ſi on ne ſuppoſe ou que Dieu récompenſe la déſobéiſſance, ou qu'il commande d'aimer davantage ce qui mérite le moins d'êre aimé.

Des paſſions en particulier, & en général de la maniere de les expliquer, & les erreurs dont elles ſont la cauſe.

Si l'on conſidère de quelle manière les *paſſions* ſe compoſent, on reconnoîtra viſiblement que leur nombre ne ſe peut déterminer, & qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les *paſſions* ne tirent pas ſeulement leurs différences de la différente combinaiſon des trois primitives; car, de cette ſorte, il y en auroit fort peu; mais leur différence ſe prend encore des différentes perceptions, & des différens jugemens qui les cauſent ou qui les accompagnent. Ces différens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, produiſent de mouvemens différens dans les eſprits animaux,

pour disposer le corps par rapport à l'objet, & ils causent, par conséquent, dans l'ame des sentimens qui ne sont point entièrement semblables: ainsi ils sont cause que l'on remarque de la différence entre certaines *passions*, dont les émotions ne sont point différentes.

Cependant l'émotion de l'ame étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos *passions*, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives, dans lesquelles ces émotions semblent notablement différentes, que de les traiter confusément & sans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut avoir des biens & des maux qui les causent. Car on peut avoir tant de différentes perceptions des objets par rapport au tems, par rapport à soi, par rapport à ce qui nous appartient, par rapport aux choses ou aux personnes auxquelles nous sommes unis ou par la nature ou par le choix de notre volonté, qu'il est absolument impossible d'en faire un dénombrement exact.

Lorsque l'ame apperçoit un bien dont elle peut jouir, on peut-dire, peut-être, qu'elle l'espère, quoiqu'elle ne le desire pas; mais il est visible que son espérance n'est point une *passion*, mais un simple jugement: ainsi, c'est l'émotion qui accompagne un bien, dont on juge que la jouissance est possible, qui fait que l'espérance est une *passion* véritable. Lorsque l'espérance se change en sécurité, c'est encore la même chose: elle n'est *passion* qu'à cause de l'émotion de joie qui se mêle alors avec celle du desir; car le jugement de l'ame, qui considère un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est une *passion* qu'à cause que l'avant-goût du bien nous agite. Enfin, lorsque l'espérance diminue, & que le désespoir lui succède, il est encore visible que ce désespoir n'est une *passion* qu'à cause de l'émotion de la tristesse qui se mêle alors avec celle du desir; car le jugement de l'ame, qui considère un bien comme ne lui pouvant arriver, n'est point une *passion*, si ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'ame ne considère jamais quelque bien ou quelque mal sans quelqu'émotion, & sans qu'il arrive même dans le corps quelque changement: on donne souvent le nom de *passion* au jugement qui la produit, à cause que l'on confond tout ce qui se passe & dans l'ame & dans le corps à la vue de quelque bien & de quelque mal. Car les mots d'*espérance*, de *crainte*, de *hardiesse*, de *peur*, de *honte*, d'*impudence*, de *colère*, de *pitié*, de *moquerie*, de *repentir*, de *regret*, enfin les noms de toutes les autres *passions* sont dans l'usage ordinaire des abrégemens de plusieurs termes, par lesquels on peut expliquer en détail tout ce que les *passions* enferment.

On entend par le mot de *passion* la vue du rapport qu'une chose a avec nous, l'émotion & le sentiment de l'ame, l'ébranlement du cerveau & le mouvement des esprits, une nouvelle émotion & un nouveau sentiment de l'ame, & enfin un sentiment de douceur qui accompagne toujours les *passions*, & qui les rend toutes agréables: on entend toutes ces choses, mais quelquefois on entend seulement par le nom de quelque *passion*, ou le jugement qui la cause, ou l'émotion seule de l'ame, ou le mouvement seul des esprits & du sang, ou enfin quelqu'autre chose qui accompagne l'émotion de l'ame.

C'est une chose fort-utile à la connoissance de la vérité, que d'abréger les idées & leurs expressions: mais souvent cela est cause de quelqu'erreur, principalement, lorsque ces abrégemens se font par un usage populaire. Car il ne faut jamais abréger ses idées, que lorsqu'on se les est rendu très-claires & très-distinctes par une grande application de l'esprit, & non point comme l'on fait ordinairement des *passions* & de toutes les choses sensibles, lorsqu'on se les est rendu familières par des sentimens confus, & par l'action seule de l'imagination qui trompe l'esprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit & les sensations ou les émotions de l'ame. Les idées pures de l'esprit sont claires & distinctes, mais il est difficile de se les rendre familières. Les sensations & les émotions de l'ame sont au contraire très-familières; mais il est impossible de les connoître clairement & distinctement. Les nombres, l'étendue & leurs propriétés se connoissent clairement, mais, lorsqu'on ne les a pas rendu sensibles par quelques caractères qui les expriment, il est difficile de se les représenter, car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations, au contraire, & les émotions de l'ame se représentent facilement à l'esprit, quoiqu'on ne les connoisse que d'une manière fort confuse & fort imparfaite, & tous les termes qui les excitent frappent fortement l'ame & la rendent attentive. Il arrive de-là que l'on s'imagine souvent bien comprendre des discours absolument incompréhensibles: &, lorsqu'on lit certaines descriptions des sentimens & des *passions* de l'ame, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en est touché vivement, & que tous les mots qui frappent les yeux, agitent l'ame. Dès que l'on prononce devant nous le mot de *honte*, de *désespoir*, d'*impudence*, &c., il se réveille aussitôt dans notre esprit une certaine idée confuse, & un certain sentiment obscur, qui nous applique fortement; & parce que ce sentiment nous est fort familier, & qu'il se représente à nous sans peine & sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair & distinct. Cependant ces mots sont les noms des *passions* composées, &, par conséquent des expressions abrégées que l'usage populaire à faites de plusieurs idées confuses & obscures.

Etant obligés de nous servir des termes ap-

prouvés par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité, & quelquefois une espèce de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait réflexion que les sentimens & les émotions de l'ame, qui répondent aux termes dont on se sert dans de semblables discours, ne sont pas tout-à-fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs différentes dispositions d'esprit; on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos sentimens. Je ne dis pas tant ces choses pour me mettre à couvert des objections qu'on me pourroit faire, que pour faire bien comprendre la nature des *passions*, & ce qu'on doit penser des traités que l'on en compose.

Après toutes ces précautions, je crois pouvoir dire que toutes les *passions* se peuvent rapporter aux trois primitives; savoir, au désir, à la joie, & à la tristesse; & que c'est principalement par les différens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, que celles qui se rapportent à une même *passion* primitive sont différentes entr'elles.

Je puis dire que l'espérance, la crainte, & l'irrésolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des espèces de désir: que la hardiesse, le courage, l'émulation, &c. ont plus de rapport à l'espérance qu'à toutes les autres; & que la peur, la lâcheté, la jalousie &c. sont des espèces de crainte.

Je puis dire que l'allegresse & la gloire, la faveur & la reconnoissance, sont des espèces de joie causée par la vue du bien que nous sentons en nous, ou dans ceux auxquels nous sommes unis: comme le ris ou la moquerie est une espèce de joie qui s'excite ordinairement en nous, à la vue du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparés. Enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié & l'indignation, sont des espèces de tristesse causée par la vue de quelque chose qui nous déplaît.

Mais outre ces *passions* & plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent principalement à quelqu'une des *passions* primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celle du désir & de la joie, comme l'impudence, la colère, & la vengeance; ou de celle du désir & de la tristesse, comme la honte, le regret, & le dépit; ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie & de tristesse joints ensemble. Mais quoique ces dernières *passions* n'aient pas, que je sache, des noms particuliers, elles sont cependant les plus communes; parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien, sans quelque mal, & que nous ne souffrons presque jamais de mal, sans quelqu'espérance d'en être délivré & de jouir de quelque bien. Et quoique la joie soit entièrement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins, & elle partage même avec elle la capacité que l'ame a d'être mue, lorsque la vue du bien & du mal partagent la capacité que l'ame a d'appercevoir.

Toutes les *passions* sont donc des espèces de desir, de joie, & de tristesse. Et la principale différence, qui se trouve entre celles qui sont de même espèce, se tire des différentes perceptions ou des différens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. De sorte que pour se rendre savant dans les *passions*, & pour en faire le dénombrement le plus exact qui se puisse, il est nécessaire de rechercher les différens jugemens que l'on peut faire des biens & des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant considérer les jugemens qui précèdent & qui causent les *passions* que ceux qui les suivent, & que l'ame forme des choses lorsque quelque *passion* l'agite; car ce sont ces derniers jugemens qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugemens qui précèdent & qui causent les *passions*, sont presque toujours faux en quelque chose: ils sont presque toujours appuyés sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, & non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugemens, qui suivent les *passions*, & qui en sont des suites naturelles, sont faux en toutes manières: car les jugemens que forment les *passions* toutes seules, sont uniquement appuyés sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, ou plutôt par rapport à son émotion.

Dans les jugemens qui précèdent les *passions*, le vrai & le faux sont joints ensemble: mais lorsque l'ame est agitée, & qu'elle juge selon toute l'inspiration de la *passion*, le vrai se dissipe, & le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la *passion* est plus grande.

Toutes les *passions* se justifient: elles représentent sans cesse à l'ame, l'objet qui l'agite de la manière la plus propre pour conserver & pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la *passion* s'augmente; & la *passion* s'augmente à proportion que le jugement, qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugemens & les *passions* contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessoit point de fournir les esprits propres, pour entretenir les vestiges du cerveau & l'épanchement des mêmes esprits, lesquelles choses sont nécessaires pour conserver le sentiment & l'émotion de l'ame qui accompagne les *passions*; elles augmenteroient sans cesse, & nous ne reconnoîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos *passions* dépendent de la fermentation & de la circulation du sang, & que le cœur ne peut pas toujours fournir des esprits propres pour leur conservation, il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuent & que le sang se réfroidit.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugemens ordinaires des *passions*, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de choses plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la vérité, qui tâchent de se délivrer de la domination de leur corps, & qui veulent juger de toutes choses selon leurs véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux manières; ou par la raison toute pure, ou par le sentiment intérieur que l'on a de soi même, lorsqu'on est agité de quelque *passion*. On sait par exemple, par sa propre expérience, que l'on est porté à juger désavantageusement de ceux que l'on n'aime pas, & à répandre, pour ainsi dire, toute la malignité de sa haine pour en couvrir l'objet de sa *passion*. On reconnoît aussi par la pure raison, que ne devant haïr que ce qui est mauvais; il est nécessaire pour la conservation de la haine, que l'esprit se représente son objet par le côté le plus mauvais. Car enfin il suffit de supposer que toutes les *passions* se justifient, & qu'elles tournent l'imagination & ensuite l'esprit d'une manière propre à conserver leur propre émotion, pour conclure directement quels sont les jugemens que toutes les *passions* nous font faire.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui sont extrêmement sensibles & fort sujets aux mouvemens des *passions*, s'instruisent parfaitement de ces choses par le sentiment intérieur qu'ils ont de ce qui se passe en eux; & ils en parlent même d'une manière plus agréable, & quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour-propre, qui pénètrent & qui dévelopent ensuite d'une manière plus sensible le cœur de l'homme, soient toujours les plus éclairés. C'est souvent une marque qu'ils sont plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus malins que les autres.

Mais ceux qui, sans consulter d'autre maître que leur raison, recherchent la nature des *passions*, & ce qu'elles sont capables de produire, s'ils ne sont pas toujours aussi pénétrans que les autres, ils sont toujours plus raisonnables & ils se trompent beaucoup moins; car ils jugent des choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ils voient à-peu-près ce que les passionnés peuvent faire, selon qu'ils les supposent plus ou moins émus; & ils ne jugent pas témérairement des choses que les autres feront ou ne feront pas dans telles rencontres, par celles qu'ils feroient eux-mêmes; car ils savent que tous les hommes ne sont pas également sensibles pour les mêmes choses, ni également susceptibles des émotions involontaires. Ainsi nous ne devons point parler des jugemens que les *passions* nous font faire, en consultant ce que nous sentons qu'elles produisent en nous, mais en consultant la raison; de peur que nous ne nous fassions connoître nous-mêmes, aulieu de faire connoître la nature des *passions* en général.

Que toutes les passions *se justifient, & des jugemens qu'elles font pour leur justification.*

Il n'est pas nécessaire de recourir à des preuves éloignées pour démontrer que toutes les *passions* se justifient: ce principe est assez évident par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, par la conduite de ceux que l'on voit agités de quelque *passion*, & il suffit de l'exposer afin qu'on y fasse réflexion. L'esprit est tellement esclave de l'imagination, qu'il lui obéit toujours lorsqu'elle est échauffée. Il n'ose lui répondre lorsqu'elle est en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il résiste, & qu'il se trouve toujours récompensé lorsqu'il s'accommode à ses desseins. Ceux même dont l'imagination est si déréglée, qu'ils pensent être transformés en bêtes, trouvent des raisons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles; qu'ils doivent marcher à quatre pattes comme elles, se nourrir des herbes de la campagne, & imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'à elles. Ils trouvent leur plaisir à vivre selon les impressions de leur *passion*; ils se sentent intérieurement punis lorsqu'ils y résistent, & c'est assez afin que la raison, qui s'accomode & qui sert ordinairement au plaisir, raisonne d'une manière propre pour en défendre la cause.

S'il est donc vrai que toutes les *passions* se justifient, il est évident que le desir nous doit porter par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un desir d'amour; & désavantageusement, si c'est un desir d'aversion. Le desir d'amour est un mouvement de l'ame excité par les esprits, qui la disposent à vouloir jouir ou se servir des choses qui ne sont point en sa puissance: car, si nous desirons même la continuation de notre jouissance, c'est que l'avenir ne dépend pas de nous. Il est donc nécessaire, pour la justification du desir, que l'objet qui le cause soit jugé bon en lui-même ou par rapport à quelqu'autre; & il faut penser le contraire du desir qui est une espèce d'aversion.

Il est vrai qu'on ne peut juger qu'une chose soit bonne ou mauvaise, s'il n'y a quelque raison de le croire; mais il n'y a aucun objet de nos *passions* qui ne soit bon en un sens: ou si l'on peut dire qu'il y en a quelques uns qui ne renferment rien de bon, & qui par conséquent ne puissent être apperçus comme bons par la vue de l'esprit, on ne peut pas dire qu'ils ne puissent être goûtés comme bons, puisqu'on suppose qu'ils nous agitent; & le goût ou le sentiment n'est que trop suffisant pour porter l'ame à juger de son objet.

Si l'on juge si facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on sent, & le pain,

la saveur que l'on goûte, à cause du sentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela soit entièrement incompréhensible à l'esprit, puisque l'esprit ne peut concevoir que la chaleur & la saveur soient des manières d'être d'un corps: il n'y a point d'objet de nos *passions*, si vil & si méprisable qu'il paroisse, que nous ne jugions bon lorsque nous sentons du plaisir par son approche. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur sort du feu, à cause qu'on la sent en sa présence, on croit aveuglément que les objets des *passions* causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouit, & qu'ainsi ils sont bons, puisqu'ils sont capables de nous faire du bien. Il faut dire la même chose des *passions* qui ont le mal pour objet.

Mais comme je viens de dire, il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'aversion, soit par lui-même, soit par quelque chose à laquelle il tienne: & lorsqu'on est agité de quelque *passion*, on a bientôt découvert dans son objet, le bien & le mal qui la favorisent. Ainsi il est très-facile de reconnoître par la raison, quels peuvent être les jugemens, que les *passions* qui nous agitent, forment en nous.

Car si c'est un desir d'amour qui nous agite, on comprend bien par les choses que nous venons de dire, qu'il ne manquera pas de se justifier par les jugemens avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugemens auront d'autant plus d'étendue, que le desir sera plus violent; & que souvent ils seront entiers & absolus, quoique la chose ne paroisse bonne que par un très-petit endroit. On comprend facilement que ces jugemens avantageux s'étendront à toutes les choses qui ont liaison, ou qui sembleront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la *passion*; & cela d'autant plus que la *passion* sera plus forte, & l'imagination plus étendue. Mais si le desir, est un desir d'aversion, il arrivera tout le contraire, par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'expérience prouve assez ces choses, & elle s'accommode en cela parfaitement avec la raison. Mais rendons ces choses sensibles par des exemples.

Tous les hommes désirent naturellement de savoir; car tout esprit est fait pour la vérité: Mais le desir de savoir, tout juste & tout raisonnable qu'il soit en lui-même, devient souvent un vice très-dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses méditations & de ses veilles: elle attache souvent à ces objets, de fausses idées de grandeur: elle les relève par l'éclat trompeur de la rareté, & elle les représente si couverts de charmes & d'attraits, qu'il est difficile qu'on ne les contemple avec trop d'attache & de plaisir.

Il n'y a point de bagatelles dont quelques esprits ne s'occupent tout entiers, & leur occupation se trouve toujours justifiée par les faux jugemens que leur vaine curiosité leur fait faire. Ceux, par exemple, qui sont curieux de mots, s'imaginent que c'est dans la connoissance de certains termes que consistent toutes les sciences. Ils trouvent mille raisons pour se le persuader; & le respect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit n'est pas la plus foible, quoi que ce soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler, & qui devroient peut-être se taire toute leur vie; car il est évident qu'on doit se taire lorsqu'on n'a rien de bon à dire: mais ils n'apprennent pas à parler pour se taire. Ils ne savent point assez que pour bien parler, il faut bien penser: qu'il faut se rendre l'esprit juste, discerner le vrai du faux, les idées claires de celles qui sont obscures, ce qui vient de l'esprit, de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être fort habiles, lorsqu'ils contentent l'oreille par une juste mesure, qu'ils flattent les *passions* par des figures & des mouvemens agéables, qu'ils réjouissent l'imagination par des expressions vives & sensibles, pendant qu'ils laissent l'esprit vide d'idées sans lumière & sans intelligenge.

Il y a quelque raison de s'appliquer toute sa vie à l'étude de sa langue, puisqu'on en fait usage toute sa vie: cela est capable de justifier la *passion* de certains esprits. Mais j'avoue qu'il est difficile de justifier, par quelque raison apparente, la *passion* de ceux qui s'appliquent indifféremment à toutes sortes de langues. On peut excuser la *passion* de ceux qui se font une bibliothèque entière de toutes sortes de dictionnaires, aussi-bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnoies de tous les pays & de tous les tems. Cela peut leur être utile en quelques rencontres; & si cela ne leur fait pas grand bien, au moins cela ne leur fait-il point de mal: ils ont un magasin de curiosités qui ne les embarrasse pas, car ils ne portent pas sur eux, ni leurs livres, ni leurs médailles. Mais comment justifier la *passion* de ceux qui font de leur tête même leur bibliothèque de dictionnaires? Ils perdent le souvenir de leurs affaires & de leurs devoirs essentiels pour des mots de nul usage: ils ne parlent de leur langue qu'en hésitant; ils mêlent à tous momens dans leurs entretiens des manières & des termes, ou inconnus, ou choquans, & ils ne paient jamais les honnêtes gens d'une monnoie qui ait cours dans le pays. Enfin leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue, car tous les recoins & tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies, que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots, qui voltigent sans cesse autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le desir bisarre des philologues se justifie. Mais comment? écoutez les jugemens que ces faux savans font des langues, & vous le saurez: ou bien

ſuppoſez de certains axiomes qui paſſent parmi eux pour inconteſtables: que les hommes, par exemple, qui parlent pluſieurs langues, ſont autant de fois hommes qu'ils ſavent de langues, puiſque c'eſt la parole qui les diſtingue des bêtes : que l'ignorance des langues eſt la cauſe de l'ignorance où nous ſommes d'une infinité de choſes, puiſque les anciens philoſophes & les étrangers ſont plus habiles que nous. Suppoſez de ſemblables principes ſans penſer à d'autres choſes, & concluez; vous formerez des jugemens propres à faire naître la *paſſion* pour les langues, leſquels, par conſéquent, ſeront ſemblables à ceux que la même *paſſion* forme pour ſe juſtifier.

Toutes les ſciences les plus baſſes & les plus mépriſables ont toujours quelqu'endroit qui brille à l'imagination, & qui éblouit facilement l'eſprit par l'éclat que la *paſſion* y attache. Cet éclat diminue, je l'avoue, lorſque les eſprits & le ſang ſe réfroidiſſent, & que la lumière de la vérité commence à paroître: mais cette lumière ſe diſſipe auſſi, lorſque l'imagination ſe réchauffe; & nous ne faiſons plus alors qu'entrevoir ces belles raiſons qui prétendoient condamner notre *paſſion*.

Au reſte, lorſque la *paſſion* qui nous anime ſe ſent mourir, elle ne ſe repent pas de ſa conduite. On peut dire, au contraire, qu'elle diſpoſe toutes choſes, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt après : je veux dire qu'elle diſpoſe toujours l'eſprit à former des jugemens qui la juſtifient. Elle contracte encore dans cet état une eſpèce d'alliance avec toutes les autres *paſſions*, qui peuvent la ſecourir dans ſa foibleſſe, la fournir d'eſprits & de ſang dans ſon indigence, rallumer ſes cendres & lui rendre la vie; car les *paſſions* ne ſont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui ſe peuvent ſouffrir, contribuent fidèlement à leur mutuelle conſervation. Ainſi les jugemens qui juſtifient le déſir, par exemple, qu'on a pour les langues ou pour telle autre choſe qu'il vous plaira, ſont inceſſamment ſollicités, & pleinement confirmés par toutes les *paſſions* qui ne lui ſont point contraires.

Le faux ſavant ſe repréſente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec reſpect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terraſſés par des mots incompréhenſibles; & preſque toujours élevé au-deſſus du commun des hommes, il ſe flatte des louanges qu'on lui donne, des établiſſemens qu'on lui propoſe, des recherches qu'on fait de ſa perſonne. Il tient à tous les tems, il s'étend à tous les pays : ſon être ne ſe borne pas, comme les petits eſprits, dans le tems préſent, & dans l'enceinte de ſa ville, il ſe répand inceſſamment, & ſon épanchement fait ſon plaiſir. Combien donc de *paſſions* ſe mêlent avec celle qu'il a pour la fauſſe érudition, leſquelles travaillent toutes à la juſtifier, & ſollicitent chaudement des jugemens en ſa faveur.

Si chaque *paſſion* n'agiſſoit que pour elle, ſans ſe mettre en peine des autres, elles ſe diſſiperoient toutes incontinent après leur naiſſance. Elles ne pourroient pas former aſſez de faux jugemens pour leur ſubſiſtance, ni ſoutenir long-tems la vue de l'imagination contre la lumière de la raiſon. Mais tout eſt réglé dans nos *paſſions* de la manière la plus juſte qui ſe puiſſe pour leur mutuelle conſervation. Elles ſe fortifient les unes les autres; les plus éloignées ſe ſecourent; & il ſuffit qu'elles ne ſoient pas ennemies déclarées, pour ſuivre entr'elles toutes les règles d'une ſociété bien ordonnée.

Si la *paſſion* de deſir ſe trouvoit ſeule, tous les jugemens qu'elle formeroit, ne pourroient tendre qu'à repréſenter la poſſeſſion du bien comme poſſible: car le deſir d'amour, preciſément comme tel, n'eſt produit que par le jugement que l'on fait, que la jouiſſance de quelque bien eſt poſſible. Ainſi, ce deſir ne pourroit former que des jugemens ſur la poſſibilité de la jouiſſance, puiſque les jugemens qui ſuivent & qui conſervent les *paſſions*, ſont entièrement ſemblables à ceux qui les précèdent & qui les produiſent. Mais le deſir eſt animé par l'amour: il eſt fortifié par l'eſpérance: il eſt conſolé par la joie; il eſt renouvelé par la crainte; il eſt accompagné de courage, d'émulation, de colère, d'irréſolution, & de pluſieurs autres *paſſions*, qui forment à leur tour des jugemens dans une variété infinie, leſquels ſe ſuccèdent les-uns aux autres, & ſoutiennent ce deſir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être ſurpris ſi le deſir pour une pure bagatelle, ou pour une choſe qui nous eſt manifeſtement nuiſible ou inutile, ſe juſtifie ſans ceſſe contre la raiſon pendant pluſieurs années, ou pendant toute la vie de celui qui en eſt agité, puiſqu'il y a tant de *paſſions* qui travaillent à ſa juſtification. Voici en peu de mots comment les *paſſions* ſe juſtifient, car il faut expliquer les choſes par des idées diſtinctes.

Toute *paſſion* agite le ſang & les eſprits. Les eſprits agités ſont conduits dans le cerveau par la vue ſenſible de l'objet, ou par la force de l'imagination, d'une manière propre à y former des traces profondes qui repréſentent cet objet. Ils ploient & rompent même quelquefois par leur cours impétueux les fibres du cerveau, & l'imagination en demeure ſallie & corrompue. Car ces traces n'obéiſſent point à la raiſon, elles ne s'effacent pas, lorſqu'elle le ſouhaite : au contraire, elles lui font violence, & elles l'obligent mêmes ſans ceſſe à conſidérer les objets, d'une manière qui l'agite & qui la trouble en faveur des *paſſions*. Ainſi, les *paſſions* agiſſent ſur l'imagination, & l'imagination corrompue fait effort contre la raiſon, en lui repréſentant ſans ceſſe les choſes, non ſelon ce qu'elles ſont en

en elles-mêmes, afin que l'esprit prononce un jugement de vérité : mais selon ce qu'elles sont par rapport à la *passion* présente, afin qu'il porte un jugement qui la favorise.

Les *passions* ne corrompent pas seulement l'imagination & l'esprit en leur faveur; elles produisent encore dans le reste du corps toutes les dispositions nécessaires à leur conservation. Les esprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils se répandent, comme j'ai dit ailleurs, dans toutes les parties du corps, dans celles dont les mouvemens sont visibles, & dans celles qui donnent la vie & la nourriture à toutes les autres, par des mouvemens invisibles. Ils se répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la ratte, & dans les nerfs qui environnent les principales artères. Enfin ils se jettent dans les parties telles qu'elles soient, lesquels peuvent fournir les esprits nécessaires à la conservation de la *passion* qui domine. Mais lorsque ces esprits se répandent ainsi dans toutes les parties du corps, ils y détruisent peu-à peu tout ce qui peut résister à leurs cours & ils y font enfin un chemin si glissant & si rapide que le plus petit objet nous agite infinimeut, & nous porte par conséquent à former des jugemens qui favorisent les *passions*. C'èst ainsi qu'elles s'établissent & qu'elles se justifient.

Si on considère maintenant quelle peut être la constitution des fibres du cerveau, l'agitation & l'abondance des esprits & du sang dans les différens sexes & dans les différens âges : il sera assez facile de connoître à peu-près à quelles *passions* certaines personnes sont plus sujettes, & par conséquent quels sont les jugemens qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connoître à peu-près par l'abondance ou par la disette des esprits que l'on remarque dans certaines personnes, qu'une même chose leur étant également proposée & également expliquée, plusieurs formeront sur elle des jugemens d'espérance & de joie, lorsque les autres en formeront de crainte & de tristesse.

Car ceux qui ont abondance de sang & d'esprits, comme sont ordinairement les jeunes gens, les sanguins & les bilieux, étant de facile espérance, à cause du sentiment secret qu'ils ont de leur force, il croiront ne trouver ancune opposition à leurs desseins qu'ils ne puissent surmonter : ils se repaîtront d'abord de l'avant-goût du bien, dont ils espèrent de jouir, & ils formeront toutes sortes de jugemens propres à justifier leur espérance & leur joie. Mais les autres qui ont disette d'esprits agités, comme les vieillards, les mélancoliques & les phlegmatiques, étant portés à la crainte & à la tristesse, à cause que leur ame se croit foible, étant dénuée d'esprits qui exécute ses ordres, ils formeront des jugemens tout contraires : ils s'imagineront des difficultés insurmontables, afin de justifier leur crainte, & ils s'abandoneront à l'envie, à la tristesse, au désespoir, & à certaines espèces d'aversion dont les foibles sont les plus susceptibles, & ils en formeront sans cesse les jugemens.

PERCEPTION, s. f. (*Métaphysiq.*) la *perception*, ou l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens, est la première opération de l'entendement : l'idée en est telle qu'on ne peut l'acquérir par aucun discours; la seule réflexion sur ce que nous éprouvons quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut la fournir. Les objets agiroient inutilement sur les sens, & l'ame n'en prendroit jamais connoissance, si elle n'en avoit pas la *perception*. Ainsi le premier & le moindre degré de connoissance, c'est d'appercevoir.

Mais puisque la *perception* ne vient qu'à la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degré de connoissance doit avoir plus ou moins d'étendue, selon qu'on est organisé pour recevoir plus ou moins de sensations différentes. Prenez des créatures qui soient privées de la vue, d'autres qui le soient de la vue & de l'ouie, & ainsi successivement ; vous aurez bientôt des créatures qui étant privées de tous les sens, ne recevront aucune connoissance. Supposez au contraire, s'il est possible, de nouveaux sens dans des hommes plus parfaits que nous ne le sommes, que de *perceptions* nouvelles ! par conséquent combien de connoissances à leur portée, auxquelles nous ne saurions atteindre & sur lesquelles même nous ne saurions former des conjectures !

Nos recherches sont quelquefois d'autant plus difficiles, que leur objet est plus simple ; les *perceptions* en sont un exemple. Quoi de plus facile en apparence que de décider si l'ame prend connoissance de toutes celles qu'elle éprouve ? Faut-il autre chose que réfléchir sur soi-même ? Pour résoudre cette question, que les philosophes ont embarassée de difficultés qui certainement n'y ont pas été mises par la natnre, nous remarquerons, que, de l'aveu de tout le monde, il y a dans l'ame des *perceptions* qui n'y sont pas a son insû. Or ce sentiment qui lui en donne connoissance, je l'appellerai *conscience*. Si, comme le veut M. Locke, l'ame n'a point de *perception* dont elle ne prenne conoissance, ensorte qu'il y ait contradiction qu'une *perception* ne soit pas connue, la *perception* & la conscience ne doivent être prises que pour une seule & même opération. Si au contraire le sentiment opposé étoit le véritable, elles seroient deux opérations distinctes ; & ce seroit à la conscience, & non à la *perception*, que commenceroit proprement notre connoissance.

Entre plusieurs *perceptions* dont nous avons en même-tems conscience, il nous atrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des autres, ou d'être plus vivement avertis de leur existence. Plus même la conscience de quelques-unes aug-

mente, plus celle des autres diminue. Que quelqu'un soit dans un spectacle où une multitude d'objets paroissent se disputer ses regards; son ame sera assaillie de quantité de *perceptions*, dont il est constant qu'elle prend connoissance : mais peu-à-peu quelques-unes lui plaîront & l'intéresseront davantage ; il s'y livrera donc volontiers. Dès-là, il commencera à être moins affecté par les autres. La conscience en diminuera même insensiblement jusqu'au point que, quand il reviendra à lui, il ne se souviendra pas d'en avoir pris connoissance. L'illusion qui se fait au théâtre en est la preuve. Il y a des momens où la conscience ne paroît pas se partager entre l'action qui se passe & le reste du spectacle. Il sembleroit d'abord que l'illusion devroit être d'autant plus vive, qu'il y auroit moins d'objets capables de distraire. Cependant chacun a pu remarquer qu'on n'est jamais plus porté à se croire le seul témoin d'une scène intéressante, que quand le spectacle est bien rempli. C'est peut-être que le nombre, la variété & la magnificence des objets remuent les sens, échauffent, élèvent l'imagination, & par-là nous rendent plus propres aux impressions que le poète veut faire naître. Peut-être encore que les spectateurs se portent mutuellement, par l'exemple qu'ils se donnent, à fixer la vue sur la scène. Quoi qu'il en soit, cette opération, par laquelle notre conscience par rapport à certaines *perceptions*, augmente si vivement, qu'elles paroissent les seules dont nous ayons pris connoissance, je l'appelle *attention*. Ainsi être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des *perceptions* qu'elle fait naître, que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elle sur nos sens ; & l'attention a été d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernières.

Je distingue donc deux sortes de *perceptions* parmi celles dont nous avons conscience ; les unes dont nous nous souvenons au moins le moment suivant, les autres que nous oublions aussi-tôt que nous les avons eues. Cette distinction est fondée sur l'expérience que je viens d'apporter. Quelqu'un qui s'est livré à l'illusion, se souviendra fort-bien de l'impression qu'a fait sur lui une scène vive & touchante, mais il ne se souviendra pas toujours de celle qu'il recevoit en même-tems du reste du spectacle.

On pourroit ici prendre deux sentimens différens de celui-ci. Le premier seroit de dire, que l'ame n'a point éprouvé, comme je le suppose, les *perceptions* que je lui fais oublier si promptement, ce qu'on essayeroit d'expliquer par des raisons physiques. Il est certain, diroit-on, que l'ame n'a des *perceptions* qu'autant que l'action des objets sur les sens se communique au cerveau. Or on pourroit supposer les fibres de celui-ci dans une si grande contention par l'impression qu'elles reçoivent de la scène qui cause l'illusion, qu'elles résisteroient à toute autre. D'où l'on concluroit que l'ame n'a eu d'autres *perceptions* que celles dont elle conserve le souvenir.

Mais il n'est pas vraisemblable que quand nous donnons notre attention à un objet, toutes les fibres du cerveau soient également agitées ; ensorte qu'il n'en reste pas beaucoup d'autres capables de recevoir une impression différente. Il y a donc lieu de présumer qu'il se passe en nous des *perceptions* dont nous ne nous souvenons pas le moment d'après que nous les avons eues.

Le second sentiment seroit de dire qu'il ne se fait point d'impression dans les sens qui ne se communique au cerveau, & ne produise par conséquent une *perception* dans l'ame. Mais on ajouteroit qu'elle est sans conscience, ou que l'ame n'en prend point connoissance. Mais il est impossible d'avoir l'idée d'une pareille *perception*. J'aimerois autant qu'on dît que j'apperçois sans appercevoir.

Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'ame, mais quelquefois d'une manière si légère, qu'un moment après nous ne nous en souvenons plus. Quelques exemples mettront ma pensée dans tout son jour.

Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a eu conscience que des idées qu'elle a fait naître ; il ne paroîtra pas qu'on en ait eu davantage de la *perception* de chaque lettre, que celle des ténèbres, à chaque fois qu'on baisse involontairement la paupière. Mais on ne se laissera pas tromper par cette apparence, si l'on fait réflexion que, sans la conscience de la *perception* des lettres, on n'en auroit point eu de celle des mots, ni par conséquent des idées.

Cette expérience conduit naturellement à rendre raison d'une chose dont chacun a fait l'épreuve ; c'est la vîtesse étonnante avec laquelle le tems paroît quelquefois s'être écoulé : cette apparence vient de ce que nous avons oublié la plus considérable partie des *perceptions* qui se sont succédées dans notre ame.

C'est une erreur de croire que tandis que nous fermons des milliers de fois les yeux, nous ne prenions point connoissance que nous sommes dans les ténèbres. Cette erreur provient de ce que la *perception* des ténèbres est si prompte, si subite, & la conscience si foible, qu'il ne nous en reste aucun souvenir. Mais que nous donnions notre attention au mouvement de nos yeux, cette même *perception* deviendra si vive, que nous ne douterons plus de l'avoir eue.

Non-seulement nous oublions ordinairement une partie de nos *perceptions*, mais quelquefois nous les oublions toutes, quand nous ne fixons point notre attention ; ensorte que nous recevons les

perceptions qui se produisent en nous, sans être plus avertis des unes que des autres: la conscience en est si légère, que si l'on nous retire de cet état, nous ne nous souvenons pas d'en avoir éprouvé. Je suppose qu'on me présente un tableau fort composé, dont à la première vue les parties ne me frappent pas plus vivement les unes que les autres, & qu'on me l'enleve avant que j'aie eu le tems de le considérer en détail; il est certain qu'il n'y a eu aucune de ses parties sensibles qui n'ait produit en moi des *perceptions*: mais la conscience en a été si foible, que je ne puis m'en souvenir: cet oubli ne vient pas de leur durée. Quand on supposeroit que j'ai eu pendant long-tems les yeux attachés sur ce tableau, pourvu qu'on ajoute que je n'ai pas rendu tour-à-tour plus vive la conscience des *perceptions* de chaque partie, je ne serai pas plus en état, au bout de plusieurs heures, d'en rendre compte, qu'au premier instant.

Ce qui se trouve vrai des *perceptions* qu'occasionne ce tableau, doit l'être par la même raison de celles que produisent les objets qui m'environnent: si, agissant sur les sens avec des forces presque égales, ils produisent en moi des *perceptions* toutes à-peu-près dans un pareil degré de vivacité; & si mon ame se laisse aller à leur impression, sans chercher à avoir plus conscience d'une *perception* que d'une autre, il ne me restera aucun souvenir de ce qui s'est passé en moi. Il me semblera que mon ame a été pendant tout ce tems dans une espèce d'assoupissement, où elle n'étoit occupée d'aucune pensée. Que cet état dure plusieurs heures, ou seulement quelques secondes, je n'en saurois remarquer la différence dans la suite des *perceptions* que j'ai éprouvées, puisqu'elles sont également oubliées dans l'un & l'autre cas. Si même on le faisoit durer des jours, des mois, ou des années, il arriveroit que, quand on en sortiroit par quelque sensation vive, on ne se rappelleroit plusieurs années que comme un moment.

Concluons que nous ne pouvons tenir aucun compte du plus grand nombre de nos *perceptions*; non qu'elles aient été sans conscience; mais parce qu'elles sont oubliées un instant après. Il n'y en a donc point dont l'ame ne prenne connoissance. Ainsi la *perception* & la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms: en tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'ame, on peut lui conserver celui de *perception*; en tant qu'elle avertit l'ame de sa présence, on peut lui donner celui de *conscience*. Voyez l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, d'où ces réflexions sont tirées.

PROBABILITÉ, s. f. *De la probabilité.* Comme la démonstration consiste à montrer la convenance ou la disconvenance de deux idées, l'intervention d'une ou de plusieurs preuves, qui ont entr'elles une liaison constante, immuable, & visible; de même, la *probabilité* n'est autre chose que l'apparence d'une telle convenance ou disconvenance, par l'intervention de preuves dont la connexion n'est point constante & immuable, ou du moins, n'est pas apperçue comme telle, mais est, ou paroît être ainsi le plus souvent, & suffit pour porter l'esprit à juger que la proposition est vraie ou fausse plutôt que le contraire. Par exemple, dans la démonstration de cette vérité, les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, un homme apperçoit la connexion certaine & immuable d'égalité qui est entre les trois angles d'un triangle, & les idées moyennes, dont on se sert pour prouver leur égalité à deux droits; & ainsi, par une connoissance intuitive de la convenance ou de la disconvenance des idées moyennes, qu'on emploie dans chaque degré de la déduction, toute la suite se trouve accompagnée d'une évidence qui montre clairement la convenance ou la disconvenance de ces trois angles, en égalité à deux droits: & par ce moyen, il a une connoissance certaine que cela est ainsi. Mais un autre homme qui n'a jamais pris la peine de considérer cette démonstration, entendant affirmer à un Mathématicien, homme de poids, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, y donne son consentement, c'est-à-dire, le reçoit pour véritable: auquel cas, le fondement de son assentiment, c'est la *probabilité* de la chose: dont la preuve, est pour l'ordinaire accompagnée de la vérité, l'homme, sur le témoignage, duquel il la reçoit n'ayant pas accoutumé d'affirmer une chose qui soit contraire à sa connoissanee, ou au-dessus de sa connoissance, sur-tout dans ces sortes de matières. Ainsi, ce qui lui fait donner son consentement à cette proposition, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ce qui l'oblige à supposer de la convenance entre ces idées sans connoître qu'elles conviennent effectivement; c'est la *véracité* de celui qui parle, laquelle il a souvent éprouvée en d'autres rencontres, ou qu'il suppose dans celle-ci.

§. 2. Parce que notre connoissance est resserrée dans des bornes fort étroites, comme on l'a déjà montré, & que nous ne sommes pas assez heureux pour trouver certainement la vérité en chaque chose que nous avons occasion de considérer; la plûpart des propositions qui sont l'objet de nos pensées, de nos raisonnemens, de nos discours, & même de nos actions, sont telles que nous ne pouvons pas avoir une connoissance indubitable de leur vérité. Cependant, il y en a quelques-unes qui approchent si fort de la certitude, que nous n'avons aucun doute sur leur sujet; de sorte que nous leur donnons notre assentiment avec autant d'assurance, & que nous agissons avec autant de fermeté en vertu de cet assentiment, que si elles étoient démontrées d'une manière infaillible, & que nous en eussions une

connoissance parfaite & certaine. Mais parce qu'il y a en cela des degrés depuis ce qui est le plus près de la certitude & de la démonstration jusqu'à ce qui est contraire à toute vraisemblance, & près des confins de l'impossible, & qu'il y a aussi des degrés d'assentiment depuis une pleine assurance jusqu'à la conjecture, au doute, & à la défiance; je vais considérer présentement, (après avoir trouvé, si je ne me trompe, les bornes de la connoissance & de la certitude humaine), quels sont les différens degrés & fondemens de la *probabilité*, & de ce qu'on nomme *foi* ou *assentiment*.

§. 3. La *probabilité*, est la vraisemblance qu'il y a, qu'une chose est véritable; ce terme même désignant une proposition pour la confirmation de laquelle il y a des preuves propres à la faire passer ou recevoir pour véritable. La manière dont l'esprit recoit ces sortes de propositions, est ce qu'on nomme *croyance*, *assentiment*, ou *opinion*; ce qui consiste à recevoir une proposition pour véritable sur des preuves qui nous persuadent actuellement à la recevoir comme véritable, sans que nous ayions une connoissance certaine qu'elle le soit effectivement. Et la différence entre la *probabilité* & la certitude, entre la foi & la connoissance, consiste en ce que dans toutes les parties de la connoissance, il y a intuition; desorte que chaque idée immédiate, chaque partie de la déduction a une liaison visible & certaine; au lieu qu'à l'égard de ce qu'on nomme *croyance*, ce qui me fait croire, est quelque chose d'étranger à ce que je crois, quelque chose qui n'y est pas joint évidemment par les deux bouts, & qui par-là ne montre pas évidemment la convenance ou la disconvenance des idées en question.

§. 4. Ainsi, la *probabilité* étant destinée à suppléer au défaut de notre connoissance & à nous servir de guide dans les endroits où la connoissance nous manque, elle roule toujours sur des propositions, que quelques motifs nous portent à recevoir pour véritables, sans que nous connoissions certainement qu'elles le sont. Et voici en peu de mots quels en sont les fondemens.

Premièrement, la conformité d'une chose avec ce que nous connoissons, ou avec notre expérience.

En second lieu, le témoignage des autres appuyé sur ce qu'ils connoissent, ou qu'ils ont expérimenté. On doit considérer dans le témoignage des autres, 1. le nombre, 2. l'intégrité, 3. l'habileté des témoins, 4. le but de l'auteur, lorsque le témoignage est tiré d'un livre, 5. l'accord des parties, de la relation & ses circonstances, 6. les témoignages contraires.

§. 5. Comme la *probabilité* n'est pas accompagnée de cette évidence, qui détermine l'entendement d'une manière infaillible, & qui produit une connoissance certaine, il faut que pour agir raisonnablement, l'esprit examine tous les fondemens de *probabilité*, & qu'il voie comment ils sont plus ou moins, pour ou contre quelque proposition probable, afin de lui donner ou refuser son consentement; & après avoir duement pesé les raisons de part & d'autre, il doit la rejetter, ou la recevoir, avec un consentement plus ou moins ferme, selon qu'il y a de plus grands fondemens de *probabilité* d'un côté plutôt que d'un autre.

Par exemple, si je vois moi-même un homme qui marche sur la glace, c'est plus que *probabilité*, c'est connoissance: mais, si une autre personne me dit qu'il a vu en Angleterre, un homme, qui, au milieu d'un rude hyver, marchoit sur l'eau, durcie par le froid, c'est une chose si conforme à ce qu'on voit arriver ordinairement, que je suis disposé par la nature même de la chose, à y donner mon consentement; à moins que la relation de ce fait ne soit accompagnée de quelque circonstance qui le rende visiblement suspect. Mais, si on dit la même chose à une personne née entre les deux Tropiques, qui auparavant, n'ait jamais vu ni oüi-dire rien de semblable, en ce cas, toute la *probabilité* se trouve fondée sur le témoignage du rapporteur: & selon que les auteurs de la relation sont en plus grand nombre, plus dignes de foi, & qu'ils ne sont point engagés par leur intérêt à parler contre la vérité, le fait doit trouver plus ou moins de créance dans l'esprit de ceux à qui il est rapporté. Néanmoins, à l'égard d'un homme qui n'a jamais eu que des expériences entièrement contraires, & qui n'a jamais entendu parler de rien de pareil à ce qu'on lui raconte, l'autorité du témoin le moins suspect sera à peine capable de le porter à y ajouter foi, comme on peut voir par ce qui arriva à un ambassadeur hollandois, qui, entretenant le roi de Siam des particularités de la Hollande dont ce prince s'informoit, lui dit, entr'autres choses, que dans son pays, l'eau se durcissoit quelquefois si fort pendant la saison la plus froide de l'année, que les hommes marchoient dessus; & que cette eau ainsi durcie porteroit des éléphans, s'il y en avoit. Sur cela le roi reprit: «J'ai cru jusqu'ici les choses » extraordinaires, que vous m'avez dites, parce » que je vous prenois pour un homme d'honneur » & de probité; mais présentement je suis assuré » que vous mentez ».

§. 6. C'est de ces fondemens que dépend la *probabilité* d'une proposition; & une proposition est en elle-même plus ou moins probable, selon que notre connoissance, que la certitude de nos observations, que les expériences constantes, & souvent réitérées, que nous avons faites, que le nombre & la crédibilité des témoignages conviennent plus ou moins avec elle, ou lui sont plus ou moins contraires. J'avoue qu'il y a une

autre chose, qui, bien qu'elle ne soit pas par elle-même un vrai fondement de *probabilité*, ne laisse pas d'être souvent employée comme un fondement sur lequel les hommes ont accoutumé de se déterminer & de fixer leur croyance plus que sur aucune autre chose : c'est l'opinion des autres; quoiqu'il n'y ait rien de plus dangereux ni de plus propre à nous jetter dans l'erreur qu'un tel appui, puisqu'il y a beaucoup plus de fausseté & d'erreur parmi les hommes, que de connoissance & de vérité. D'ailleurs, si les sentimens & la croyance de ceux que nous connoissons & que nous estimons, sont un fondement légitime d'assentiment, les hommes auront raison d'être payens dans le Japon, mahométans en Turquie, catholiques-romains en Espagne, protestans en Angleterre, & luthériens en Suede. Mais j'aurai occasion de parler plus au long, dans un autre endroit, de ce faux principe d'assentiment.

Il n'y a point de hasard à proprement parler; mais il y a son équivalent : l'ignorance où nous sommes des vraies causes des événemens, a sur notre esprit l'influence qu'on suppose au hasard, elle y produit la même espece de croyance ou d'opinion.

Il y a très-assurément ce qu'on appelle *probabilité*; elle existe lorsque les cas sont en plus grand nombre d'un côté que de l'autre : à mesure que ces cas s'accumulent & surpassent les cas opposés, la *probabilité* reçoit des accroissement proportionnels, & fait pencher de plus en plus l'assentiment ou la croyance du côté où cette supériorité se manifeste. Supposons un dé, dont quatre faces soient marquées d'une même figure ou d'un même nombre de points, & les deux autres d'une figure ou d'un nombre différent : il est déjà plus probable que la première marque viendra à tourner, qu'il ne l'est que la seconde tournera. Mais, s'il y avoit mille faces marquées de la même sorte contre une marquée différemment, la *probabilité* deviendroit infiniment plus grande, & l'assurance avec laquelle nous attendrions l'événement, monteroit à un bien plus haut degré. Quelque triviales que paroissent ces idées, elles mènent à des spéculations extrêmement curieuses, & fort intéressantes pour ceux qui veulent y réfléchir mûrement.

Il me semble clair que, lorsque l'esprit s'applique à prévoir l'événement qui doit suivre d'un pareil coup de dé, une face ne lui paroît pas devoir tourner plutôt que l'autre, & qu'à cet égard il trouve pour toutes la même *probabilité*. C'est, en effet, la nature propre du hasard de mettre une égalité parfaite entre tous les cas qu'il embrasse. Mais l'esprit trouve le nombre des faces dont chacune peut produire l'événement, plus grand dans le premier cas que dans le second : sa vue revient donc plus fréquemment à celui là, & il le rencontre plus souvent que celui-ci, en méditant les diverses possibilités, & les différens coups de hasard, d'où dépend le dernier résultat. C'est cette concentration de plusieurs vues dans un seul événement qui produit, par un mécanisme inexplicable de la nature, le sentiment de croyance : c'est par-là qu'un événement triomphe, pour ainsi dire, de son antagoniste, qui a moins de ces vues pour lui, & qui revient plus rarement à l'esprit. Si l'on nous accorde que la croyance n'est qu'une conception plus vive, que ne le sont les idées feintes de l'imagination; nous pourrons, peut-être, rendre raison, jusqu'à un certain point, de cet acte intellectuel. Ces vues répétées sont autant de sillons lumineux, dont le concours empreint les idées plus fortement dans l'imagination, la monte sur un plus haut ton, lui donne une influence plus marquée sur les affections & les passions, & produit à la fin ce repos, cette sécurité, qui constitue la nature de la croyance & de l'opinion.

Il en est de la *probabilité* des causes comme de celle du hasard. Il y a des causes toujours uniformes & constantes dans leurs productions, & dont la régularité n'a jamais été trouvée en défaut : le feu a toujours brûlé, l'eau a toujours mouillé, le mouvement est toujours produit par le choc & la pesanteur : cette loi universelle n'a souffert jusqu'ici aucune exception. Mais d'autres causes ont été trouvées moins régulieres & moins certaines : la rhubarbe n'a pas toujours été un purgatif, ni l'opium un soporifique, pour ceux qui en ont pris. Il est vrai que, lorsqu'une cause manque son effet accoutumé, les philosophes n'en accusent jamais l'irrégularité de la nature; ils s'en prennent à quelque désordre intérieur dans la structure des parties, qui aura empêché l'action. Mais nos raisonnements sur l'événement, & les conséquences que nous en tirons, n'en demeurent pas moins les mêmes que si ce principe n'avoit pas lieu. Nos inductions suivant toujours l'habitude qui nous détermine à transporter le passé dans l'avenir, nous attendons les événemens avec la plus ferme assurance, & en excluant toute supposition contraire, par-tout où le passé a été régulier & uniforme. Lorsqu'au contraire on a vu des effets différens résulter de causes semblables en apparence, tous ces différens effets doivent se représenter à l'ame pendant qu'elle est occupée à son acte de transport; ils doivent entrer en ligne de compte toutes les fois qu'il s'agit de fixer la *probabilité* d'un événement.

Quoique nous réglions notre croyance, par rapport aux événemens futurs, sur ce qui est arrivé le plus souvent; il ne nous est pas permis pour cela de négliger entièrement les effets qui sont exception : il faut donner à chacun son poids & son autorité propre, selon que nous l'avons apperçu plus ou moins fréquemment,

Dans chaque lieu de l'Europe, il eſt plus probable qu'on aura des jours froids en Janvier qu'il ne l'eſt que le tems ſera doux pendant tout le cours de ce mois ; cependant cette *probabilité* varie ſelon les climats, & approche de la certitude dans les royaumes ſeptentrionaux. Il eſt évident par-là que, lorſque nous tranſportons le paſſé dans l'avenir, pour déterminer l'effet d'une cauſe, nous tranſportons, en même tems, tous ces divers événemens proportionnellement au nombre de fois qu'ils ont déjà paru ; par exemple, nous concevrons que l'un eſt arrivé cent fois, l'autre dix fois, un troiſième une fois. Voici donc encore bien des vues qui concourent dans un événement, & qui, le fortifiant & l'affermiſſant dans l'imagination, produiſent ce ſentiment que nous nommons *croyance*. C'eſt ce qui donne la préférence à tels événemens ſur tels autres contraires, qui ne ſont pas appuyés ſur un nombre égal d'expériences, & qui ne reviennent pas auſſi ſouvent à la penſée, lorſque nous raiſonnons ſur l'avenir d'après le paſſé. Pour mieux ſentir combien il eſt difficile d'expliquer cette opération de l'ame, il ſeroit bon que chacun eſſayât d'y parvenir par les ſyſtêmes reçus. Pour moi, il me ſuffit d'avoir donné ces ouvertures : je ſouhaite qu'elles puiſſent exciter l'attention des philoſophes, en leur montrant juſqu'où va ce qu'il y a de défectueux dans la manière dont les ſujets les plus curieux & les plus ſublimes ſont traités dans les théories communes.

Doutes & queſtions ſur le calcul des probabilités.

On ſe plaint aſſez communément que les formules des mathématiciens, appliquées aux objets de la nature, ne ſe trouvent que trop en défaut. Perſonne néanmoins n'avoit encore apperçu ou cru appercevoir cet inconvénient dans le calcul des *probabilités*. J'ai oſé le premier propoſer des doutes ſur quelques principes qui ſervent de bâſe à ce calcul. De grands géomètres ont jugé ces doutes dignes d'attention ; d'autres grands géomètres les ont trouvés abſurdes : car pourquoi adoucirois-je les termes dont ils ſe ſont ſervis ? La queſtion eſt de ſavoir s'ils ont eu tort de les employer, & en ce cas ils auroient doublement tort. Leur déciſion, qu'ils n'ont pas jugé à propos de motiver, a encouragé des mathématiciens médiocres, qui ſe ſont hâtés d'écrire ſur ce ſujet, & de m'attaquer ſans m'entendre. Je vais tâcher de m'expliquer ſi clairement, que preſque tous mes lecteurs ſeront à portée de me juger.

Je remarquerai d'abord qu'il ne ſeroit pas étonnant que des formules, où l'on ſe propoſe de calculer l'incertitude même, puſſent (à certains égards au moins) participer à cette incertitude, & laiſſer dans l'eſprit quelques nuages ſur la vérité rigoureuſe du réſultat qu'elles fourniſſent. Mais je n'inſiſterai point ſur cette réflexion, trop vague pour qu'on puiſſe en rien conclure. Je ne m'arrêterai point non plus à faire voir que la théorie des *probabilités*, telle qu'elle eſt préſentée dans les livres qui en traitent, n'eſt ſur bien des points, ni auſſi lumineuſe, ni auſſi complette qu'on pourroit le croire ; ce détail ne pourroit être entendu que des mathématiciens, & encore une fois je veux tâcher ici d'être entendu de tout le monde. J'adopte donc, ou plutôt j'admets pour bonne dans la rigueur mathématique, la théorie ordinaire des *probabilités* ; & je vais ſeulement examiner ſi les réſultats de cette théorie, quand ils ſeroient hors d'atteinte dans l'abſtraction géométrique, ne ſont pas ſuſceptibles de reſtriction, lorſqu'on applique ces réſultats à la nature.

Pour m'expliquer de la manière la plus préciſe, voici le point de la difficulté que je propoſe.

Le calcul des *probabilités* eſt appuyé ſur cette ſuppoſition, que toutes les combinaiſons différentes d'un même effet ſont également poſſibles. Par exemple, ſi l'on jette une pièce en l'air 100 fois de ſuite, on ſuppoſe qu'il eſt également poſſible que *pile* arrive cent fois de ſuite, ou que *pile* & *croix* ſoient mêlés, en ſuivant d'ailleurs entr'eux telle ſucceſſion particuliere que l'on voudra, par exemple, *pile* au premier coup, *croix* aux deux coups ſuivants, *pile* au quatrième, *croix* au cinquième, *pile* au ſixième & au ſeptième, &c.

Ces deux cas ſont, ſans doute, également poſſibles, mathématiquement parlant ; ce n'eſt pas là le point de la difficulté, & les mathématiciens médiocres, dont je parlois tout-à-l'heure, ont pris la peine fort inutile d'écrire de longues diſſertations, pour prouver cette égale poſſibilité. Mais il s'agit de ſavoir ſi ces deux cas, également poſſibles mathématiquement, le ſont auſſi phyſiquement & dans l'ordre des choſes ; s'il eſt phyſiquement auſſi poſſible que le même effet arrive 100 fois de ſuite, qu'il l'eſt que ce même effet ſoit mêlé avec d'autres, ſuivant telle loi qu'on voudra marquer. Avant que de faire là-deſſus nos réflexions, nous propoſerons la queſtion ſuivante, très connue des algébriſtes.

Pierre joue avec Paul à croix ou pile, avec cette condition que, ſi Paul amène pile au premier coup, il donnera un écu à Pierre ; s'il n'amène pile qu'au ſecond coup, 2 écus ; s'il ne l'amène qu'au troiſième, 4 écus ; au quatrième, 8 écus ; au cinquieme, 16 ; & ainſi de ſuite juſqu'à ce que *pile* vienne : on demande l'eſpérance de Paul, ou ce qui eſt la même choſe, ce qu'il doit donner à Pierre avant que le jeu commence, pour jouer avec lui à jeu égal, ou, comme on s'exprime d'ordinaire, pour ſon *enjeu*.

Les formules, connues du calcul des *probabilités*, font voir aiſément, & tous les mathématiciens en conviennent, que, ſi Pierre & Paul

ne jouent qu'en un coup, Paul doit donner à Pierre un demi-écu; s'ils ne jouent qu'en deux coups, deux demi-écus, ou un écu; s'ils ne jouent qu'en trois coups, trois demi-écus; en quatre coups, quatre demi-écus, &c., d'où il eſt évident que, ſi le nombre des coups eſt indéfini, comme on le ſuppoſe ici, c'eſt-à-dire, ſi le jeu ne doit ceſſer que quand pile viendra, ce qui peut (mathématiquement parlant) n'arriver jamais, Paul doit donner à Pierre une infinité de fois un demi-écu, c'eſt-à-dire, une ſomme infinie. Aucun mathématicien ne conteſte cette conſéquence; mais il n'en eſt aucun qui ne ſente & n'avoue que le réſultat en eſt abſurde, & qu'il n'y a pas de joueur qui voulût à un pareil jeu riſquer ſeulement 50 écus, & même beaucoup moins.

Pluſieurs grands mathématiciens ſe ſont efforcés de réſoudre ce cas ſingulier. Mais leurs ſolutions, qui ne s'accordent nullement, & qui ſont tirées de circonſtances étrangères à la queſtion, prouvent ſeulement combien cette queſtion eſt embarraſſante. Un d'entr'eux croit l'avoir réſolue, en diſant que Paul ne doit pas donner une ſomme infinie à Pierre, parce que le bien de Pierre n'eſt pas infini, & qu'il ne peut donner ni promettre plus qu'il n'a. Mais, pour voir à quel point cette ſolution eſt illuſoire, il ſuffit de conſidérer que quelques énormes richeſſes, que l'on ſuppoſe à Pierre, Paul, à moins d'être fou, ne lui donneroit ſeulement pas mille écus, quoiqu'il dût rattraper ces mille écus & au-delà, ſi pile n'arrivoit qu'au onzieme coup; plus de deux mille écus, ſi pile n'arrivoit qu'au douzième; quatre mille écus au treizième, & ainſi de ſuite.

Or, que l'on demande à Paul pourquoi il ne donneroit pas ces mille écus? C'eſt, répondra-t-il, parce qu'il n'eſt pas vraiſemblable que pile n'arrive qu'au onzième coup. Mais, lui-dira-t-on, ſi pile n'arrive qu'après le onzième coup, ce qui peut être, vous gagnerez bien au-delà de vos mille écus: j'avoue, répliquera Paul, qu'en ce cas je pourrois gagner conſidérablement; mais il eſt ſi peu probable que pile n'arrive pas avant le onzième coup, que la groſſe ſomme, que je gagnerois par-delà ce onzième coup, n'eſt pas ſuffiſante pour m'engager à courir ce riſque.

Quand Paul s'en tiendroit à ce raiſonnement, c'en ſeroit déjà aſſez pour faire voir que les règles des *probabilités* ſont en défaut, lorſqu'elles propoſent, pour trouver l'enjeu, de multiplier la ſomme eſpérée par la *probabilité* du cas qui doit faire gagner cette ſomme; parce que, quelqu'énorme que ſoit la ſomme eſpérée, la *probabilité* de la gagner peut être ſi petite, qu'on ſeroit inſenſé de jouer un pareil jeu. Par exemple, je ſuppoſe que ſur deux mille billets de loterie, tous égaux, il doive y en avoir un qui porte un lot de vingt millions; il faudroit, ſuivant les règles ordinaires, donner dix mille francs pour un billet; & c'eſt aſſurément ce que perſonne n'oſeroit faire: s'il ſe trouvoit des hommes aſſez riches ou aſſez fous pour cela, mettons le lot, à deux mille millions, chaque billet alors ſera d'un million, & je crois que, pour le coup, perſonne n'oſeroit en prendre.

Cependant il eſt bien sûr que quelqu'un gagneroit à cette loterie, & que, par conſéquent, chacun des mettans en particulier a l'eſpérance d'y gagner; au-lieu que, dans le cas propoſé, où Paul ſeroit obligé de donner à Pierre une ſomme infinie, Pierre ſeroit toujours sûr de gagner, quelque long-tems que le jeu durât; enſorte que Pierre ſeroit en droit de ſe plaindre, ſi, n'ayant pas fixé le nombre des coups, & pile arrivant enfin à tel coup que l'on voudra, par exemple, au vingtieme, Paul ſe contentoit pour ſon enjeu de donner une ſomme double ou triple, ou centuple de 524,288 écus, ſomme que Pierre devroit de ſon côté donner à Paul.

En un mot, ſi le nombre des coups n'eſt pas fixé, & que Paul mette au jeu avant qu'il commence, telle ſomme qu'il voudra, y mît-il tout l'or & l'argent qui eſt ſur la terre, Pierre eſt en droit de lui dire qu'il ne met pas aſſez, ſi on s'en tient aux formules reçues.

Or, je demande s'il faut aller chercher bien loin la raiſon de ce paradoxe, & s'il ne ſaute pas aux yeux que cettte prétendue ſomme infinie, due par Paul au commencement du jeu, n'eſt infinie en apparence, que parce qu'elle eſt appuyée ſur une ſuppoſition fauſſe; ſavoir ſur la ſuppoſition que pile peut n'arriver jamais, & que le jeu peut durer éternellement.

Il eſt pourtant vrai, & même évident, que cette ſuppoſition eſt poſſible dans la rigueur mathématique. Ce n'eſt donc que phyſiquement parlant qu'elle eſt fauſſe.

Il eſt donc faux, phyſiquement parlant, que pile puiſſe n'arriver jamais.

Il eſt donc impoſſible, phyſiquement parlant, que croix arrive une infinité de fois de ſuite.

Donc, phyſiquement parlant, croix ne peut arriver de ſuite qu'un nombre fini de fois.

Quel eſt ce nombre? C'eſt ce que je n'entreprends point de déterminer. Mais je vais plus loin, & je demande par quelle raiſon croix ne ſauroit arriver une infinité de fois de ſuite, phyſiquement parlant? On ne peut en donner que la raiſon ſuivante: c'eſt qu'il n'eſt pas dans la nature qu'un effet ſoit toujours & conſtamment le même; comme il n'eſt pas dans la nature que tous les hommes & tous les arbres ſe reſſemblent.

Je demande enſuite s'il eſt plus poſſible, phyſiquement parlant, que le même effet arrive un très-grand nombre de fois de ſuite, dix mille fois, par exemple, qu'il ne l'eſt que cet effet arrive une infinité de fois de ſuite? Par exemple, eſt-il poſſible, phyſiquement parlant, que ſi l'on

jette une pièce en l'air dix mille fois de suite, il vienne de suite dix mille fois croix ou pile ? Sur cela, j'en appelle à tous les joueurs. Que Pierre & Paul jouent ensemble à croix ou pile, que ce soit Pierre qui jette, & que croix arrive seulement dix fois de suite (ce seroit déjà beaucoup), Paul se récriera infailliblement au dixième coup, que la chose n'est pas naturelle, & que sûrement la piece a été préparée de maniére à amener toujours croix. Paul suppose donc qu'il n'est pas dans la nature qu'une pièce ordinaire, fabriquée & jettée en l'air sans supercherie, tombe dix fois de suite du même côté. Si l'on ne trouve pas assez de dix fois, mettons-en vingt; il en résultera toujours qu'il n'y a point de joueur qui ne fasse tacitement cette supposition, qu'un même effet ne sauroit arriver de suite un certain nombre de fois.

Il y a quelque tems qu'ayant eu occasion de raisonner sur cette matière avec un savant Géomètre, les réflexions suivantes me vinrent encore à l'appui de celles que j'ai déjà exposées. On sait que la longueur moyenne de la vie des hommes, à compter depuis le moment de la naissance, est d'environ 27 ans; c'est-à-dire, que 100 enfans, par exemple, venus en même tems au monde, ne vivront qu'environ 27 ans l'un portant l'autre; on a reconnu de même que la durée des générations, successives pour le commun des hommes, est d'environ 32 ans, c'est-à-dire, que 20 générations, successives plus ou moins, ne doivent donner qu'environ 20 fois 32 ans; enfin, on a prouvé par toutes les listes de la durée des règnes, dans chaque partie de l'Europe, que la durée moyenne de chaque règne est d'environ 20 à 22 ans: ensorte que 15, 20, 30, 50 rois successifs & davantage ne règnent qu'environ 20 à 22 ans l'un portant l'autre. On peut donc parier, non-seulement avec avantage, mais à jeu sûr, que 100 enfans nés en même tems ne vivront qu'environ 27 ans l'un portant l'autre, que 20 générations ne dureront pas plus de 640 ans, ou environ; que 20 rois successifs ne régneront qu'environ 420 ans, plus ou moins. Donc, une combinaison, qui feroit vivre les 100 enfans 60 ans l'un portant l'autre, qui feroit durer les 20 générations 80 ans chacune, qui feroit régner 70 ans, l'un portant l'autre, 20 rois successifs, seroit illusoire, & hors des combinaisons physiquement possibles. Cependant, à s'en tenir à l'ordre mathématique, cette combinaison seroit évidemment aussi possible qu'aucune autre. Car, si deux rois de suite, par exemple, avoient régné 60 ans, il n'y auroit nulle raison mathématique pour que leur successeur ne régnât pas autant; celui-ci mort, il n'y auroit non plus nulle raison mathématique, pour que le suivant ne fût pas dans le même cas, & ainsi de suite. D'où il résulte qu'il y a des combinaisons que l'on doit exclure, quoique mathématiquement possibles, lorsque ces combinaisons sont contraires à l'ordre constant observé dans la nature. Or, il est contraire à cet ordre constant que le même effet arrive 100 fois, 50 fois de suite. Donc, la combinaison, où l'on suppose que pile ou croix arrive 100 ou 50 fois de suite, est absolument à rejetter, quoique mathématiquement aussi possible que celles où croix & pile seront mêlés.

Autre réflexion, car, plus on pense à cette matière, plus elle en fournit. Il n'y a point de banquier de Pharaon qui ne s'enrichisse à ce métier-là; pourquoi ? C'est que le banquier ayant de l'avantage à ce jeu, parce que le nombre des cas qui le font gagner est plus grand que le nombre des cas qui le font perdre, il arrive au bout d'un certain tems qu'il a plus de fois gagné que perdu. Donc, au bout d'un certain tems, il est arrivé plus de cas favorables au banquier, que de cas défavorables. Donc, puisqu'il y a, comme le calcul le prouve, & comme on le suppose, plus de cas favorables au banquier, que de cas défavorables, il est clair qu'au bout d'un certain tems, la suite des événemens a, en effet, amené plus souvent ce qui devoit plus souvent arriver. Donc les combinaisons, qui renferment plus de cas défavorables que de favorables, sont (au bout d'un certain tems) moins possibles physiquement que les autres, & peut-être même doivent être rejettées, quoique mathématiquement toutes les combinaisons soient également possibles. Donc, en général, plus le nombre des cas favorables est grand dans un jeu quelconque, plus, au bout d'un certain tems, le gain est sûr; & l'on peut ajouter même que ce tems sera d'autant moins long, que le nombre des cas favorables sera plus grand. Donc, si Pierre & Paul sont supposés jouer à croix & pile durant un an, par exemple, celui qui pariera que pile ou croix n'arriveront pas consécutivement pendant toute l'année, pendant un mois même, sera physiquement, c'est-à-dire, absolument sûr de gagner & de gagner beaucoup. Donc, il faut rejetter toutes les combinaisons qui donneroient croix ou pile un trop grand nombre de fois de suite.

De là, & de ce que nous avons dit plus haut, il résulte encore une autre conséquence; c'est que si l'on suppose le tems un peu long, les combinaisons de croix & de pile arriveront de manière qu'au bout de ce tems il y en aura à-peu-près autant des unes que des autres; ensorte que, si la pièce est marquée de 1 au côté de croix, & de 2 au côté de pile, il arrivera, au bout de 100 fois ou davantage, que la somme des nombres qui seront venus sera à-peu-près égale à 50 fois 2 & 50 fois 1, c'est-à-dire, à 150. Nouvelle raison pour rejetter du nombre des combinaisons, physiquement possibles, celles qui renferment le même cas un trop grand nombre de fois de suite.

Voici une autre question, qui est la suite de celle

celle que nous venons d'agiter. Qu'un effet soit arrivé plusieurs fois de suite ; par exemple, que pile arrive de suite trois fois, est-il également probable que croix ou pile arriveront au quatrième coup ? Il est certain que, si l'on admet les réflexions précédentes, on doit parier pour croix ; & c'est, en effet, ainsi que bien des joueurs en usent. La difficulté est de savoir combien il y a à parier que croix arrivera plutôt que pile ; & c'est sur quoi le calcul n'a pas de prise suffisante.

Ce qu'on vient de dire est fondé sur la supposition que pile ne soit pas arrivé de suite un très-grand nombre de fois : car il seroit plus probable que c'est l'effet de quelque cause particulière dans la construction de la pièce, & pour lors il y auroit de l'avantage à parier que pile arriveroit encore. Quoi qu'il en soit, j'imagine qu'il n'y a point de joueur sage qui ne doive dans ce cas être embarrassé pour savoir s'il pariera croix ou pile, tandis qu'au commencement du jeu il dira sans hésiter croix ou pile indifféremment.

Je demande donc en conséquence :

1°. Si, parmi les différentes combinaisons qu'un jeu peut admettre, on ne doit pas exclure celles où le même arriveroit un grand nombre de fois de suite, au moins lorsque l'on voudra appliquer le calcul à la nature ?

2°. Supposons que l'on doive exclure les combinaisons où le même effet arrivera, par exemple, 20 fois de suite ; sur quel pied envisagera-t-on les combinaisons où le même arrivera 19 fois, 18 fois de suite, &c ? Il me paroît peu conséquent de les regarder comme aussi possibles, que celles où les effets seroient mêlés. Car, s'il est aussi possible, par exemple, que croix arrive 19 fois de suite, qu'il l'est que pile arrive au premier coup, croix ensuite, ensuite pile deux fois si l'on veut, & ainsi du reste, en mêlant croix & pile ensemble sans les faire arriver long-tems de suite l'un ou l'autre ; je demande pourquoi l'on excluroit absolument, comme ne devant jamais arriver dans la nature, le cas où croix viendroit 20 fois de suite, aussi-bien que tout autre coup, & que pile ne pût arriver 20 fois de suite ?

Pour moi je ne vois à cela qu'une réponse raisonnable : c'est que la *probabilité* d'une combinaison, où le même effet est supposé arriver plusieurs fois de suite, est d'autant plus petite, toutes choses d'ailleurs égales, que ce nombre de fois est plus grand, ensorte que, quand il est très-grand, la *probabilité* est absolument nulle ou comme nulle, & que, quand il est absolument petit, la *probabilité* n'est que peu ou point diminuée par cette considération.

D'assigner la loi de cette diminution, c'est ce que ni moi, ni personne, je crois, ne peut faire : mais je pense en avoir assez dit pour convaincre mes lecteurs, que les principes du calcul des *probabilités* pourroient bien avoir besoin de quelques restrictions, lorsqu'on voudra les envisager physiquement.

Pour fortifier les réflexions précédentes, que l'on me permette d'y ajouter celles-ci.

Je suppose que mille caractères, qu'on trouveroit arrangés sur une table, formassent un discours & un sens ; je demande quel est l'homme qui ne pariera pas tout au monde que cet arrangement n'est pas l'effet du hasard ? Cependant il est de la dernière évidence que cet arrangement de mots, qui donnent un sens, est tout aussi possible, mathématiquement parlant, qu'un autre arrangement de caractères, qui ne formeroit point de sens. Pourquoi le premier nous paroît-il avoir incontestablement une cause, & non pas le second ? si ce n'est parce que nous supposons tacitement qu'il n'y a ni ordre, ni régularité dans les choses où le hasard seul préside ; ou du moins que, quand nous appercevons dans quelque chose de l'ordre, de la régularité, une sorte de dessein & de projet, il y a beaucoup plus à parier que cette chose n'est pas l'effet du hasard, que si l'on n'y appercevoit ni dessein ni régularité.

Pour développer mon idée avec encore plus de netteté & de précision, je suppose que l'on trouve sur une table des caractères d'imprimerie arrangés en cette sorte :

C o n s t a n t i n o p o l i t a n e n s i b u s,
ou a a b c e i i i l n n n n n o o o p s s s t t t u
ou n b s a e p t o l n o i a u o s t n i s n i c t n,

Ces trois arrangemens contiennent absolument les mêmes lettres : dans le premier arrangement, elles forment un mot connu ; dans le second, elle ne forment point de mot, mais les lettres y sont disposées suivant leur ordre alphabétique, & la même lettre s'y trouve autant de fois de suite qu'elle se trouve de fois dans les 25 caractères qui forment le mot *constantinopolitanensibus* ; enfin, dans le troisième arrangement, les caractères sont pêle-mêle, sans ordre & au hasard. Or, il est d'abord certain que, mathématiquement parlant, ces trois arrangemens sont également possibles. Il ne l'est pas moins que tout homme sensé, qui jettera un coup d'œil sur la table où ces trois arrangemens sont supposés se trouver, ne doutera pas, ou du moins pariera tout au monde, que le premier n'est pas l'effet du hasard, & qu'il ne sera guères moins porté à parier que le second arrangement ne l'est pas non plus. Donc, cet homme sensé ne regarde pas, en quelque manière, les trois arrangemens comme également possibles, physiquement parlant, quoique la possibilité mathématique soit égale & la même pour tous les trois.

On est étonné que la lune tourne autour de

son axe dans un tems précisement égal à celui qu'elle met à tourner autour de la terre, & l'on cherche quelle en est la cause? Si le rapport des deux tems étoit celui de deux nombres pris au hasard; par exemple, de 21 à 33, on ne seroit plus surpris, & on n'y chercheroit pas de cause: cependant le rapport d'égalité est évidemment aussi possible, mathématiquement parlant, que celui de 21 à 23; pourquoi donc chercher une cause au premier, & non pas au second?

Un grand géomètre, M. Daniel Bernoulli, nous a donné un savant mémoire, où il cherche par quelle raison les orbites des planètes sont renfermées dans une très-petite zone parallele à l'écliptique, & qui n'est que la dix-septième partie de la sphère: il calcule combien il y a à parier que les cinq planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus & Mercure, jettées au hasard autour du soleil, s'écarteroient si peu du plan de l'écliptique où tourne la sixième planète, qui est la Terre: il trouve qu'il y a à parier plus de 1,400,000 contre un que la chose n'arriveroit pas ainsi, d'où il conclut que cet effet n'est point dû au hasard, &, en conséquence, il en cherche & en détermine bien ou mal la cause. Or, je dis que, mathématiquement parlant, il étoit également possible, ou que les cinq planètes s'écartassent aussi peu qu'elles le font du plan de l'écliptique, ou qu'elles prissent tout autre arrangement, qui les auroit beaucoup plus écartées, & dispersées comme les comètes sous tous les angles possibles avec l'écliptique; cependant personne ne s'avise de demander pourquoi les comètes n'ont pas de limites dans leur inclinaison, & l'on demande pourquoi les planètes en ont? Quelle peut en être la raison? Sinon encore une fois, parce qu'on regarde comme très-vraisemblable, & presque comme évident, qu'une combinaison, où il paroît de la régularité & une espèce de dessein, n'est pas l'effet du hasard, quoique mathématiquement parlant, elle soit aussi possible que toute autre combinaison où l'on ne verroit aucun ordre ni aucune singularité, & à laquelle, par cette raison, on ne penseroit pas à chercher une cause.

Si l'on jettoit cinq fois de suite un dé à dix-sept faces, & que toutes ces dix-sept fois il arrivât *sonnez*, M. Bernoulli pourroit prouver qu'il y avoit précisément le même pari à faire que dans le cas des planètes, que *sonnez* n'arriveroit pas ainsi. Or, je lui demande s'il chercheroit une cause à cet événement, ou s'il n'en chercheroit pas? S'il n'en cherche point, & qu'il le regarde comme un effet du hasard, pourquoi cherche-t-il une cause à l'arrangement des planètes, qui est précisément dans le même cas? Et, s'il cherche une cause à ce coup de dé, comme il le doit faire pour être conséquent; pourquoi ne chercheroit-il pas une cause à toute autre combinaison particulière, où le dé à dix-sept faces, jetté cinq fois de suite, produiroit des nombres différens, sans ordre & sans suite; par exemple, 3 au premier coup, 7 au second, 1 au troisième, &c.? Cependant il y auroit autant à parier que cette combinaison n'arriveroit pas, qu'il y auroit à parier que *sonnez* n'arriveroit pas cinq fois de suite dans un dé à dix-sept faces. Donc M. Bernoulli regarderoit tacitement cette dernière combinaison de *sonnez* cinq fois de suite, comme étant moins possible que l'autre. Il supposeroit donc qu'il n'est pas dans la nature que le même effet arrive dix-sept fois de suite, surtout lorsque la combinaison totale des effets montre que le nombre des cas possibles est égale à 17 multiplié quatre fois de suite par lui-même?

Allons plus loin, toujours d'après les calculs de M. Bernoulli. Si les planètes étoient toutes dans le même plan, & qu'on appliquât à ce cas-là les raisonnemens de l'auteur, on trouveroit qu'il y a l'infini à parier contre un que cet arrangement ne devroit pas arriver, & l'on concluroit avec lui qu'il y a l'infini à parier que cet arrangement est produit par une cause particulière & non fortuite; c'est-à-dire, qu'il est impossible que cet arrangement soit l'effet du hasard; car, parier l'infini qu'une chose n'est pas, c'est assurer qu'elle est impossible. Cependant tout autre arrangement particulier & arbitraire, qu'on voudra imaginer (par exemple, Mercure à 20 degrés d'inclinaison, Vénus à 15, Mars à 52, Jupiter à 40, Saturne à 83) est unique, comme celui de l'arrangement des planètes dans le même plan; il y a de même l'infini contre un à parier que ce cas n'arrivera pas; pourquoi donc M. Bernoulli cherche-t il une cause dans le premier cas, lorsqu'il n'en chercheroit point dans le second, si ce n'est par la raison que nous avons dite?

Ce qu'il y a de singulier, c'est que le grand géomètre, dont je parle, a trouvé ridicule, du moins à ce qu'on m'assure, mes raisonnemens sur le calcul des *probabilités*. Pour toute réponse, je le prie seulement de s'accorder avec lui même, & de nous faire entendre bien clairement pourquoi il ne chercheroit pas une cause à certaines combinaisons, tandis qu'il en cherche à d'autres qui, mathématiquement parlant, sont également possibles?

J'ajouterai encore une réflexion qui me paroît à l'avantage de la thèse que je soutiens: c'est qu'il étoit peut être plus possible, physiquement parlant, que les planètes se trouvassent toutes dans un même plan, qu'il ne l'est qu'un même effet arrive cent fois de suite; parce qu'il est peut-être plus possible qu'un seul jet, une seule impulsion produise à la fois sur différens corps un effet qui soit le même, qu'il ne l'est qu'un corps, lancé successivement au hasard cent fois de suite, prenne en retombant la même situation: ainsi le raisonnement, que M. Bernoulli tire de

ses calculs, pourroit être faux, que, peut-être, le nôtre seroit encore juste. Ceci pourroit me conduire à d'autres réflexions sur certains cas, que l'on regarde comme semblables dans le calcul des *probabilités*, & qui, physiquement parlant, pourroient bien ne l'être pas; mais je terminerai ici ces doutes, en avertissant que, si je suis bien éloigné de les donner pour des démonstrations, je ne cesserai pas non plus de les croire fondès, tant qu'on n'y opposera que des considérations purement mathématiques, ou des réponses que je savois avant qu'on me les eût faites; en un mot, tant qu'on ne résoudra pas d'une manière nette & précise la question que j'ai proposée sur le jeu de croix & pile, & qu'on se croira en droit de chercher une cause aux effets symmétriques & réguliers.

Peut-être, me dira-t-on, pour dernière ressource, que, si l'on cherche une cause aux effets symmétriques & réguliers, ce n'est pas qu'absolument parlant, ils ne puissent pas être l'effet du hasard, mais seulement parce que cela n'est pas vraisemblable. Voilà tout ce que je veux qu'on m'accorde. J'en conclurai d'abord que, si les effets réguliers dus au hasard ne sont pas absolument impossibles, physiquement parlant, ils sont du moins beaucoup plus vraisemblablement l'effet d'une cause intelligente & régulière, que les effets non symmétriques & irréguliers; j'en conclurai, en second lieu, que, s'il n'y a à la rigueur, & même physiquement parlant, aucune combinaison qui ne soit possible, la possibilité physique de toutes ces combinaisons (tant qu'on les supposera le pur effet du hasard) ne sera pas égale, quoique leur possibilité mathématique soit absolument la même. Cela suffira pour répondre à toutes les difficultés proposées ci-dessus, &, entr'autres, pour résoudre la question proposée sur le jeu de croix & pile. Car, dès qu'on supposera que toutes ces combinaisons ne sont pas également possibles, sans même en regarder aucune comme rigoureusement impossible dans la nature, on trouvera que Paul peut n'être pas obligé de donner à Pierre une somme infinie. C'est ce qu'il seroit très-aisé de prouver mathématiquement; c'est même de quoi un calculateur médiocre pourra facilement s'assurer. Mais ce calcul seroit difficile à faire entendre au commun de nos lecteurs. Je le supprimerai donc comme ne pouvant souffrir aucune objection; & j'attendrai que des géomètres, qui méritent que je les lise ou que je leur réponde, combattent ou appuient les nouvelles vues que je propose sur le calcul des *probabilités*.

P. S. En finissant cet écrit, je tombe par hasard sur l'article FATALITÉ du dictionnaire encyclopédique; article que l'on connoîtra aisément pour l'ouvrage d'un homme d'esprit & d'un philosophe; & voici ce que j'y trouve, à propos du prétendu bonheur ou malheur dans le jeu. « Ou il faut avoir égard aux coups passés pour estimer le coup prochain, ou il faut considérer le coup prochain, indépendamment des coups déjà joués; ces deux opinions ont leurs partisans. Dans le premier cas, l'analyse des hasards me conduit à penser que, si les coups précédens m'ont été favorables, le coup prochain me sera contraire; que, si j'ai gagné tant de coups, il y a tant à parier que je perdrai celui que je vais jouer, *& vice versâ.* Je ne pourrai donc jamais dire: je suis en malheur, & je ne risquerai pas ce coup-là; car je ne pourrois le dire que d'après les coups passés qui m'ont été contraires; mais ces coups passés doivent plutôt me faire espérer que le coup suivant me sera favorable. Dans le second cas, c'est-à-dire, si l'on regarde le coup prochain comme tout-à-fait isolé des coups précédens, on n'a point de raison d'estimer que le coup prochain sera favorable plutôt que contraire, ou contraire plutôt que favorable; ainsi, on ne peut pas régler sa conduite au jeu, d'après l'opinion du destin, du bonheur, ou du malheur ».

De ce passage, je tire deux conséquences. La première, que, suivant l'auteur de cet excellent article, on peut se partager sur la question, s'il est également probable qu'un effet arrive ou n'arrive pas, lorsqu'il est déjà arrivé plusieurs fois de suite. Or, il me suffit que cela soit regardé comme douteux, pour m'autoriser à croire que l'objet de l'écrit précédent n'est pas aussi étrange que d'habiles mathématiciens l'ont imaginé. La seconde conséquence, c'est que l'analyse des hasards, telle que la conçoit l'auteur de l'article, donne moins de *probabilité* aux combinaisons qui renferment la répétition successive du même effet, qu'aux combinaisons où cet effet est mêlé avec d'autres. Or, cela ne se peut dire que de l'analyse des hasards considérée physiquement; car, à l'envisager du seul côté mathématique, toutes les combinaisons, comme nous l'avons dit, sont également possibles. Je crois donc pouvoir regarder l'auteur de l'article FATALITÉ comme partisan de l'opinion que j'ai tâché d'établir; & un partisan de ce mérite me persuade de nouveau que cette opinion n'est pas une absurdité.

PROVIDENCE, s. f. (*Métaph.*) La *providence* est le soin que la divinité prend de ses ouvrages, tant en les conservant, qu'en dirigeant leurs opérations. Les payens, tant poëtes que philosophes, si l'on en excepte les Epicuriens, l'ont reconnue, & elle a été admise par toutes les nations, du moins policées, & qui vivoient sous le gouvernemenr des loix. Virgile nous tiendra ici lieu de tous les poëtes. Il fait adresser à Jupiter cette invocation par Vénus:

O qui res hominumque, deûmque
Æternis regis imperiis & fulmine terres.
Æneid. *lib. I.*

Diodore de Sicile dit que les Chaldéens soutenoient que l'ordre & la beauté de cet univers étoient dûs à une *providence*, & que ce qui arrive dans le ciel & sur la terre, n'arrive point de soi-même, & ne dépend point du hasard, mais se fait par la volonté fixe & déterminée des dieux. Les philosophes barbares admettoient une *providence* générale. Ils tomboient d'accord qu'un premier moteur, que Dieu avoit présidé à la formation de la terre, mais ils nioient une *providence* particulière; ils disoient que les choses, ayant une fois reçu le mouvement qui leur convenoit, s'étoient dépliées, pour ainsi dire, & se succédoient les unes aux autres à point nommé : c'est une folie de croire, disoient-ils, que chaque chose arrive en détail, parce que Jupiter l'a ainsi ordonné : tout au contraire, ce qui arrive est une dépendance certaine de ce qui est arrivé auparavant. Il y a un ordre inviolable, duquel tous les événemens ne peuvent manquer de s'ensuivre, & qui ne sert pas moins à la beauté qu'à l'affermissement de l'univers.

Les philosophes grecs, en admettant une *providence*, étoient partagés entr'eux sur la manière dont elle étoit administrée. Il y en eut qui n'étendirent la *providence* de Dieu que jusqu'au dernier des orbes célestes, le genre humain n'y avoit point de part. Il y en eut aussi qui ne lui faisoient gouverner que les affaires générales, la déchargeant du soin des intérêts particuliers, *magna dii curant, parva negligunt*, disoit le stoïcien Balbus, ils ne croyoient pas qu'elle s'abaissât jusqu'à veiller sur les moissons & sur les fruits de la terre. *Minora dii negligunt, neque agellos singulorum, nec viticulas persequuntur, nec si uredo aut grando quidpiam nocuit, id Jovi animadvertendum fuit. Nec in regnis quidem reges omnia minima curant.*

Il faut ici remarquer que la religion des payens, ce qu'ils disoient de la *providence*, leur crainte de la justice divine, leurs espérances des faveurs d'en-haut étoient des choses qui ne couloient point de leur doctrine touchant la nature des dieux. Je parle même de la doctrine des philosophes sur ce grand point. Cette doctrine approfondie, bien pénétrée, étoit l'éponge de toute religion. Voici pourquoi : c'est qu'un dieu corporel ne seroit pas une substance, mais un amas de plusieurs substances; car tout corps est composé de parties. Si l'on invoquoit ce dieu, il n'entendroit point les prières entant que tout, puisque rien de composé n'existe hors de notre entendement sous la nature de tout. Si Dieu, entant que tout, n'entendoit point les prières, du moins les entendoit-il quant à ses parties, pas davantage; car ou chacune de ces parties les entendroit & les pourroit exaucer, ou cela n'appartiendroit qu'à un certain nombre de parties. Au premier cas, il n'y auroit qu'une partie qui fût nécessaire au monde, toutes les autres passeroient sous le rasoir des nominaux, la nature ne souffrant rien d'inutile. Bien plus, cette partie-là contiendroit une infinité d'inutilités, car elle seroit divisible à l'infini. On ne parvient jamais à l'unité dans les choses corporelles. Au second cas, on ne pourroit jamais déterminer quel est le nombre des parties exauçantes, ni pourquoi elles ont cette vertu préférablement à leurs compagnes. Dans ces embarras, on concluroit par n'invoquer aucun dieu. Je vais plus loin, & je raisonne contre les philosophes anciens. Le dieu que vous admettez, n'étant qu'une matière très-subtile & très-déliée (les anciens n'ont jamais eu d'autre idée de la spiritualité), n'est tout entier nulle part, ni quant à sa substance, ni quant à sa force : donc il n'existe tout entier en aucun lieu quant à sa science : donc il n'y a rien qui, par une idée pure & simple connoisse tout-à-la-fois le présent, le passé & l'avenir, les pensées & les actions des hommes, la situation & les qualités de chaque corps, &c.; donc la science de votre dieu est par tout bornée; & comme le mouvement, quelqu'infini qu'on le suppose dans l'infinité des espèces, est néanmoins fini en chaque partie, & modifié diversement selon les rencontres : ainsi la science, quelqu'infinie qu'elle puisse être *extensivè* par dispersion, & limitée *intensivè* quant à ses degrés dans chaque partie de l'univers; il n'y a donc point une *providence* réunie qui sache tout, & qui règle tout : il seroit donc inutile d'invoquer l'auteur de la nature. Si les anciens philosophes eussent donc raisonné conséquemment, ils auroient nié toute *providence*; mais cette idée d'une *providence* est si naturelle à l'esprit, & si fortement imprimée dans tous les cœurs, que, malgré toutes leurs erreurs sur la nature de Dieu, erreurs qui la détruisoient absolument, il ont néanmoins toujours reconnu cette *providence*. Ils ont réuni en un seul point toute la force & toute la science de Dieu, quoique dans leurs principes elle dût être à part & désunie dans toute la nature. Ils ne sont redevables de leur orthodoxie sur cet article, qu'au défaut d'exactitude qui les a empêchés de raisonner conséquemment. Ce sont deux questions qui, dans le vrai, se supposent l'une & l'autre. Si Dieu gouverne le monde, il a présidé à sa formation, & s'il y a présidé, il le gouverne. Mais tous les anciens philosophes n'y regardoient pas de si près : ils avouoient que la matière ne devoit qu'à elle-même son existence. Il étoit tout simple d'en conclure que les dieux n'agissoient point sur la matière, & qu'ils n'en pouvoient disposer à leur fantaisie. Mais ce qui nous paroît si simple & si naturel, n'entroit point dans leur esprit; ils trouvoient le secret d'unir les choses les plus incompatibles & les plus discordantes. M. Bayle a très-bien prouvé que les épicuriens, qui nioient la *providence*, dogmatisoient plus conséquemment que ceux qui la re-

connoissoient. En effet, ce principe une fois posé que la matière n'a point été créée, il est moins absurde de soutenir, comme faisoient les épicuriens, que Dieu n'étoit pas l'auteur du monde, & qu'il ne se mêloit pas de le conduire, que de dire qu'il l'avoit formé, qu'il le conservoit, & qu'il en étoit le directeur. Ce qu'ils disoient étoit vrai; mais ils ne laissoient pas de parler inconséquemment. C'étoit une vérité, pour ainsi dire, intruse, qui n'entroit point naturellement dans leur systême; ils se trouvoient dans le bon chemin, parce qu'ils s'étoient égarés de la route qu'ils avoient prise au commencement. Voici ce que l'on pouvoit leur dire: si la matière est éternelle, pourquoi son mouvement ne le seroit-il pas? Et s'il l'est, elle n'a donc pas besoin d'être conduite. L'éternité de la matière entraîne avec elle l'éternité du mouvement. Dès que la matière existe, je la conçois nécessairement susceptible d'un nombre infini de configurations. Peut-on s'imaginer qu'elle puisse être figurable sans mouvement? D'ailleurs, qu'est-ce que le mouvement introduit dans la matière? Du moins quel est-il selon vos idées? Ce n'est qu'un changement de situation qui ne peut convenir qu'à la matière, c'est un de ses principaux attributs éternels. Et puis, pourroit dire un épicurien, de quel droit Dieu a-t-il ôté à la matière l'état où elle avoit subsisté éternellement? Quel est son titre? D'où lui vient sa commission pour faire cette réforme? Qu'auroit-on pu lui répondre? Eût-on fondé ce titre sur la force supérieure dont Dieu se trouvoit doué; Mais en ce cas-là ne l'eût-on pas fait agir selon la loi du plus fort, & à la manière de ces conquérans usurpateurs, dont la conduite est manifestement opposée au droit? Eût-on dit que Dieu étant plus parfait que la matière, il étoit juste qu'il la soumît à son empire? Mais cela même n'est pas conforme aux idées de la religion. Un philosophe qu'on auroit pressé de la sorte, se seroit contenté de dire que Dieu n'exerce son pouvoir sur la matière que par un principe de bonté. Dieu, diroit-il, connoissoit parfaitement ces deux choses: l'une, qu'il ne faisoit rien contre le gré de la matière, en la soumettant à son empire; car, comme elle ne sentoit rien, elle n'étoit point capable de se fâcher de la perte de son indépendance: l'autre, qu'elle étoit dans un état de confusion & d'imperfection, un amas informe de matériaux, dont on pouvoit faire un excellent édifice, & dont quelques-uns pouvoient être convertis en des corps vivans & en des substances pensantes. Il voulut donc communiquer à la nature un état plus parfait & plus beau que celui où elle étoit. 1°. Un épicurien auroit demandé s'il y avoit un état plus convenable à une chose, que celui où elle a toujours été, & où sa propre nature & la nécessité de son existence l'ont mise éternellement. Une telle condition n'est-elle pas la plus naturelle qui puisse s'imaginer? Ce que la nature des choses, ce que la nécessité à laquelle tout ce qui existe de soi-même, doit son existence réglée & déterminée, peut-il avoir besoin de réforme? 2°. Un agent sage n'entreprend point de mettre en œuvre un grand amas de matériaux, sans avoir examiné ses qualités, & sans avoir reconnu qu'ils sont susceptibles de la forme qu'il voudroit leur donner; or, Dieu pouvoit-il les connoître, s'il ne leur avoit pas donné l'être? Dieu ne peut tirer ses connoissances que de lui-même: rien ne peut agir sur lui, ni l'éclaircir: si Dieu ne voyant donc point en lui même, & par la connoissance de ses volontés, l'existence de la matière, elle devoit lui être éternellement inconnue: il ne pouvoit donc pas l'arranger avec ordre, ni en former son ouvrage. On peut donc conclure de tous ces raisonnemens, que l'impiété d'Epicure couloit naturellement & philosophiquement de l'erreur commune aux payens sur l'existence éternelle de la matiere. Ses avantages auroient été bien plus grands, s'il avoit eu à faire au vulgaire, qui croyoit bonnement que les dieux mâles & femelles, issus les uns des autres, gouvernoient le monde. On peut lire sur l'article d'*Epicure* dans le dictionnaire de Bayle.

Il y avoit encore une autre raison qui auroit dû empêcher les anciens philosophes, supposé qu'ils eussent raisonné conséquemment, d'admettre une *providence* du moins particulière: c'est le sentiment où ils étoient presque tous, qu'il n'y avoit point de peines ni de récompenses dans une autre vie, quoiqu'ils enseignassent au peuple ce dogme à cause de son utilité. L'ancienne Philosophie grecque étoit rafinée, subtilisée, spéculative à l'excès; elle se décidoit moins par des principes de Morale, que par des principes de Métaphysique; & quelqu'absurdes qu'en fussent les conséquences, elles n'étoient pas capables de vaincre l'impression que ces principes faisoient sur leurs esprits, ni de les tirer de l'erreur dont ils étoient prévénus; or, ces principes métaphysiques, qui donnent, dans leur façon de raisonner, nécessairement l'exclusion au dogme des peines & des récompenses d'une autre vie, étoient, 1°. que Dieu ne pouvoit se fâcher, ni faire du mal à qui que ce soit: 2°. Que nos ames étoient autant de parcelles de l'ame du monde qui étoit dieu, à laquelle elles devoient se réunir, après que les liens du corps, où elles étoient comme enchaînées, auroient été brisés. *Voyez l'article* AME. Un moderne, rempli des idées philosophiques de ces derniers siècles, sera peut-être surpris de ce que cette conséquence a fort embarrassé toute l'antiquité, lorsqu'il lui paroît & qu'il est réellement si facile de résoudre la difficulté, en distinguant les passions humaines des attributs divins de justice & de bonté, sur lesquels est établi d'une manière invincible le dogme des peines & des récompenses futures.

Mais les anciens étoient fort éloignés d'avoir des idées si précises & si distinctes de la nature divine ; ils ne savoient pas distinguer la colere de la justice, ni la partialité de la bonté. Ce n'est cependant pas qu'il n'y ait eu parmi les ennemis de la religion quelques modernes coupables de la même erreur. Milord Rochester croyoit un être suprême ; il ne pouvoit pas s'imaginer que le monde fût l'ouvrage du hasard, & le cours régulier de la nature lui paroissoit démontrer le pouvoir éternel de son auteur ; mais il ne croyoit pas que Dieu eût aucune de ses affections d'amour & de haine, qui causent en nous tant de trouble ; & , par conséquent, il ne concevoit pas qu'il y eût des récompenses & des peines futures.

Mais comment concilier, direz-vous, la *providence* avec l'exclusion du dogme des peines & des récompenses d'une autre vie ? pour répondre à votre question, il sera bon de considérer quelle étoit l'espèce de *providence* que croyoient les philosophes théistes. Les péripatéticiens & les stoïciens avoient à-peu-près les mêmes sentimens sur ce sujet. On accuse communément Aristote d'avoir cru que la *providence* ne s'étendoit point au-dessous de la lune ; mais c'est une calomnie inventée par Chalcidias. Ce qu'Aristote a prétendu, c'est que la *providence* particulière ne s'étendoit point aux individus. Comme il étoit fataliste dans ses opinions sur les choses naturelles, & qu'il croyoit en même tems le libre arbitre de l'homme, il pensoit que, si la *providence* s'étendoit jusqu'aux individus, ou que les actions de l'homme seroient nécessaires, ou qu'étant contingentes, leurs effets déconcerteroient les desseins de la *providence*. Ne voyant donc aucun moyen de concilier le libre arbitre avec la *providence* divine, il coupa le nœud de la difficulté, en niant que la *providence* s'étendît jusqu'aux individus. Zénon soutenoit que la *providence* prenoit soin du genre humain, de la même manière qu'elle préside au globe céleste, mais plus uniforme dans ses opinions qu'Aristote, il nioit le libre arbitre de l'homme ; & c'est en quoi il différoit de ce philosophe. Au reste, l'un comme l'autre, en admettant la *providence* générale, rejettoit toute *providence* particulière. Voilà d'abord un genre de *providence*, qui est non-seulement très-compatible avec l'opinion de ne point croire les peines & les récompenses de l'autre vie, mais qui même détruit la créance de ce dogme.

Le cas des pythagoriciens & des platoniciens est, à la vérité, tout-à-fait différent ; car ces deux sectes croyoient une *providence* particulière qui s'étendoit à chaque individu ; une *providence* qui, suivant les notions de l'ancienne Philosophie, ne pouvoit avoir lieu sans les passions d'amour ou de haine : c'est-là le point de la difficulté Ces sectes excluoient de la divinité toute idée de passion, & particulièrement l'idée de colère ; en conséquence, elles rejettoient la créance du dogme des peines & des récompenses d'une autre vie ; cependant elles croyoient en même tems une *providence* administrée par le secours des passions. Pour éclaircir cette opposition apparente, il faut avoir recours à un principe dominant du paganisme, c'est-à-dire, de l'influence des divinités locales & nécessaires. Pythagore & Platon enseignoient que les différentes régions de la terre avoient été confiées par le maître suprême de l'univers au gouvernement de certains dieux inférieurs & subalternes. C'étoit, long-tems avant ces philosophes, l'opinion populaire de tout le monde payen. Elle venait originairement des Egyptiens, sur l'autorité desquels Pythagore & Platon l'adoptèrent. Tous les écrits de leurs disciples sont remplis de la doctrine des démons & des génies, & d'une manière si marquée, que cette opinion devint le dogme caractérisé de leur Théologie. Or, l'on supposoit que ces génies étoient susceptibles de passions, & que c'étoit par leur moyen que la *providence* particulière avoit lieu. On doit même observer ici que la raison qui, suivant Chalcidias, faisoit rejetter aux péripatéticiens la créance d'une *providence*, c'est qu'ils ne croyoient point à l'administration des divinités inférieures ; ce qui montre que ces deux opinions étoient étroitement liées l'une à l'autre.

Il paroît évidemment, par ce que nous venons de dire, que le principe, que Dieu est incapable de colère, principe, qui, dans l'idée des payens, renversoit le dogme des peines & & des récompenses d'une autre vie, n'attaquoit point la *providence* particulière des dieux, & que la bienveillance, que quelques philosophes attribuoient à la divinité suprême n'étoit point une passion semblable en aucune manière à la colère qu'ils lui refusoient, mais une simple bienveillance, qui dans l'arrangement & le gouvernement de l'univers, dirigeoit la totalité vers le mieux, sans intervenir dans chaque système particulier. Cette bienveillance ne provenoit pas de la volonté, mais émanoit de l'essence même de l'être suprême. Presque tous les philosophes ont donc reconnu une *providence*, sinon particulière, du moins générale. Démocrite & Lucippe passent pour avoir été les premiers adversaires de la *providence* ; mais ce fut Epicure qui entreprit d'éablir leur opinions. Tous les épicuriens pensoient de même que leur maître. Lucrèce cependant, le poëte Lucrèce, dans le livre même où il combat la *providence*, l'établit d'une manière fort énérgique, en admettant une force cachée qui influe sur les grands événemens.

Usquè adeò res humanas vis abdita quædam
Obterit, & pulchros fasces, sævasque secures
Proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.

Au fond, Epicure n'admettoit des dieux que par politique, & son systême étoit un véritable

athéiſme. Cicéron le dit d'après Poſſidonius, dans ſon livre de la *nature des dieux* : *Epicurus re tollit, & actione relinquit deos*. Nous réſoudrons plus bas les difficultés qu'il faiſoit contre le dogme de la *providence*.

Tous les peuples policés reconnoiſſoient une *providence* ; cela eſt sûr des grecs. On pourroit en rapporter une infinité de preuves ; je me contenterai de celle que me fournit Plutarque dans la vie de Timoléon, de la traduction d'Amiot : « Mais arrivé que fut Dionifius en la ville de » Corinthe, il n'y eut homme en toute la Grèce, » qui n'eût envie d'y aller pour le voir & par- » ler à lui, & y alloient les uns très-aiſes de » ſon malheur, comme s'ils euſſent foulé aux » pieds celui que la fortune avoit abattu, tant » ils le haiſſoient âprement. Les autres, amol- » lis en leur cœur de voir une ſi grande muta- » tion, le regardoient avec un je ne ſai quoi de » compaſſion, conſidérant la grande puiſſance » qu'ont les cauſes occultes & divines ſur l'im- » bécillité des hommes, & ſur les choſes qui » paſſent tous les jours devant nos yeux ». Il eſt vrai, pour le dire en paſſant, que l'orthodoxie de Plutarque n'eſt pas ſoutenue, & qu'il parle quelquefois le langage des épicuriens. Tite-Live s'exprime ainſi ſur le malheur arrivé à Appius Claudius : *& dum pro ſe quiſque deos tandem eſſe, & non negligere humana fremunt, & ſuperbiæ crudelitatique pœnas etſi feras, non leves tamen venire pœnas*. Les indiens, les celtes, les égyptiens, les éthiopiens, les chaldéens, en un mot, preſque tous les peuples qui croyoient qu'il y avoit un Dieu, croyoient en même tems qu'il avoit ſoin des choſes humaines : tant eſt forte & naturelle la conviction d'une *providence*, dès-là que l'on admet un être ſuprême. L'évidence de ce dogme ne ſauroit être obſcurcie par les difficultés qu'on y oppoſe en foule ; les ſeules lumières de la raiſon ſuffiſent pour nous faire comprendre que le créateur de ce chef-d'œuvre, qu'on ne peut aſſez admirer, n'a pu l'abandonner au haſard. Comment s'imaginer que le meilleur des pères néglige le ſoin de ſes enfans ? Pourquoi les auroit-il formés, s'ils lui étoient indifférens ? Quel eſt l'ouvrier qui abandonne le ſoin de ſon ouvrage ? Dieu peut-il avoir créé des ſujets en état de connoître leur créateur, & de ſuivre des loix, ſans leur en avoir donné ? Les loix ne ſuppoſent-elles pas la punition des coupables ? Comment punir ſans connoître ce qui ſe paſſe ? Tout ce qui eſt dans Dieu, tout ce qui eſt dans l'homme, tout ce qui eſt dans le monde, nous conduit à une *providence*. Dès que l'on ſupprime cette vérité, la religion s'anéantit ; l'idée de Dieu s'efface, & l'on eſt tenté de croire que, n'y ayant plus qu'un pas à faire pour tomber dans l'athéiſme, ceux qui nient la *providence* peuvent être placés au rang des athées. Mais, pour rendre ceci plus frappant & plus ſenſible, faiſons un parallele entre le Dieu de la religion & le dieu de l'irréligion ; entre le Dieu de la *providence*, & le dieu d'Epicure ; entre le Dieu des chrétiens, & le dieu de certains déiſtes. Dans le ſyſtême de l'irréligion, je vois un dieu dédaigneux & ſuperbe, qui néglige, qui oublie l'homme après l'avoir fait, qui le dégage de toute dépendance, de peur de s'abaiſſer juſqu'à veiller ſur lui ; qui l'abandonne par mépris à tous les égaremens de ſon orgueil, & à tous les excès de la paſſion, ſans y prendre le moindre intérêt ; un dieu qui voit d'un œil égal & le vice triomphant, & la vertu violée, qui ne demande d'être aimé, ni même d'être connu de ſa créature, quoiqu'il ait mis en elle une intelligence capable de le connoître, & un cœur capable de l'aimer. Dans le ſyſtême de la *providence*, je vois, au contraire, un Dieu ſage, dont l'immuable volonté eſt un immuable attachement à l'ordre, un Dieu bon, dont l'amour paternel ſe plaît à cultiver dans le cœur de ſa créature, les ſemences de vertus qu'il y a miſes ; un Dieu juſte, qui récompenſe ſans meſure, qui corrige ſans hauteur, qui punit avec règle, & proportionne les châtimens aux fautes ; un Dieu qui veut être connu, qui couronne en nous ſes propres dons, l'hommage qu'il nous fait rendre à ſes perfections infinies, & l'amour qu'il nous inſpire pour elles. C'eſt au déiſte, ſitué entre ces deux tableaux, à ſe déterminer pour celui qui lui paroit plus conforme à ſa raiſon.

Si nous pouvions méconnoître la *providence* dans le ſpectacle de ce vaſte univers, nous la retrouverions en nous. Sans chercher des raiſons qui nous fuient, ouvrons l'oreille à la voix intérieure qui cherche à nous inſtruire. Nous ſommes l'abrégé de l'univers, & en même tems nous ſommes l'image du créateur. Si nous ne pouvons contempler ce grand original, contentons-nous de le contempler dans ſon image. Nous ne pouvons jamais mieux le trouver que dans les portraits où il a voulu ſe peindre lui-même. Si je me replie ſur moi-même, je ſens en moi un principe qui penſe, qui juge, qui veut ; je trouve de plus que je ſuis un corps organiſé, capable d'une infinité de mouvemens variés, dont les uns ne dépendent point du tout de moi, les autres en dépendent en partie, & les autres me ſont entièrement ſoumis. Ceux qui ne dépendent point de moi, ſont, par exemple, la circulation du ſang & celle des humeurs, d'où procede la nutrition & la formation des eſprits animaux. Ce mouvement ne peut être interrompu par un acte de ma volonté, & je ne puis ſubſiſter, ſi quelque cauſe étrangère en interrompt le cours. J'en trouve d'autres chez moi auſſi indépendans de ma volonté, que la circulation du ſang ; mais que je puis ſuſpendre pour un moment, ſans bouleverſer toute la machine. Tel eſt, entr'autres, celui de la reſpiration, que je puis arrêter quand

il me plaît, mais non pas pour long-tems, par un simple acte de ma volonté, sans le secours de quelques moyens antérieurs. Enfin, il y a en moi certains fluides errans dans tous les divers canaux dont mon corps est rempli, mais dont je puis déterminer le cours par un acte de ma volonté. Sans cet acte, ces fluides, que j'appellerai les *esprits animaux*, coulent par leur activité naturelle indifféremment dans tous les vuides & dans tous les canaux qu'ils rencontrent ouverts, sans affecter un lieu particulier plutôt qu'un autre, semblables à des serviteurs qui se promènent négligemment en attendant l'ordre de leur maître: mais, selon mes desirs, ils se transportent dans les canaux particuliers, à proportion du besoin plus ou moins grand, dont je suis le juge. Je vois, dans ce que je viens de trouver chez moi, une image naïve de tout cet univers. Nous y distinguons des mouvemens réglés & invariables, d'où dépendent tous les autres, & qui sont à l'univers comme la circulation du sang dans le corps humain, mouvement que Dieu n'arrête jamais, non plus que l'homme n'arrête celui de son sang; avec cette différence, que c'est en nous un effet de notre impuissance, & en Dieu celui de son immutabilité. Nous comparerons donc les mouvemens généraux de nos corps qui ne dépendent point de nous, aux loix générales & immuables que Dieu a établies dans la matière. Mais comme nous trouvons en nous de certains mouvemens, quoiqu'indépendans de nous, dont nous pouvons pourtant suspendre le cours pour quelques momens, comme celui de la respiration; aussi conçois-je dans cet univers des mouvemens très-réglés, qui procèdent des mouvemens généraux, que Dieu peut suspendre quelque tems, sans porter préjudice à ce bel ordre, mais dont il changeroit l'économie, si cette suspension duroit trop long-tems. Tel est celui du soleil & de la lune, que Dieu arrêta pour donner le tems à Josué de remporter une entière victoire sur les ennemis de son peuple. Enfin, je trouve dans la nature, aussi-bien que chez moi, une quantité immense de fluides de plusieurs espèces, répandus dans tous les pores & les interstices des corps, ayant du mouvement en eux-mêmes mais un mouvement qui n'est pas entièrement déterminé de tel ou tel côté par les loix générales, qui sont en parties comme vagues & indéterminées. Ce sont ces fluides qui sont à la nature ce que sont les esprits animaux au corps humain, esprits nécessaires à tous les mouvemens principaux & indépendans de nous, mais soumis outre cela à exécuter nos ordres par ces principes que je viens de poser.

Il est maintenant aisé de comprendre comment Dieu a pu établir des loix fixes & inviolables du mouvement, & gouverner pourtant le monde par sa *providence*. Quoi! j'aurai le pouvoir de remuer un bras, ou de ne pas le remuer, de me transporter dans un certain lieu ou de ne pas le faire, d'aider un ami ou de ne le pas aider; & Dieu, qui a disposé toutes choses avec une sagesse & une puissance infinies, & de qui je tiens ce pouvoir, se sera lui-même privé d'agir par des volontés particulières? Je puis aider mes enfans, les punir, les corriger, leur procurer du plaisir, ou les priver de certaines choses selon ma prudence; je puis par ma prévoyance prévenir les maux & les accidens qui peuvent leur arriver, en ôtant de dessous leurs pas, ce qui pourroit occasionner leur chûte. Ce que je puis faire pour mes enfans, je le puis aussi pour mes amis. Je sais qu'un ami se dispose à faire une action qui peut lui procurer de fâcheuses affaires; je cours sur les lieux, je le préviens, & je l'empêche par mes sollicitations d'exécuter ce qu'il avoit desir de faire. Pendant ma promenade, je vois devant moi un aveugle qui va se précipiter dans un fossé, croyant suivre le chemin. Je précipite mes pas, je prends cet aveugle par le bras, & je l'arrête sur le penchant de sa chûte; n'est-ce pas là une *providence* en moi? Par combien d'autres réflexions pourrai-je la prouver? Or, ce que je sens en moi, irai-je le refuser à la divinité? Notre *providence* n'est qu'une image imparfaite de la sienne. Il est le père de tous les hommes, ainsi que leur créateur: il punit, il châtie, il prévoit les maux, il les fait quelquefois sentir à ses enfans. Il se dispose au châtiment, mais notre repentir calme sa colère, & éteint entre ses mains la foudre qu'il étoit prêt à lancer. Sa *providence* ne s'est pas bornée à établir des loix de mouvement, selon lesquelles tout se meut, tout se combine, tout se varie, tout se perpétue. Ce ne seroit là qu'une *providence* générale. S'il n'avoit créé que de la matière, ces loix générales auroient suffi pour entretenir l'univers éternellement dans le même ordre, tant sa profonde sagesse l'a rendu harmonieux; mais outre la matière, il a créé des êtres intelligens & libres, auxquels il a donné un certain degré de pouvoir sur les corps: ce sont ces êtres libres qui engagent la divinité à une *providence* particulière; c'est celle ci qui fait une des parties les plus intéressantes de la religion: examinons si les principes que nous avons posés en détruisent l'idée.

Si je conçois l'univers comme une machine, dont les ressorts sont engagés si dépendamment les uns des autres, qu'on ne peut retarder les uns sans retarder les autres, & sans bouleverser tout l'univers: alors je ne concevrai d'autre *providence* que celle de l'ordre établi dans la création du monde, que j'appelle *providence générale*. Mais j'ai bien une autre idée de la nature. Les hommes, dans leurs ouvrages même les plus liés, ne laissent pas de les faire tels, qu'ils peuvent, sans renverser l'ordre de leur machine, y changer bien des choses. Un horloger, par exemple, a beau engager les roues d'une montre, il est pourtant

pourtant le maître d'avancer ou de reculer l'aiguille comme il lui plaît. Il peut faire sonner un réveil plutôt ou plus tard, sans altérer les ressorts, & sans déranger les roues; ainsi, vous voyez qu'il est le maître de son ouvrage, particulièrement sur ce qui regarde sa destination. Un réveil est fait pour indiquer les heures, & pour réveiller les gens dans un certain tems. C'est justement ce dont est maître celui qui a fait la montre. Voilà justement l'idée de la *providence* générale & particulière. Ces ressorts, ces roues, ces balanciers, tout cela en mouvement font la *providence* générale, qui ne change jamais & qui est inébranlable: ces dispositions du réveil & du cadran, dont les déterminations sont à la disposition de l'ouvrier, sans altérer ni ressort ni rouages, font l'emblême de la *providence* particulière. Je me représente cet univers comme un grand fluide, à qui Dieu a imprimé le mouvevement qui s'y conserve toujours. Ce fluide entraîne les planètes par un courant très-réglé, & par un mouvement si uniforme, que les astronomes peuvent aisément prédire les conjonctions & les oppositions. Voilà la *providence* générale. Mais dans chaque planète les parties de ces premiers élémens n'ont point de mouvement réglé. Elles ont, à la vérité, un mouvement perpétuel, mais indéterminé, se portant où les passages sont les plus libres, semblables à ces rivières qui suivent constamment leur lit, mais dont une partie des eaux se répand à droite & à gauche, au travers des pores de la terre, suivant le plus ou le moins de facilité du terroir qu'elles pénètrent. C'est cette matière du premier élément que Dieu détermine par des volontés particulières, suivant les vues de sa sagesse & de sa bonté. Ainsi, sans rien changer dans les loix primitives établies par la divinité, il peut régler tous les événemens sublunaires occasionnellement, selon les démarches des êtres libres qu'il a mis sur la terre ou dans les autres planètes, s'il y en a d'habitées. Voilà ce qui concerne la *providence* par rapport à la nature: voyons celle qui regarde les esprits.

En formant cet univers, Dieu avoit créé des objets de sa puissance & de sa sagesse. Il voulut en créer qui fussent l'objet de sa bonté, & qui fussent en même tems les témoins de sa puissance & de sa sagesse. Cette pente générale & universelle des hommes à la félicité paroît une preuve incontestable que Dieu les a faits pour être heureux. L'écriture fortifie ce sentiment au-lieu de le détruire, en nous disant que Dieu est charité; qu'est-ce à dire? C'est que la bonté de Dieu est l'attribut à qui les hommes doivent leur existence, & qui, par conséquent, est le premier à qui ils doivent rendre hommage.

L'amour d'un sexe l'un pour l'autre, l'amour des pères pour leurs enfans, cette pitié, dont nous sommes naturellement susceptibles, sont trois moyens puissans par lesquels la sagesse infinie fait tout conduire à ses fins. 1°. Dieu n'a point commis le soin de la société uniquement à la raison des hommes. En vain auroit-il fait la distinction des deux sexes; en vain de cette distinction s'en devroit-il suivre la propagation du genre humain; en vain la religion naturelle nous avertiroit-elle que nous devons travailler au bonheur de notre prochain; tout auroit été inutile, le penchant de l'homme au bonheur l'auroit toujours éloigné des vues de la *providence*.

Quelqu'un se seroit-il marié s'il n'y avoit eu que la raison seule qui l'y eût déterminé? Le mariage le plus heureux entraîne toujours après lui plus de soucis & d'inquiétudes que de plaisir; les femmes sur-tout y sont plus intéressées que les hommes. Suivez avec exactitude toutes les suites d'une grossesse, les douleurs de l'enfantement, &c.; & jugez s'il y a une femme au monde qui voulût en courir les risques, si elle n'agissoit qu'en vue de suivre sa raison? Quoique les hommes courent moins de hasard, & qu'ils soient exposés à moins de maux, il en reste encore assez pour les éloigner du mariage, s'ils n'y étoient poussés que par leur devoir. Aussi Dieu les a-t-il engagés non-seulement par le plaisir, mais par une impulsion secrette, encore plus forte que le plaisir. 2°. Si nous examinons cette tendresse des pères & des mères pour leurs enfans, nous n'y trouverons pas moins les soins attentifs de la *providence*. Qu'est-ce qui nous engage à avoir plus d'amour pour nos enfans, que pour ceux de nos voisins, quand même les nôtres auroient moins de beauté & moins de mérite? La raison n'exige-t-elle pas de nous que nous proportionnions notre amour au mérite? Mais il ne s'agit pas d'agir ici par raison. Le père partage avec sa tendre épouse les inquiétudes que lui cause l'amour pour leurs enfans. Tout leur tems est employé, soit à leur éducation, soit à travailler pour leur laisser du bien après leur mort. Il leur en faudroit peu pour eux-seuls, mais ils ne trouvent jamais qu'ils en laissent assez à leurs enfans. Ils se privent souvent des plaisirs qu'il faudroit acheter aux dépens du bonheur de leur famille. En bonne foi, les hommes, s'aimant comme ils s'aiment, prendroient-ils tous ces soins pour leurs enfans, s'ils n'y étoient engagés par une forte tendresse? & auroient-ils cette tendresse si elle ne leur étoit imprimée par une cause supérieure? Examinons-les sous un autre point de vue. Ils ont une haine mortelle pour tout ce qui s'oppose à leur bonheur. L'homme est né paresseux, il fuit la peine, & sur-tout une peine qu'il ne choisit pas lui-même. Voilà pourtant des enfans qui lui en imposent de telles, qu'il les regarderoit comme un joug insupportable, si c'étoient d'autres que ses enfans. L'homme aime sa liberté, & hait quiconque la lui ravit. Cependant ses enfans lui donnent une occupation onéreuse, & gênent entièrement sa liberté, & il ne les aime

pas moins pour cela; bien plus, si quelqu'enfant est plus accablé de maladies que les autres, il sera toujours le plus aimé quoiqu'il donne le plus de peine, toute la tendresse semble se ramasser en lui seul. Admirons en cela la sagesse infinie de la *providence*, qui, ayant donné aux hommes un penchant invincible pour le bonheur, a pourtant su, malgré ce penchant, les conduire à ses fins. 3°. La *providence*, toujours attentive à nos besoins, a imprimé dans l'homme le sentiment de la pitié, qui nous fait sentir une vive douleur à la vue du malheur d'autrui, & qui nous engage à le soulager pour nous soulager nous-mêmes. Il y a, je le sais, de l'amour-propre dans le secours que nous donnons aux misérables & aux affligés, mais Dieu enchaîne cet amour-propre par cette vive sensibilité dont nous ne sommes pas les maîtres; elle est involontaire, & ne pouvant nous en défaire, nous trouvons plus d'expédient d'en faire cesser la cause en soulageant les misérables. Il faut avouer que les stoïciens étoient de pauvres philosophes, de prétendre que la pitié étoit une passion blâmable, elle qui fait l'honneur de l'humanité. Je ne puis comprendre qu'on ait été si long-tems entêté de la morale de ces gens-là; mais ils sont anciens, ainsi fussent-ils mille fois plus ridicules, ils feront toujours l'admiration des pédans. La pitié est une passion bien respectable, elle est l'apanage des cœurs bien faits, elle est une des plus fortes preuves que le monde est gouverné par une sagesse infinie, qui sait conduire tout à ses fins, même parmi les êtres libres, sans gêner leur liberté. Plus je fais réflexion sur ces trois loix de la *providence* générale, plus je suis surpris de voir tant d'athées dans le siècle où nous sommes. Si nous n'avions d'autres preuves de la divinité que celles qui sont métaphysiques, je ne serois pas surpris que ceux qui n'ont pas le génie tourné de ce côté-là, n'y fussent pas sensibles. Mais ce que je viens de dire est proportionné à toutes sortes de génies, & en même tems si satisfaisant, que je doute que tout homme qui voudra y faire attention, ne reconnoisse une *providence*. Qui reconnoît une *providence* reconnoît un Dieu: on a fait souvent ce raisonnement, il y a un Dieu, donc il y a une *providence*. Par-là on étoit obligé de prouver l'existence d'une divinité par d'autres voies que par la *providence*: c'est ce qui engageoit les philosophes à aller chercher des raisons métaphysiques, peu sensibles & souvent fausses, au-lieu que cet argument-ci est certain, il y a une *providence*, donc il y a un Dieu: voici quelques-unes des difficultés qu'on peut faire contre la *providence*.

Il y a dans le monde plusieurs désordres, bien des choses inutiles & même nuisibles. Les épicuriens pressoient cette objection, & elle est répétée plus d'une fois dans le poëme de Lucrèce:

Nequaquam nobis divinitùs esse creatam
Naturam mundi quæ tantâ est prædita culpâ

les rochers inaccessibles, les deserts affreux, les monstres, les poissons, les grêles, les tempêtes, &c., étoient autant d'argumens qu'on joignoit aux précédens.

Je réponds 1°. que Dieu a établi dans l'univers des loix générales, suivant lesquelles toutes choses particulières, sans exception, ont leur usage propre; &, quoiqu'elles nous paroissent fâcheuses & incommodes, les règles générales n'en sont pas moins sages & salutaires. Il ne conviendroit point à Dieu de déroger par des exceptions perpétuelles. 2°. On regarde bien des choses comme des désordres, parce qu'on en ignore la raison & les usages; & dès que l'on vient à les découvrir, on voit un ordre merveilleux. Par exemple, ceux qui adoptoient le systême astronomique de Ptolémée, trouvoient dans la structure des cieux, & dans l'arrangement des corps célestes, des espèces d'irrégularités & des contradictions même qui les révoltoient. De-là, cette raillerie ou plutôt ce blasphême d'Alphonse, roi de Castille & grand mathématicien, qui disoit que, si la divinité l'avoit appellé à son conseil, il lui auroit donné de bons avis. Mais, depuis que l'ancien systême a fait place à un autre beaucoup plus simple & plus commode, les embarras ont disparu, & le monde s'est montré sous une forme à laquelle on défieroit Alphonse lui-même de trouver à redire. Avant qu'on eût découvert en Anatomie la circulation du sang & d'autres vérités importantes, le véritable usage de plusieurs parties du corps humain étoit ignoré, au-lieu qu'à présent il s'explique d'une manière sensible. 3°. Quant aux choses inutiles, il ne faut pas être si prompt à les qualifier. Ainsi, la pluie tombe dans la mer; mais, peut-être, en tempère-t-elle la salure, qui, sans cela, deviendroit plus nuisible aux poissons, & les navigateurs en tirent souvent des rafraîchissemens bien essentiels. 4°. Enfin on trouve des utilités très-considérables dans les choses qui paroissent difformes ou même dangereuses. Les monstres, par exemple, font d'autant mieux sentir la bonté des êtres parfaits. L'expérience a su tirer, des poisons mêmes, d'excellens remèdes. Ajoutons que les bornes de notre esprit ne permettent pas de prononcer décisivement sur ce qui est beau ou laid, utile & inutile dans un plan immense. Le hasard, dites vous, cause aveugle, influe sur une quantité de choses, & les soustrait, par conséquent, à l'empire de la divinité. Mais qu'est-ce que le hasard? Le hasard n'est rien; c'est une fiction, une chimère qui n'a ni possibilité, ni existence. On attribue au hasard des effets dont on ne connoît pas les causes; mais Dieu connoissant de la manière la plus distincte toutes les causes & tous les effets, tant

existans que possibles, rien ne sauroit être hasard par rapport à Dieu. Mais, à l'égard de Dieu, continuez-vous, n'y a-t-il pas bien des choses casuelles, comme le nombre des feuilles d'un arbre, celui des grains de sable de tel ou tel rivage ? Je réponds que le nombre des feuilles n'est pas moins déterminé que celui des arbres & des plus grands corps de l'univers. Il n'en coûte pas plus à Dieu de se représenter les moindres parties du monde que les plus considérables; & le principe de la raison suffisante n'est pas moins essentiel pour régler leur nombre, leur place, & toutes les autres circonstances qui les concernent, que pour assigner au soleil son orbite, & à la mer son lit. Si le hasard avoit lieu dans les moindres choses, il pourroit l'avoir dans les plus grandes. Du moins, on avouera que ce qui dépend de la liberté des hommes & des autres êtres intelligens, ne sauroit être assujetti à la *providence*. Je réponds qu'il seroit bien étrange que le plus beau & le plus excellent ordre des choses crées, celui des intelligences, fût soustrait au gouvernement de Dieu, ayant reçu l'existence de lui comme tout le reste, & faisant la plus noble partie de ses ouvrages. Au contraire, il est à présumer que Dieu y fait une attention toute particulière. D'ailleurs, si l'usage de la liberté détruisoit le gouvernement divin, il ne resteroit presque rien des choses sublunaires qui fût sous la dépendance de Dieu, presque tout ce qui se passe sur la terre étant l'ouvrage de l'homme & de sa liberté. Mais Dieu en dirigeant les événemens n'en détruit, ni même n'en change la nature & le principe. Il agit à l'égard des êtres libres d'une façon, s'il est permis de parler ainsi, respectueuse pour leur liberté. S'il y a quelque difficulté à concilier cette action de Dieu avec la liberté de l'homme, les bornes de notre esprit doivent en amortir l'impression. Comment Dieu, dit l'adversaire de la *providence*, peut-il embrasser la connoissance & le soin de tant de choses à la fois? Parler ainsi, c'est oublier la grandeur, l'infinité de Dieu. Y a-t-il quelque répugnance à admettre dans un être infini une connoissance sans bornes & une action universelle? Nous-mêmes, dont l'entendement est renfermé dans de si étroites bornes, ne sommes-nous pas témoins tous les jours de l'artifice merveilleux qui rassemble une foule d'objets sur notre rétine, & qui en transmet les idées à l'ame? N'éprouvons-nous pas plusieurs sensations à la fois? Ne mettons-nous pas en dépôt dans notre mémoire une quantité innombrable d'idées & de mots qui se trouvent au besoin dans un ordre & avec une netteté merveilleuse? Et comme il y a diverses nuances de gradations entre les hommes, & qu'un idiot de paysan a beaucoup moins d'idées qu'un philosophe du premier ordre, ne peut-on pas concevoir en Dieu toutes les idées possibles au plus haut dégré de distinction; N'est-il pas indigne de Dieu d'entrer dans de pareils détails? Parler ainsi, c'est se faire une fausse idée de la majesté de Dieu. Comme il n'y a ni grand, ni petit pour lui, il n'y a rien non plus de bas & de méprisable à ses yeux. Il est, au contraire, parfaitement convenable à la qualité d'être suprême de diriger l'univers de telle sorte que les plus petites choses parviennent à sa connoissance, & ne s'exécutent point sans sa volonté. La majesté de Dieu consiste dans l'exercice de ses perfections, & cet exercice ne sauroit avoir lieu sans sa *providence*. Les afflictions des gens de bien sont du moins incompatibles avec le gouvernement d'un Dieu sage & juste? Les méchans, d'un autre côté, prospèrent & demeurent impunis. Nous voici parvenus aux difficultés les plus importantes, qui ont exercé dans tous les âges les payens, les juifs & les chrétiens. Les payens, sur-tout, toutes les fois qu'il arrivoit quelque chose de contraire à leurs vœux, & que leur vertu ne recevoit pas la récompense à laquelle ils s'attendoient; les payens, dis-je, formoient aussi-tôt des soupçons injurieux contre Dieu & contre sa *providence*, & ils s'exprimoient d'une manière impie. Les ouvrages des poëtes tragiques en sont pleins. Il se présente plusieurs solutions que je ne ferai qu'indiquer. 1°. Tous ceux qui paroissent gens de bien ne le sont pas; plusieurs n'ont que l'apparence de la piété, & leurs actions ne passent point jusqu'à leurs cœurs. 2°. Les plus pieux ne sont pas exemts de tache. 3°. Ce que les hommes regardent comme des maux ne mérite pas toujours ce nom; ce n'est pas toujours être malheureux que de vivre dans l'obscurité, ces situations sont souvent plus compatibles avec le bonheur, que l'élévation & les richesses. 4°. Le contentement de l'esprit, le plus grand de tous les biens, suffit pour dédommager les justes affligés de leurs traverses. 5°. L'issue en est avantageuse, les calamités servent à éprouver, & sont totalement à la gloire de ceux qui les endurent, en adorant la main qui les frappe. 6°. Enfin, la vie future lévera pleinement le scandale apparent, en dispensant des distributions supérieures aux maux présens. On trouve de très-judicieuses réflexions sur ce sujet dans les auteurs payens. Sénèque a consacré un traité exprès: *Quare viris bonis mala accidant, cum sit* providentia? Les méchans, d'un autre côté, prospèrent & demeurent impunis, autre embarras pour les payens. De-là ce mot impie de Jason dans Sénèque, quand Médée s'envole après avoir égorgé ses fils: *testare nullos esse, quia veheris, deos.* Mais personne n'a traité ce sujet avec plus de force, que Claudien dans son poëme contre Rufin. Le morceau est trop beau pour ne pas le transcrire.

Sæpè mihi dubiam traxit sententia mentem,
Curarent superi terras, an nullus inesset
Rector, & incerto fluerent mortalia casu.

Nam cum dispositi quæsissem fœdera mundi,
Præscriptosque mari fines, annique meatus,
Et lucis noctisque vices, tunc omnia rebar
Consilio firmata Dei, qui lege moveri
Sidera, qui fruges diverso tempore nasci,
Qui variam Phœben alieno jusserit igne
Compleri, solemque suo, porrexerit undis
Littora, tellurem medio libraverit axe.
Sed cum res hominum tantâ caligine volvi
Respicerem, lætosque diu florere nocentes,
Vexarique pios, rursus labefacta cadebat
Relligio, causæque viam non sponte sequebar
Alterius, vacuo quæ currere sidera motu
Affirmat, magnumque novas per inane figuras
Fortunâ non arte regi, quæ numina sensu
Ambiguo, vel nulla putat, vel nescia veri.
Abstulit hunc tandem Rufini pœna tumultum
Absolvitque deos, &c.

Plusieurs méchans paroissent heureux sans l'être; ils sont le jouet des passions, & la proie des remords sans cesse renaissans. 2°. Les biens, dont les méchans jouissent, se convertissent pour eux ordinairement en poison. 3°. Les loix humaines font déjà payer à plusieurs coupables la peine de leurs crimes. 4°. Dieu peut supporter les pécheurs, & les combler même de bienfaits, soit pour les ramener à lui, soit pour récompenser quelques vertus humaines : il est de sa grandeur, & si j'ose ainsi parler, de sa générosité de ne se pas venger immédiatement après l'offense. 5°. Le tems des destinées éternelles arrivera, & ceux qui échappent à présent à la vengeance divine, & qui jouissent en paix du ciel irrité, seront obligés de boire à longs traits le calice que Dieu leur a préparé dans sa fureur. *Voyez l'article du* MANICHEISME.

PUISSANCE, s. f. §. 1. *De la puissance.* L'esprit étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, de l'altération des idées simples qu'il remarque dans les choses extérieures; & observant comment une chose vient à finir & cesser d'être, & comment une autre, qui n'étoit pas auparavant, commence d'exister; réfléchissant, d'autre part, sur ce qui se passe en lui-même, & voyant un perpétuel changement de ses propres idées, causé quelquefois par l'impression des objets extérieurs sur ses sens, & quelquefois par la détermination de son propre choix; & concluant de ces changemens qu'il a vu arriver si constamment, qu'il y en aura, à l'avenir, de pareils dans les mêmes choses; produits par de pareils agents & par de semblables voies, il vient à considérer dans une chose la possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples soit changée, & dans une autre la possibilité de produire ce changement; & par-là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *puissance.* Ainsi, nous disons que le feu a la *puissance* de fondre l'or, c'est-à-dire, de détruire l'union de ses parties insensibles, &, par conséquent, sa dureté, & par-là de le rendre fluide; & que l'or a la *puissance* d'être fondu : que le soleil a la *puissance* de blanchir la cire, & que la cire a la *puissance* d'être blanchie par le soleil, qui fait que la couleur jaune est détruite, & que la blancheur existe en sa place. Dans ces cas & autres semblables, nous considérons la *puissance* par rapport au changement des idées qu'on peut appercevoir; car nous ne saurions découvrir qu'aucune altération ait été faite dans une chose, ou que rien y ait opéré, si ce n'est par un changement remarquable de ses idées sensibles; & nous ne pouvons comprendre qu'aucune altération arrive dans une chose, qu'en concevant un changement de quelques-unes de ses idées.

§. 2. A prendre la chose dans ce sens là, il y a deux sortes de *puissances* : l'une capable de produire ces changemens, l'autre d'en recevoir. On peut appeller la première *puissance active*, & l'autre *puissance passive.* De savoir si la matière n'est pas entièrement destituée de *puissance* active, comme Dieu son auteur est, sans contredit, au-dessus de toute *puissance* passive; & si les esprits créés, qui sont entre la matière & Dieu, ne sont pas les seuls êtres capables de la *puissance* active & passive, c'est une chose qui mériteroit assez d'être examinée. Je ne prétends pas entrer ici dans cette recherche, mon dessein étant à présent de voir comment nous acquérons l'idée de la *puissance*, & non d'en chercher l'origine. Mais, puisque les *puissances* actives font une grande partie des idées complexes que nous avons des substances naturelles (comme nous le verrons dans la suite), & que je les suppose actives, pour m'accommoder aux notions qu'on en a communément, quoiqu'elles ne le soient peut-être pas aussi certainement que notre esprit décisif est prompt à se le figurer, je ne crois pas qu'il soit mal d'avoir fait sentir, par cette réflexion jettée ici en passant, qu'on ne peut avoir l'idée la plus claire de ce qu'on nomme *puissance active*, qu'en s'élevant jusqu'à la considération de Dieu & des esprits.

§. 3. J'avoue que la *puissance* renferme en soi quelqu'espèce de relation à l'action ou au changement. Et, dans le fond, à examiner les choses avec soin, quelle idée avons-nous, de quelqu'espèce qu'elle soit, qui n'enferme quelque relation? Nos idées de l'étendue, de la durée & du nombre, ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un secret rapport de parties? La même chose se remarque d'une manière encore plus visible dans la figure & le mouvement. Et les qualités sensibles, comme les couleurs, les odeurs, &c, que sont-elles, que des *puissances* de differens corps par rapport à notre perception, &c? Et, si on les considère dans les choses mêmes, ne dépendent-elles pas de la grosseur, de la figure, de la contexture, & du mouve-

ment des parties ; ce qui met une eſpèce de rapport entr'elles ? Ainſi, notre idée de la *puiſſance* peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées ſimples, & être conſidérée comme de la même eſpèce, puiſqu'elle eſt du nombre de celles qui compoſent en grande partie nos idées complexes des ſubſtances, comme nous aurons occaſion de le faire voir dans la ſuite.

§. 4. Il n'y a preſque point d'eſpèces d'êtres ſenſibles, qui ne nous fourniſſent amplement l'idée de la *puiſſance* paſſive ; car, ne pouvant nous empêcher d'obſerver dans la plupart que leurs qualités ſenſibles & leurs ſubſtances mêmes ſont dans un flux continuel, c'eſt avec raiſon que nous conſidérons ces êtres comme conſtamment ſujets au même changement. Nous n'avons pas moins d'exemples de la *puiſſance* active, qui eſt ce que le mot de *puiſſance* emporte plus proprement : car quelque changement qu'on obſerve, l'eſprit en doit conclure qu'il y a quelque part une *puiſſance* capable de faire ce changement, auſſi-bien qu'une diſpoſition dans la choſe même à le recevoir. Cependant, ſi nous y prenons bien garde, les corps ne nous fourniſſent pas, par le moyen des ſens, une idée ſi claire & ſi diſtincte de la *puiſſance* active, que celle que nous en avons par les réflexions que nous faiſons ſur les opérations de notre eſprit. Comme toute *puiſſance* a du rapport à l'action ; & qu'il n'y a, je crois, que deux ſortes d'actions dont nous ayons d'idée, ſavoir *penſer* & *mouvoir*, voyons d'où nous avons l'idée la plus diſtincte des *puiſſances* qui produiſent ces actions. I. Pour ce qui eſt de la penſée, le corps ne nous en donne aucune idée ; & ce n'eſt que par le moyen de la réflexion que nous l'avons. II. Nous n'avons pas non-plus, par le moyen du corps, aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une *puiſſance* active capable de produire du mouvement. Et quand le corps lui-même eſt en mouvement, ce mouvement eſt dans le corps une paſſion plutôt qu'une action, car, lorſqu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce n'eſt point une action de la part de la boule, mais une ſimple paſſion. De même, lorſqu'elle vient à pouſſer une autre boule qui ſe trouve ſur ſon chemin, & la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avoit reçu, & en perd tout autant que l'autre en reçoit ; ce qui ne nous donne qu'une idée fort obſcure d'une *puiſſance* active de mouvoir qui ſoit dans le corps, puiſque dans ce cas nous ne voyons autre choſe qu'un corps qui transfère le mouvement, ſans le produire en aucune manière. C'eſt, dis-je, une idée bien obſcure de la *puiſſance* que celle qui ne s'étend point juſqu'à la production de l'action, mais eſt une ſimple continuation de paſſion. Or, tel eſt le mouvement dans un corps pouſſé par un autre corps : car la continuation du changement, qui eſt produit dans ce corps du repos au mouvement, n'eſt non-plus une action que l'eſt la continuation du changement de figure, produit en lui par l'impreſſion du même coup. Quant à l'idée du commencement du mouvement, nous ne l'avons que par le moyen de la réflexion que nous faiſons ſur ce qui ſe paſſe en nous-mêmes, lorſque nous voyons par expérience qu'en voulant ſimplement mouvoir des parties de notre corps, qui étoient auparavant en repos, nous pouvons les mouvoir. De ſorte qu'il me ſemble que l'operation des corps, que nous obſervons par le moyen des ſens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite & fort obſcure d'une *puiſſance* active, puiſque les corps ne ſauroient nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la *puiſſance* de commencer aucune action, ſoit penſée, ſoit mouvement. Mais, ſi quelqu'un penſe avoir une idée claire de la *puiſſance*, en obſervant que les corps ſe pouſſent les uns les autres, cela ſert également à mon deſſein ; puiſque la ſenſation eſt une des voies par où l'eſprit vient à acquérir des idées. Du reſte, j'ai cru qu'il étoit important d'examiner ici en paſſant, ſi l'eſprit ne reçoit point une idée plus claire & plus diſtincte de la *puiſſance* active, par la réflexion qu'il fait ſur ſes propres opérations, que par aucune ſenſation extérieure.

§. 5. Une choſe qui du moins eſt évidente, à mon avis, c'eſt que nous trouvons en nous-mêmes la *puiſſance* de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer pluſieurs actions de notre eſprit & pluſieurs mouvemens de notre corps, & cela ſimplement par une penſée ou un choix de notre eſprit, qui détermine & commande, pour ainſi dire, que telle ou telle action particulière ſoit faite ou ne ſoit pas faite. Cette *puiſſance*, que notre eſprit a de diſpoſer ainſi de la préſence ou de l'abſence d'une idée particulière ; ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le contraire, c'eſt ce que nous appellons *volonté*. Et l'uſage actuel que nous faiſons de cette *puiſſance*, en produiſant ou en ceſſant de produire telle ou telle action, c'eſt ce qu'on nomme *volition*. La ceſſation ou la production de l'action qui ſuit d'un tel commandement de l'ame, s'appelle *volontaire* ; & toute action, qui eſt faite ſans une telle direction de l'ame, ſe nomme *involontaire*. La *puiſſance* d'appercevoir eſt ce que nous appellons *entendement* ; & la perception que nous regardons comme un acte de l'entendement, peut être diſtinguée en trois eſpèces. 1°. Il y a la perception des idées dans notre eſprit. 2°. La perception de la ſignification des ſignes. 3°. La perception de la liaiſon ou oppoſition de la convenance ou diſconvenance qu'il y a entre quelqu'une de nos idées. Toutes ces différentes perceptions ſont attribuées à l'entendement ou à la *puiſſance* d'appercevoir que nous ſentons en nous-mêmes, quoique l'uſage

ne nous permette d'appliquer le mot d'*entendre*, qu'aux deux dernières seulement.

§. 6. Ces *puissances*, que l'ame a d'appercevoir & de préférer une chose à un autre, sont ordinairement désignées par d'autres noms ; & l'on dit communément que l'entendement & la volonté sont deux facultés de l'ame. Ces mots sont assez commodes, si l'on s'en sert comme on devroit se servir de tous les mots, de telle manière qu'ils ne fissent naître aucune confusion dans l'esprit des hommes : précaution qu'on a ici un peu négligée, en supposant, comme je soupçonne qu'on a fait, que ces mots signifient quelques êtres réels dans l'ame, lesquels produisent les actes d'*entendre* & de *vouloir*. Car, lorsque nous disons que la volonté est cette faculté supérieure de l'ame qui règle & ordonne toutes choses; qu'elle est ou n'est pas libre ; qu'elle détermine les facultés inférieures ; qu'elle suit le dictamen de l'entendement, &c. ; quoique ces expressions & autres semblables puissent être entendues en un sens clair & distinct par ceux qui examinent avec attention leurs propres idées, & qui règlent plutôt leurs pensées sur l'évidence des choses que sur le son des mots ; je crains pourtant que cette manière de parler des facultés de l'ame n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctement en nous, qui ont différentes fonctions & différens pouvoirs, qui commandent, obéissent & exécutent diverses choses, comme autant d'êtres distincts : ce qui a produit quantité de vaines disputes, de discours obscurs & pleins d'incertitude sur les questions qui se rapportent à ces différens pouvoirs de l'ame.

§. 7. Chacun, je pense, trouve en soi-même la *puissance* de commencer différentes actions, ou de s'en abstenir, de les continuer ou de les terminer. Et c'est la considération de l'étendue de cette *puissance* que l'ame a sur les actions de l'homme, & que chacun trouve en soi-même, qui nous fournit l'idée de la liberté & de la nécessité.

§. 8. Toutes les actions dont nous avons quelqu'idée, se réduisent à ces deux, *mouvoir* & *penser*, comme nous l'avons déjà remarqué. Tant qu'un homme a la *puissance* de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusques-là il est libre. Au contraire, lorsqu'il n'est pas également au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir, tant que ces deux choses ne dépendent pas également de la préférence de son esprit qui ordonne l'une ou l'autre, à cet égard l'homme n'est point libre, quoique peut-être l'action qu'il fait soit volontaire. Ainsi, l'idée de la liberté dans un certain agent, c'est l'idée de la *puissance* qu'a cet agent de faire ou de s'abstenir de faire une certaine action, conformément à la détermination de son esprit, en vertu de la laquelle il préfère l'une à l'autre. Mais, lorsque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'une de ces deux choses en conséquence de la détermination actuelle de la volonté, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, dans ce cas-là, plus de liberté, & l'agent est nécessité à cet égard. D'où il s'ensuit que là où il n'y a ni pensée, ni volition, ni volonté, il ne peut y avoir de liberté ; mais que la pensée, la volonté & la volition peuvent se trouver où il n'y a point de liberté. Il ne faut que faire un peu de réflexion sur un ou deux exemples familiers, pour être convaincu de tout cela d'une manière évidente.

§. 9. Personne ne s'est encore avisé de prendre pour un agent libre une balle, soit qu'elle soit en mouvement après avoir été poussée par une raquette, ou qu'elle soit en repos. Si nous en cherchons la raison, nous trouverons que c'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense ; ni qu'elle ait, par conséquent, aucune volition qui lui fasse préférer le mouvement au repos, ou le repos au mouvement. D'où nous concluons qu'elle n'a point de liberté, qu'elle n'est pas un agent libre. Aussi regardons-nous son mouvement & son repos sous l'idée d'une chose nécessaire, & nous l'appellons ainsi. De même, un homme venant à tomber dans l'eau, parce qu'un pont, sur lequel il marchoit, s'est rompu sous lui, n'a point de liberté, & n'est pas un agent libre à cet égard. Car, quoiqu'il ait la volition, c'est-à-dire, qu'il préfère de ne pas tomber à tomber ; cependant, comme il n'est pas en sa *puissance* d'empêcher ce mouvement, la cessation de ce mouvement ne suit pas sa volition ; c'est pourquoi il n'est point libre dans ce cas-là. Il en est de même d'un homme qui se frappe lui-même, ou qui frappe son ami, par un mouvement convulsif de son bras, qu'il n'est pas en son pouvoir d'empêcher ou d'arrêter par la direction de son esprit : personne ne s'avise de penser qu'un tel homme soit libre à cet égard, mais on le plaint comme agissant par nécessité & par contrainte.

§. 10. Autre exemple : supposons qu'on porte un homme, pendant qu'il est dans un profond sommeil, dans une chambre où il y ait une personne qu'il lui tarde fort de voir & d'entretenir, & que l'on ferme à clef la porte sur lui, de sorte qu'il ne soit pas en son pouvoir de sortir : cet homme s'éveille, & est charmé de se trouver avec une personne dont il souhaitoit si fort la compagnie, & avec qui il demeure avec plaisir, aimant mieux être là avec elle dans cette chambre, que d'en sortir pour aller ailleurs. Je demande s'il ne reste pas volontairement dans ce lieu-là ? Je ne pense pas que personne s'avise d'en douter. Cependant, comme cet homme est enfermé à clef, il est évident qu'il n'est pas en liberté de ne pas demeurer dans cette chambre, & d'en

ſortir s'il veut. Et, par conſéquent, la liberté n'eſt pas une idée qui appartienne à la volition, ou à la préférence que notre eſprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la perſonne qui a la *puiſſance* d'agir ou de s'empêcher d'agir, ſelon que ſon eſprit ſe déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis. Notre idée de la libérté s'étend auſſi loin que cette *puiſſance*; mais elle ne va point au delà. Car toutes les fois que quelqu'obſtacle arrête cette *puiſſance* d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette *puiſſance*, il n'y a plus de liberté; & la notion que nous en avons diſparoît tout auſſi-tôt.

§. 11. C'eſt de quoi nous en avons aſſez d'exemples dans notre propre corps, & ſouvent plus que nous ne voudrions. Le cœur d'un homme bat, & ſon ſang circule, ſans qu'il ſoit en ſon pouvoir de l'empêcher par aucune penſée ou volition particulière; il n'eſt donc pas un agent libre par rapport à ces mouvemens dont la ceſſation ne dépend pas de ſon choix, & ne ſuit point la détermination de ſon eſprit. Des mouvemens convulſifs agitent ſes jambes, de ſorte que, quoiqu'il veuille en arrêter le mouvement, il ne peut le faire par aucune *puiſſance* de ſon eſprit; ces mouvemens convulſifs le contraignant de danſer ſans interruption, comme il arrive dans la maladie que l'on nomme *chorea ſancti Viti*. Il eſt tout viſible que, bien loin d'être en liberté à cet égard, il eſt dans une auſſi grande néceſſité de ſe mouvoir, qu'une pierre qui tombe, ou une balle pouſſée par une raquette. D'un autre côté, la paralyſie empêche que ſes jambes n'obéiſſent à la détermination de ſon eſprit, s'il veut s'en ſervir pour porter ſon corps dans un autre lieu. La liberté manque dans tous ces cas, quoique dans un paralytique même ce ſoit une choſe volontaire de demeurer aſſis, tandis qu'il préfère d'être aſſis à changer de place. *Volontaire* n'eſt donc pas oppoſé à *néceſſaire*, mais à *involontaire*; car un homme peut préférer ce qu'il veut faire à ce qu'il n'a pas la *puiſſance* de faire : il peut préférer l'état où il eſt à l'abſence ou au changement de cet état, quoique dans le fond la néceſſité l'ait réduit à ne pouvoir changer,

§. 12. Il en eſt des penſées de l'eſprit comme des mouvemens du corps. Lorſqu'une penſée eſt telle que nous avons la *puiſſance* de l'éloigner ou de la conſerver, conformément à la préférence de notre eſprit, nous ſommes en liberté à cet égard. Un homme éveillé, étant dans la néceſſité d'avoir conſtamment quelques idées dans l'eſprit, n'eſt non-plus libre de penſer ou de ne pas penſer qu'il eſt en libetté d'empêcher ou de ne pas empêcher que ſon corps touche ou ne touche point aucun autre corps. Mais, de tranſporter ſes penſées d'une idée à l'autre, c'eſt ce qui eſt ſouvent en ſa diſpoſition; & en ce cas-là il eſt auſſi libre par rapport à ſes idées, qu'il l'eſt par rapport au corps ſur leſquels il s'appuie, pouvant ſe tranſporter de l'un ſur l'autre comme il lui vient en fantaiſie. Il y a pourtant des idées qui, comme certains mouvemens du corps, ſont tellement fixées dans l'eſprit, que, dans certaines circonſtances, on ne peut les éloigner, quelqu'effort qu'on faſſe pour cela. Un homme à la torture n'eſt pas en liberté de n'avoir pas l'idée de la douleur, & de l'éloigner en s'attachant à d'autres contemplations. Et quelquefois une violente paſſion agit ſur notre eſprit, comme le vent le plus furieux agit ſur nos corps, ſans nous laiſſer la liberté de penſer à d'autres choſes, auxquelles nous aimerions bien mieux penſer. Mais, lorſque l'eſprit reprend la *puiſſance* d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvemens du corps, ou quelqu'une de ſes propres penſées, ſelon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès-lors nous le conſidérons comme un agent libre.

§. 13. La néceſſité a lieu par-tout où la penſée n'a aucune part, ou bien par-tout où ne ſe trouve point la *puiſſance* d'agir ou de ne point agir en conſéquence d'une direction particulière de l'eſprit. Lorſque cette néceſſité ſe trouve dans un agent capable de volition; & que le commencement ou la continuation de quelqu'action eſt contraire à cette préférence de ſon eſprit, je la nomme *contrainte*; & lorſque l'empêchement ou la ceſſation d'une action eſt contraire à la volonté de cet agent, qu'on me permette de l'appeller *cohibition*.. Quant aux agens qui n'ont abſolument ni penſée ni volition, ce ſont des agens néceſſaires à tous égards.

§. 14. Si cela eſt ainſi, comme je le crois, que l'on voie ſi, en prenant la choſe de cette manière, l'on ne pourroit point terminer la queſtion agitée depuis ſi long-tems, mais très-abſurde, à mon avis, puiſqu'elle eſt inintelligible : ſi la volonté de l'homme eſt libre, ou non. Car, de ce que je viens de dire, il s'enſuit nettement, ſi je ne me trompe, que cette queſtion conſidérée en elle-même eſt très-mal conçue, & que demander à un homme ſi ſa volonté eſt libre, c'eſt tomber dans une auſſi grande abſurdité, que ſi on lui demandoit ſi ſon ſommeil eſt rapide, ou ſa vertu quarrée; parce que la liberté peut être auſſi peu appliquée à la volonté, que la rapidité du mouvement au ſommeil, ou la figure quarrée à la vertu. Tout le monde voit l'abſurdité de ces deux dernières queſtions; & qui les entendroit propoſer ſérieuſement, ne pourroit s'empêcher d'en rire : parce que chacun voit ſans peine que les modifications du mouvement n'appartiennent point au ſommeil, ni la différence de figure à la vertu. Je crois de même que quiconque voudra examiner la choſe avec ſoin, verra tout auſſi clairement que la liberté, qui n'eſt qu'une *puiſſance*, appartient uniquement à des agents, & ne ſauroit être un attribut ou

une modification de la volonté, qui n'est elle-même rien autre chose qu'une *puissance*.

§. 15. La difficulté d'exprimer par des sons les actions intérieures de l'esprit, pour en donner par-là des idées claires aux autres, est si grande, que je dois avertir ici mon lecteur, que les mots *ordonner*, *diriger*, *choisir*, *préférer*, &c., dont je me suis servi dans cette rencontre, ne font pas comprendre assez distinctement ce qu'il faut entendre par *volition*, à moins que ceux qui liront ce que je dis ici, ne prennent la peine de réfléchir sur ce qu'ils font eux-mêmes quand ils veulent : par exemple, le mot de *préférence*, qui semble peut-être le plus propre à exprimer l'acte de la volition, ne l'exprime pourtant pas précisément; car, quoiqu'un homme préférât de voler à marcher, on ne peut pourtant pas dire qu'il veuille jamais voler. La volition est visiblement un acte de l'esprit exerçant avec connoissance l'empire qu'il suppose avoir sur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelqu'action particulière ou pour l'en détourner. Et qu'est-ce que la volonté, sinon la faculté de produire cet acte ? Et cette faculté n'est en effet autre chose que la *puissance* que notre esprit a de déterminer ses pensées à la production, à la continuation ou à la cessation d'une action, autant que cela dépend de nous : car on ne peut nier que tout agent qui a la *puissance* de penser a ses propres actions, & de préférer l'exécution d'une chose à l'omission de cette chose, ou, au contraire, on ne peut nier qu'un tel agent n'ait la faculté qu'on nomme *volonté*. La *volonté* n'est donc autre chose qu'une telle *puissance*. La *liberté*, d'autre part, c'est la *puissance* qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelqu'action particulière, conformément à la préférence actuelle que notre esprit a donnée à l'action ou à la cessation de l'action, qui est autant que si l'on disoit, conformément à ce qu'il veut lui-même.

§. 16. Il est donc évident que la volonté n'est autre chose qu'une *puissance* ou faculté; & que la liberté est une autre *puissance* ou faculté : de sorte que demander si la volonté a de la liberté, c'est demander si une *puissance* a une autre *puissance*, & si une faculté à une autre faculté : question qui paroît, dès la première vue, trop grossièrement absurde, pour devoir être agitée, ou avoir besoin de réponse. Car, qui ne voit pas que les *puissances* n'appartiennent qu'à des agents, & sont uniquement des attributs des substances & nullement de quelqu'autre *puissance*; de sorte que poser ainsi la question : la volonté est-elle libre? C'est demander, en effet, si la volonté est une substance & un agent proprement dit : ou du moins c'est le supposer réellement; puisque ce n'est qu'à un agent que la liberté peut être proprement attribuée. Si l'on peut attribuer la liberté à quelque *puissance*, sans parler improprement, on pourra l'attribuer à la *puissance* que l'homme a de produire ou de s'empêcher de produire du mouvement dans les parties de son corps, par choix ou par préférence; car c'est ce qui fait qu'on le nomme libre, c'est en cela même que consiste la liberté. Mais si quelqu'un s'avisoit de demander si la liberté est libre, il passeroit, sans doute pour un homme qui ne sait lui-même ce qu'il dit : comme toute personne seroit jugée digne d'avoir des oreilles semblables à celles du roi Midas, qui, sachant que la possession des richesses donne à un homme la dénomination de *riche*, demanderoit si les richesses elles-mêmes sont riches.

§. 17. Quoique le mot de *faculté*, que les hommes ont donné à cette *puissance* qu'on appelle *volonté*, & qui les a engagés à parler de la volonté comme d'un sujet agissant, puisse un peu servir à pallier cette absurdité, à la faveur d'une adoption qui en déguise le véritable sens, il est pourtant vrai que dans le fond la volonté ne signifie autre chose qu'une *puissance*, ou capacité de préférer ou choisir; &, par conséquent, si, sous le nom de *faculté*, on la regarde simplement comme une capacité de faire quelque chose, ainsi qu'elle est effectivement, on verra sans peine combien il est absurde de dire que la volonté est ou n'est pas libre. Car s'il peut être raisonnable de supposer les facultés comme autant d'êtres distincts qui puissent agir, & d'en parler sous cette idée, comme nous avons accoutumé de faire, lorsque nous disons que la volonté ordonne, que la volonté est libre, &c.; il faut que nous établissions aussi une faculté-parlante, une faculté marchante, & une faculté dansante, par lesquelles soient produites les actions de parler, de marcher, & de danser, qui ne sont que différentes modifications du mouvement, tout de même que nous faisons de la volonté & de l'entendement des facultés par qui sont produites les actions de choisir & d'appercevoir, qui ne sont que différens modes de la pensée. De sorte que nous parlons aussi proprement en disant que c'est la faculté chantante qui chante, & la faculté dansante qui danse, que lorsque nous disons que c'est la volonté qui choisit, ou l'entendement qui conçoit, ou, comme on a accoutumé de s'exprimer, que la volonté dirige l'entendement, ou que l'entendement obéit ou n'obéit pas à la volonté. Car qui diroit que la *puissance* de parler dirige la *puissance* de chanter, ou que la *puissance* de chanter obéit ou désobéit à la *puissance* de parler, s'exprimeroit d'une manière aussi propre & aussi intelligible.

§. 18. Cependant cette façon de parler a prévalu, & causé, si je ne me trompe, bien du désordre; car toutes ces choses n'étant que différentes *puissances* dans l'esprit, ou dans l'homme, de faire diverses actions, l'homme les met en œuvre selon qu'il le juge à propos. Mais la *puissance* de faire une certaine action n'opère point

point sur la *puissance* de faire une autre action. Car la *puissance* de penser n'opère non plus sur la *puissance* de choisir, ni la *puissance* de choisir sur celle de penser, que la *puissance* de danser opère sur la *puissance* de chanter, ou la *puissance* de chanter sur celle de danser, comme tout homme qui voudra y faire réflexion, le reconnoîtra sans peine. C'est pourtant là ce que nous disons, lorsque nous nous servons de ces façons de parler : *la volonté agit sur l'entendement*, ou *l'entendement sur la volonté.*

§. 19. Je conviens que telle ou telle pensée actuelle peut donner lieu à la volition, ou, pour parler plus nettement, fournir à l'homme une occasion d'exercer la *puissance* qu'il a de choisir; &, d'autre part, le choix actuel de l'esprit peut être cause qu'il pense actuellement à telle ou à telle chose, de même que de chanter actuellement un certain air peut être l'occasion de danser une telle danse, & qu'une certaine danse peut être l'occasion de chanter un tel air. Mais en tout cela ce n'est pas une *puissance* qui agit sur une autre *puissance*; mais c'est l'esprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes *puissances*; car les *puissances* sont des relations & non des agents. C'est celui qui fait l'action qui a la *puissance* ou la capacité d'agir. Et, par conséquent, ce qui a, ou qui n'a pas la *puissance* d'agir, c'est cela seul qui est ou qui n'est pas libre, & non la *puissance* elle-même; car la liberté ou l'absence de la liberté ne peut appartenir qu'à ce qui a, ou n'a pas la *puissance* d'agir.

§. 20. L'erreur, qui a fait attribuer aux facultés ce qui ne leur appartient pas, a donné lieu à cette façon de parler; mais la coutume qu'on a prise, en discourant de l'esprit, de parler de ses différentes opérations sous le nom de *facultés*, cette coutume, dis-je, a, je crois, aussi peu contribué à nous avancer dans la connoissance de cette partie de nous-mêmes, que le grand usage qu'on a fait des facultés, pour désigner les opérations du corps, a servi à nous perfectionner dans la connoissance de la Médecine. Je ne nie pourtant pas qu'il n'y ait des facultés dans le corps & dans l'esprit. Ils ont l'un & l'autre leurs *puissances* d'opérer: autrement, ils ne pourroient opérer ni l'un ni l'autre : car rien ne peut opérer, qui n'est pas capable d'opérer; & ce qui n'a pas la *puissance* d'opérer, n'est pas capable d'opérer. Tout cela est incontestable. Je ne nie pas non-plus que ces mots & autres semblables ne doivent avoir lieu dans l'usage ordinaire des langues, où ils sont communément reçus. Ce seroit une trop grande affectation de les rejetter absolument. La Philosophie elle-même peut s'en servir; car, quoiqu'elle ne s'accommode pas d'une parure extravagante, cependant, quand elle se montre en public, elle doit avoir la complaisance de paroître ornée à la mode du pays, je veux dire se servir des termes usités, autant que la vérité & la clarté le peuvent permettre. Mais la faute qu'on a commise dans cet usage des facultés, c'est qu'on en a parlé comme d'autant d'agents, & qu'on les a représentées effectivement ainsi. Car qu'on vint à demander ce que c'étoit qui digéroit les viandes dans l'estomac : c'étoit, disoit-on, une faculté digestive. La réponse étoit toute prête, & fort bien reçue. Si l'on demandoit ce qui faisoit sortir quelque chose hors du corps; on répondoit : une faculté expulsive; ce qui y causoit du mouvement : une faculté motrice. De même à l'égard de l'esprit, on disoit que c'étoit la faculté intellectuelle ou l'entendement qui entendoit, & la faculté élective ou la volonté qui vouloit ou ordonnoit : ce qui, en peu de mots, ne signifie autre chose, sinon que la capacité de digérer digère; que la capacité de mouvoir meut; & que la capacité d'entendre entend. Car tous ces mots de *faculté*, de *capacité* & de *puissance* ne sont que différens noms qui signifient purement les mêmes choses. De sorte que ces façons de parler, exprimées en d'autres termes plus intelligibles, n'emportent autre chose, à mon avis, sinon que la digestion est faite par quelque chose qui est capable de digérer, que le mouvement est produit par quelque chose qui est capable de mouvoir, & l'entendement par quelque chose qui est capable d'entendre. Et, dans le fond, il seroit fort étrange que cela fût autrement, &, tout autant qu'il le seroit, qu'un homme fût libre sans être capable d'être libre.

§. 21. Pour revenir maintenant à nos recherches touchant la liberté, la question ne doit pas être, à mon avis, si la volonté est libre; car c'est parler d'une manière fort impropre; mais si l'homme est libre.

Cela posé, je dis, I., que tandis quelqu'un peut, par la direction ou le choix de son esprit, préférer l'existence d'une action à la non-existence de cette action, &, au contraire, c'est-à-dire, tandis qu'il peut faire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas selon qu'il le veut, jusques-là il est libre. Car, si, par le moyen d'une pensée qui dirige le mouvement de mon doigt, je puis faire qu'il se meuve lorsqu'il est en repos, ou qu'il cesse de se mouvoir, il est évident qu'à cet égard-là je suis libre. Et, si, en conséquence d'une semblable pensée de mon esprit, préférant une chose à une autre, je puis prononcer des mots ou n'en point prononcer, il est visible que j'ai la liberté de parler ou de me taire; &, par conséquent, aussi loin que s'étend cette *puissance* d'agir ou de ne pas agir, conformément à la préférence que l'esprit donne à l'un ou à l'autre, jusques-là l'homme est libre. Car, que pouvons-nous concevoir de plus, pour faire qu'un homme soit libre, que d'avoir la *puissance* de faire ce qu'il veut? Or, tandis qu'un homme peut, en préférant la présence d'une action à son absence,

ou le repos à un mouvement particulier, produire cette action ou le repos, il est évident qu'il peut à cet égard faire ce qu'il veut; car, préférer de cette manière une action particulière à son absence, c'est vouloir faire cette action; & à peine pourrions-nous dire comment il seroit possible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il est capable de faire ce qu'il veut. Il semble donc que l'homme est aussi libre, par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir qu'il trouve en lui-même, qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, si j'ose m'exprimer ainsi.

§. 22. Mais les hommes, dont le génie est naturellement fort curieux, desirant d'éloigner de leur esprit, autant qu'ils peuvent, la pensée d'être coupables, quoique ce soit en se réduisant dans un état pire que celui d'une fatale nécessité, ne sont pas satisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, ils n'y trouvent pas leur compte; & si l'homme n'a aussi bien la liberté de vouloir, que celle de faire ce qu'il veut, c'est, à leur avis, une fort bonne preuve que l'homme n'est point libre. C'est pourquoi l'on fait encore cette autre question sur la liberté de l'homme, si l'homme est libre de vouloir; car c'est-là, je pense, ce qu'on veut dire, lorsqu'on dispute si la volonté est libre ou non.

§. 23. Sur quoi je crois, II., que *vouloir* ou *choisir* étant une action, & la liberté consistant dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, un homme ne sauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui est en sa *puissance*, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit, comme devant être faite sur le champ. La raison en est toute visible; car l'action dépendant de sa volonté, il faut de toute nécessité qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, & son existence ou sa non-existence ne pouvant manquer de suivre exactement la détermination & le choix de sa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'existence ou la non-existence de cette action: il est, dis-je, absolument nécessaire qu'il veuille l'un ou l'autre, c'est-à-dire, qu'il préfère l'un à l'autre, puisque l'un des deux doit suivre nécessairement, & que la chose qui suit procède du choix & de la détermination de son esprit, c'est-à-dire, de ce qu'il la veut, car s'il ne la vouloit pas, elle ne seroit point. Et, par conséquent, dans un tel cas, l'homme n'est point libre par rapport à l'acte même de vouloir, la liberté consistant dans la *puissance* d'agir ou de ne pas agir: *puissance* que l'homme n'a point alors par rapport à la volition. Car un homme est dans une nécessité inévitable de choisir de faire ou de ne pas faire une action qui est en sa *puissance*, lorsqu'elle a été ainsi proposée à son esprit. Il doit nécessairement vouloir l'un ou l'autre; & sur cette préférence ou volition, l'action ou l'abstinence de cette action suit certainement, & ne laisse pas d'être absolument volontaire. Mais l'acte de vouloir ou de préférer l'un des deux, étant une chose qu'il ne sauroit éviter, il est nécessité par rapport à cet acte de vouloir, & ne peut, par conséquent, être libre à cet égard, à moins que la nécessité & la liberté ne puissent subsister ensemble, qu'un homme ne puisse être libre & lié tout-à-la-fois.

§. 24. Il est donc évident qu'un homme n'est pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir une chose qui est en sa *puissance*, dans toutes les occasions où l'action lui est proposée à faire sur le champ, la liberté consistant dans la *puissance* d'agir ou de s'empêcher d'agir, & en cela seulement. Car un homme qui est assis est dit être en liberté, parce qu'il peut se promener s'il veut. Un homme qui se promène est aussi en liberté, non parce qu'il se promène & se meut lui-même, mais parce qu'il peut s'arrêter s'il veut. Au contraire, un homme, qui, étant assis, n'a pas la *puissance* de changer de place, n'est pas en liberté. De même, un homme qui vient à tomber dans un précipice, quoiqu'il soit en mouvement, n'est pas en liberté, parce qu'il ne peut pas arrêter ce mouvement, s'il le veut faire. Cela étant ainsi, il est évident qu'un homme, qui, se promenant, se propose de cesser de se promener, n'est plus en liberté de vouloir vouloir, (permettez-moi cette expression) car il faut nécessairement qu'il choisisse l'un ou l'autre, je veux dire de se promener ou de ne pas se promener. Il en est de même par rapport à toutes ses autres actions qui sont en sa *puissance*, & qui lui sont ainsi proposées pour être faites sur le champ, lesquelles sont, sans doute, le plus grand nombre. Car, parmi cette prodigieuse quantité d'actions volontaires qui se succèdent l'une à l'autre à chaque moment que nous sommes éveillés dans le cours de notre vie, il y en a fort peu qui soient proposées à la volonté avant le tems auquel elles doivent être mises en exécution. Je soutiens que dans toutes ces actions l'esprit n'a pas, par rapport à la volition, la *puissance* d'agir ou de ne pas agir, en quoi consiste la liberté. L'esprit, dis-je, n'a point, en ce cas, la *puissance* de s'empêcher de vouloir, il ne peut éviter de se déterminer d'une manière ou d'autre à l'égard de ces actions. Que la réflexion soit aussi courte, & la pensée aussi rapide que l'on voudra, ou elle laisse l'homme dans l'état où il étoit avant que de penser, ou elle le fait changer; ou l'homme continue l'action, ou il la termine. D'où il paroît clairement qu'il ordonne & choisit l'un préférablement à l'autre, & que par-là ou la continuation ou le changement devient inévitablement volontaire.

§. 25. Puis donc qu'il est évident que dans la plupart des cas un homme n'est pas en liberté de vouloir vouloir, ou non; la première chose qu'on demande après cela, c'est si l'homme est en liberté de vouloir lequel des deux il lui plaît,

le mouvement ou le repos ? Cette question est si visiblement absurde en elle-même, qu'elle peut suffire à convaincre quiconque y fera réflexion, que la liberté ne concerne point la volonté. Car demander si un homme est en liberté de vouloir lequel il lui plaît du mouvement ou du repos, de parler ou de se taire, c'est demander si un homme peut vouloir ce qu'il veut, se plaire à ce à quoi il se plaît : question qui, à mon avis, n'a pas besoin de réponse. Quiconque peut mettre cela en question, doit supposer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, & qu'une autre détermine celle-ci, & ainsi à l'infini.

§. 26. Pour éviter ces absurdités & autres semblables, rien ne peut être plus utile que d'établir dans notre esprit des idées distinctes & déterminées des choses en question. Car, si les idées de liberté & de volition étoient bien fixées dans notre entendement, & que nous les eussions toujours présentes à l'esprit telles qu'elles sont, pour les appliquer à toutes les questions qu'on a excitées sur ces deux articles, je crois que la plupart des difficultés qui embarrassent & brouillent l'esprit des hommes sur cette matière, seroient beaucoup plus aisément résolues ; & par-là nous verrions où c'est que l'obscurité procéderoit de la signification confuse des termes, ou de la nature même des choses.

§. 27. Premièrement donc il faut se bien ressouvenir que la liberté consiste dans la dépendance de l'existence ou de la non-existence d'une action d'avec la préférence de notre esprit, selon qu'il veut agir ou ne pas agir, & non dans la dépendance d'une action ou de celle qui lui est opposée d'avec notre préférence. Un homme qui est sur un rocher, est en liberté de sauter vingt brasses en bas dans la mer, non pas à cause qu'il a la *puissance* de faire le contraire, qui est de sauter vingt brasses en haut, car c'est ce qu'il ne sauroit faire ; mais il est libre, parce qu'il a la *puissance* de sauter ou de ne pas sauter. Que si une plus grande force que la sienne le retient, ou le pousse en bas, il n'est plus libre à cet égard, par la raison qu'il n'est plus en sa *puissance* de faire ou de s'empêcher de faire cette action. Un prisonnier, enfermé dans une chambre de vingt pieds en quarré, lorsqu'il est au nord de la chambre, est en liberté d'aller l'espace de vingt pieds vers le midi, parce qu'il peut parcourir tout cet espace ou ne le pas parcourir ; mais dans le même tems il n'est pas en liberté de faire le contraire, je veux dire d'aller vingt pieds vers le nord.

Voici donc en quoi consiste la liberté, c'est en ce que nous sommes capables d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de notre choix ou volition.

§. 28. Nous devons nous souvenir, en second lieu, que la volition est un acte de l'esprit, dirigeant ses pensées à la production d'une certaine action, & par-là mettant en œuvre la *puissance* qu'il a de produire cette action. Pour éviter une ennuyeuse multiplication de paroles, je demanderai ici la permission de comprendre, sous le terme d'*action*, l'abstinence même d'une action que nous nous proposons en nous-mêmes, comme être assis, ou demeurer dans le silence, lorsque l'action de se promener ou de parler est proposée ; car, quoique ce soient de pures abstinences d'une certaine action, cependant, comme elles demandent aussi-bien la détermination de la volonté ; & sont souvent aussi importantes dans leurs suites, que les actions contraires, on est assez autorisé par ces considérations-là, à les regarder aussi comme des actions ; ce que je dis pour empêcher qu'on ne prenne mal le sens de mes paroles, si pour abréger je parle quelquefois ainsi.

§. 29. En troisième lieu, comme la volonté n'est autre chose que cette *puissance* que l'esprit a de diriger les facultés opératives de l'homme, au mouvement ou au repos, autant qu'elles dépendent d'une telle direction ; lorsqu'on demande, qu'est-ce qui détermine la volonté ? la véritable réponse qu'on doit faire à cette question consiste à dire que c'est l'esprit qui détermine la volonté. Car ce qui détermine la *puissance* générale de diriger à telle ou telle direction particulière, n'est autre chose que l'agent lui-même qui exerce sa *puissance* de cette manière particulière. Si cette réponse ne satisfait point ; il est visible que le sens de cette question se réduit à ceci, « qu'est-ce qui pousse l'esprit dans chaque occasion particulière à déterminer à tel mouvement ou tel repos particulier la *puissance* générale qu'il a de diriger ses facultés vers le mouvement ou vers le repos » ? A quoi je réponds que le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente que l'on y trouve. Au contraire, le motif qui incite à changer, c'est toujours quelqu'inquiétude, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelqu'inquiétude. C'est-là, dis-je, le grand motif qui agit sur l'esprit pour le porter à quelqu'action, ce que je nommerai, pour abréger, *déterminer la volonté*, & que je vais expliquer plus au long.

§. 30. Pour entrer dans cet examen, il est nécessaire de remarquer, avant toutes choses, que, bien que j'aie tâché d'exprimer l'acte de volition par les termes de *choisir*, *préférer*, & autres semblables, qui signifient aussi-bien le *desir* que la *volition*, & cela faute d'autres mots, pour marquer cet acte de l'esprit dont le nom propre est *vouloir* ou *volition* ; cependant, comme c'est un acte fort simple, quiconque souhaite de concevoir ce que c'est, le comprendra beaucoup mieux en réfléchissant sur son propre esprit, & observant ce qu'il fait lorsqu'il veut, que par tous les différens sons articulés qu'on peut em-

ployer pour l'exprimer. Et d'ailleurs, il est à propos de se précautionner contre l'erreur où nous pourroient jetter des expressions qui ne marquent pas assez la différence qu'il y a entre *volonté*, & divers actes de l'esprit tout-à-fait différens de la volonté. Cette précaution, dis-je, est d'autant plus nécessaire, à mon avis, que j'observe que la volonté est souvent confondue avec différentes affections de l'esprit, & sur-tout avec le desir; de sorte que l'un est souvent mis pour l'autre, & cela par des gens qui seroient fâchés qu'on les soupçonnât de n'avoir pas des idées fort distinctes des choses, & de n'en avoir pas écrit avec une extrême clarté. Cette méprise n'a pas été, je pense, une des moindres occasions de l'obscurité & des égaremens où l'on est tombé sur cette matière. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. Or, quiconque réfléchira en lui-même sur ce qui se passe dans son esprit, lorsqu'il veut, trouvera que la volonté ou la *puissance* de vouloir ne se rapporte qu'à nos propres actions, qu'elle se termine-là, sans aller plus loin, & que la volition n'est autre chose que cette détermination particulière de l'esprit, par laquelle il tâche, par un simple effet de la pensée, de produire, continuer ou arrêter une action qu'il suppose être en son pouvoir. Cela bien considéré prouve évidemment que la volonté est parfaitement distincte du desir, qui, dans la même action, peut avoir un but tout-à-fait différent de celui où nous porte notre volonté. Par exemple, un homme que je ne saurois refuser, peut m'obliger à me servir de certaines paroles, pour persuader un autre homme sur l'esprit de qui je puis souhaiter de ne rien gagner, dans le même tems que je lui parle. Il est visible que, dans ce cas-là, la volonté & le desir se trouvent en parfaite opposition; car je veux une action qui tend d'un côté, pendant que mon desir tend d'un autre directement contraire. Un homme, qui, par une violente attaque de goutte aux mains ou aux pieds, se sent délivré d'une pesanteur de tête ou d'un grand dégoût, desire d'être aussi soulagé de la douleur qu'il sent aux pieds ou aux mains, (car, par-tout où se trouve la douleur, il y a un desir d'en être délivré) cependant, s'il vient à comprendre que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport d'une dangereuse humeur dans quelque partie plus vitale, sa volonté ne sauroit être déterminée à aucune action qui puisse servir à dissiper cette douleur : d'où il paroît évidemment que *desirer* & *vouloir* sont deux actes de l'esprit, tout-à-fait distincts; &, par conséquent, que la volonté, qui n'est que la *puissance* de vouloir, est encore beaucoup plus distincte du desir.

§. 31. Voyons présentement ce que c'est qui détermine la volonté par rapport à nos actions. Pour moi, après avoir examiné la chose une seconde fois, je suis porté à croire que ce qui détermine la volonté à agir, n'est pas le plus grand bien, comme on le suppose ordinairement, mais plutôt quelqu'inquiétude actuelle, & pour l'ordinaire, celle qui est la plus pressante. C'est-là, dis-je, ce qui détermine successivement la volonté, & nous porte à faire les actions que nous faisons. Nous pouvons donner à cette inquiétude le nom de *desir*, qui est effectivement une inquiétude de l'esprit, causée par la privation de quelque bien absent. Toute douleur du corps, quelle qu'elle soit, & tout mécontentement de l'esprit, est une inquiétude à laquelle est toujours joint un desir proportionné à la douleur ou à l'inquiétude que l'on ressent, & dont il peut à peine être distingué : car le desir n'étant que l'inquiétude que cause le manque d'un bien absent, par rapport à quelque douleur que l'on ressent actuellement, le soulagement de cette inquiétude est ce bien absent; &, jusqu'à ce qu'on obtienne ce soulagement ou cette quiétude, on peut donner à cette inquiétude le nom de *desir*, parce que personne ne sent de la douleur qui ne souhaite d'en être délivré, avec un desir proportionné à l'impression de cette douleur, & qui en est inséparable. Mais, outre le desir d'être délivré de la douleur, il y a un autre desir d'un bien positif qui est absent; & encore, à cet égard, le desir & l'inquiétude sont dans une égale proportion : car, autant que nous desirons un bien absent, autant est grande l'inquiétude que nous cause ce desir. Mais il est à propos de remarquer ici que tout bien absent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui est en lui, ou que nous y reconnoissons, comme toute douleur cause un desir égal à elle-même; parce que l'absence du bien n'est pas toujours un mal, comme est la présence de la douleur. C'est pourquoi l'on peut considérer & envisager un bien absent sans desir. Mais à proportion qu'il y a du desir quelque part, autant y a-t-il d'inquiétude.

§. 32. Quiconque réfléchit sur soi-même trouvera bientôt que le desir est un état d'inquiétude; car qui est-ce qui n'a point senti dans le desir ce que le sage dit de l'espérance, qui n'est pas fort différente du desir, qu'étant différée, elle fait languir le cœur, & cela d'une maniere proportionnée à la grandeur du desir, qui quelquefois porte l'inquiétude à un tel point, qu'elle fait crier avec Rachel : donnez-moi des enfans, donnez-moi ce que je desire, ou je vais mourir! la vie elle-même avec tout ce qu'elle a de plus délicieux, seroit un fardeau insupportable, si elle étoit accompagnée du poids accablant d'une inquiétude qui se fît sentir sans relâche, & sans qu'il fût possible de s'en délivrer.

§. 33. Il est vrai que le bien & le mal, présent & absent, agissent sur l'esprit : mais ce qui de tems à autre détermine immédiatement la volonté à chaque action volontaire, c'est l'inquiétude du desir, fixé sur quelque bien absent, quel qu'il

ſoit, ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une perſonne qui en eſt actuellement atteinte, ou poſitif, comme la jouiſſance d'un plaiſir. Que ce ſoit cette inquiétude qui détermine la volonté aux actions volontaires, qui ſe ſuccédant en nous les unes aux autres, occupent la plus grande partie de notre vie, & nous conduiſent à différentes fins par des voies différentes; c'eſt ce que je tâcherai de faire voir, & par l'expérience, & par l'examen de la choſe même.

§. 34. Lorſque l'homme eſt parfaitement ſatisfait de l'état où il eſt, ce qui arrive lorſqu'il eſt abſolument libre de toute inquiétude; quel ſoin, quelle volonté lui peut-il reſter, que de continuer dans cet état? il n'a viſiblement autre choſe à faire, comme chacun peut s'en convaincre par ſa propre expérience. Ainſi nous voyons que le ſage Auteur de notre être ayant égard à notre conſtitution, & ſachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les hommes l'incommodité de la faim & de la ſoif & des autres deſirs naturels qui reviennent dans leur temps, afin d'exciter & de déterminer leurs volontés à leur propre conſervation, & à la continuation de leur eſpece. Car ſi la ſimple contemplation de ces deux fins auxquelles nous ſommes portés par ces différens deſirs, eût ſuffi pour déterminer notre volonté, & nous mettre en action, on peut, à mon avis, conclure ſûrement, qu'en ce cas-là, nous n'aurions été ſujets à aucunes de ces douleurs naturelles, & que peut-être nous n'aurions ſenti dans ce monde que fort peu de douleur, ou que nous en aurions été entiérement exempts. Il vaut mieux, dit S. Paul, ſe marier que brûler; par où nous pouvons voir ce que c'eſt qui porte principalement les hommes aux plaiſirs de la vie conjugale. Tant il eſt vrai que le ſentiment préſent d'une petite brûlure a plus de pouvoir ſur nous que les attraits des plus grands plaiſirs conſidérés en éloignement.

§. 35. C'eſt une maxime ſi fort établie par le conſentement général de tous les hommes, que c'eſt le bien & le plus grand bien qui détermine la volonté, que je ne ſuis nullement ſurpris d'avoir ſuppoſé cela comme indubitable, la premiere fois que je publiai mes penſées ſur cette matiere; & je penſe que bien des gens m'excuſeront plutôt d'avoir d'abord adopté cette maxime, que de ce que je me haſarde préſentement à m'éloigner d'une opinion ſi généralement reçue. Cependant après une plus exacte recherche, je me ſens forcé de conclure, que le bien & le plus grand bien, quoique jugé & reconnu tel, ne détermine point la volonté; à moins que venant à le deſirer d'une maniére proportionnée à ſon excellence, ce deſir ne nous rende inquiets de ce que nous en ſommes privés. En effet, perſuadez à un homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance eſt plus avantageuſe que la pauvreté; faites lui voir & confeſſer que les agréables commodités de la vie ſont préférables à une ſordide indigence; s'il eſt ſatisfait de ce dernier état, & qu'il n'y trouve aucune incommodité, il y perſiſte malgré tous vos diſcours; ſa volonté n'eſt déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme ſoit convaincu de l'utilité de la vertu, juſqu'à voir qu'elle eſt auſſi néceſſaire à quiconque ſe propoſe quelque choſe de grand dans ce monde, ou eſpere d'être heureux dans l'autre, que la nourriture eſt néceſſaire au ſoutien de notre vie; cependant juſqu'à ce que cet homme ſoit affamé & altéré de la juſtice, juſqu'à ce qu'il ſe ſente inquiet de ce qu'elle lui manque, ſa volonté ne ſera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnoît l'utilité; mais quelqu'autre inquiétude qu'il ſent en lui-même, venant à la traverſe entraînera ſa volonté à d'autres choſes. D'autre part, qu'un homme adonné au vin conſidère, qu'en menant la vie qu'il mène il ruine ſa ſanté, diſſipe ſon bien, qu'il va ſe déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, & tomber enfin dans l'indigence juſqu'à n'avoir plus de quoi ſatisfaire cette paſſion de boire qui le poſſede ſi fort: cependant les retours de l'inquiétude qu'il ſent à être abſent de ſes compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret aux heures qu'il eſt accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors devant les yeux la perte de ſa ſanté & de ſon bien, & peut-être même celle du bonheur de l'autre vie: bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu conſidérable en lui-même, puiſqu'il avoue au contraire qu'il eſt beaucoup plus excellent que le plaiſir de boire, ou que le vain babil d'une troupe de débauchés. Ce n'eſt donc pas faute de jetter les yeux ſur le ſouverain bien qu'il perſiſte dans ce déréglement; car il l'enviſage & en reconnoît l'excellence, juſques-là que durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il emploie à boire, il réſout de s'appliquer à la recherche de ce ſouverain bien; mais quand l'inquiétude d'être privé du plaiſir auquel il eſt accoutumé, vient le tourmenter, ce bien qu'il reconnoît être plus excellent que celui de boire, n'a plus de force ſur ſon eſprit; & c'eſt cette inquiétude actuelle qui détermine ſa volonté à l'action à laquelle il eſt accoutumé, & qui par-là faiſant de plus fortes impreſſions prévaut encore à la premiére occaſion, quoique dans le même tems il s'engage, pour ainſi dire, à lui-même, par de ſecrettes promeſſes à ne plus faire la même choſe, & qu'il ſe figure que ce ſera-là en effet la dernière fois qu'il agira contre ſon plus grand intérêt. Ainſi, il ſe trouve de tems en tems réduit dans l'état de cette miſérable perſonne qui, ſoumiſe à une paſſion impérieuſe diſoit: —

. . . *Video meliora, proboque,*
Deteriora ſequor:

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, & je prends le pire. Cette ſentence qu'on reconnoît

véritable, & qui n'est que trop confirmée par une constante expérience, est aisée à comprendre par cette voie-là; & ne l'est peut-être pas, de quelque autre sens qu'on la prenne.

§. 36 Si nous recherchons la raison de ce qu'ici l'expérience vérifie avec tant d'évidence, & que nous examinions comment cette inquiétude opere toute seule sur la volonté, & la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons, que comme nous ne sommes capables que d'une seule détermination de la volonté vers une seule action à la fois, l'inquiétude présente qui nous presse, détermine naturellement la volonté en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. Car tant que nous sommes tourmentés de quelque inquiétude, nous ne pouvons nous croire heureux ou dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur & l'inquiétude comme des choses incompatibles avec la félicité; & qui plus est, on en est convaincu par le propre sentiment de la douleur qui nous ôte même le goût des biens que nous possédons actuellement; car une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action suivante, sera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en sentons quelque atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur, & sans lequel nous n'y saurions jamais parvenir.

§. 37. Une autre raison pourquoi l'on peut dire que l'inquiétude détermine seule la volonté, c'est qu'il n'y a que cela de présent à l'esprit, & que c'est contre la nature des choses que ce qui est absent opere où il n'est pas. On dira peut-être qu'un bien absent peut être offert à l'esprit par voie de contemplation, & y être comme présent. Il est vrai que l'idée d'un bien absent peut être dans l'esprit, & y être considérée comme présente: cela est incontestable. Mais rien ne peut être dans l'esprit comme un bien présent, en sorte qu'il soit capable de contrebalancer l'éloignement de quelqu'inquiétude dont nous sommes actuellement tourmentés, que lorsque ce bien excite actuellement quelque desir en nous: & l'inquiétude causée par ce desir est justement ce qui prévaut pour déterminer la volonté. Jusques-là, l'idée d'un bien quel qu'il soit, supposée dans l'esprit, n'y est, tout ainsi que d'autres idées, que comme l'objet d'une simple spéculation tout-à-fait inactive, qui n'opere nullement sur la volonté & n'a aucune force pour nous mettre en mouvement, de quoi je dirai la raison tout à l'heure. En effet, combien y a-t-il de gens à qui l'on a représenté les joies indicibles du paradis par de vives peintures qu'ils reconnoissent possibles & probables, qui cependant se contenteroient volontiers de la félicité dont ils jouissent dans ce monde? C'est que les inquiétudes de leurs présens desirs venant à prendre le dessus & à se porter rapidement vers les plaisirs de cette vie determinent chacune à son tour leur volonté à rechercher ces plaisirs: & pendant tout ce tems-là ils ne font pas un seul pas, ils ne sont portés par aucun desir vers les biens de l'autre vie, quelqu'excellens qu'ils se les figurent.

§. 38. Si la volonté étoit déterminée par la vue du bien, selon qu'il paroît plus ou moins important à l'entendement lorsqu'il vient à le contempler, ce qui est le cas où se trouve tout bien absent, par rapport à nous; si dis-je, la volonté s'y portoit & y étoit entraînée par la considération du plus ou du moins d'excellence, comme on le suppose ordinairement, je ne vois pas que la volonté pût jamais perdre de vue les délices éternelles & infinies du paradis, lorsque l'esprit les auroit une fois contemplées & considérées comme possibles. Car supposé, comme on croit communément, que tout bien absent proposé & représenté à l'esprit, détermine par cela seul la volonté, & nous met en action par même moyen: comme tout bien absent est seulement possible, & non infailliblement assuré, il s'ensuivroit inévitablement de-là, que le bien possible qui seroit infiniment plus excellent que tout autre bien, devroit déterminer constamment la volonté par rapport à toutes les actions successives qui dépendent de sa direction, & qu'ainsi nous devrions constamment porter nos pas vers le Ciel, sans nous arrêter jamais, ou nous déterminer ailleurs, puisque l'état d'une éternelle félicité après cette vie est infiniment plus considérable que l'espérance d'acquérir des richesses, des honneurs, ou quelque autre bien dont nous puissions nous proposer la jouissance dans ce monde, quand bien même la possession de ces derniers biens nous paroîtroit plus probable; car, rien de ce qui est à venir, n'est encore possédé: & par conséquent nous pouvons être trompés dans l'attente même de ces biens. Si donc il étoit vrai que le plus grand bien, offert à l'esprit, déterminât en même-temps la volonté, un bien aussi excellent que celui qu'on attend après cette vie, nous étant une fois proposé, ne pourroit que s'emparer entiérement de la volonté & l'attacher fortement à la recherche de ce bien infiniment excellent, sans lui permettre jamais de s'en éloigner. Car comme la volonté gouverne & dirige les pensées aussi bien que les autres actions, elle fixeroit l'esprit à la contemplation de ce bien, s'il étoit vrai qu'elle fut nécessairement déterminée vers ce que l'esprit considère & envisage comme le plus grand bien.

Tel seroit, en ce cas-là, l'état de l'ame, & la pente réguliere de la volonté dans toutes ces déterminations. Mais c'est ce qui ne paroît pas fort clairement par l'expérience; puisqu'au contraire nous négligeons souvent ce bien, qui de notre propre aveu, est infiniment au-dessus de tous les autres biens, pour satisfaire des desirs inquiets qui nous portent successivement à de pures bagatelles. Mais quoique ce souverain bien que nous

reconnoiſſons d'une durée éternelle & d'une excellence indicible, & dont même notre eſprit a quelquefois été touché, ne fixe pas pour toujours notre volonté, nous voyons pourtant qu'une grande & violente inquiétude s'étant une fois emparée de la volonté ne lui donne aucun repit; ce qui peut nous convaincre que c'eſt ce ſentiment là qui détermine la volonté. Ainſi quelque véhémente douleur du corps, l'indomptable paſſion d'un homme fortement amoureux, ou un impatient deſir de vengeance arrêtent & fixent entiérement la volonté; & la volonté ainſi déterminée ne permet jamais à l'entendement de perdre ſon objet de vue; mais toutes les penſées de l'eſprit & toutes les puiſſances du corps ſont portées ſans interruption de ce côté-là par la détermination de la volonté, que cette violente inquiétude met en action pendant tout le tems qu'elle dure. D'où il paroît évidemment, ce me ſemble, que la volonté, ou la puiſſance que nous avons de nous porter à une certaine action préférablement à toute autre, eſt déterminée en nous par ce que j'appelle inquiétude; ſur quoi je ſouhaite que chacun examine en ſoi-même ſi cela n'eſt point ainſi.

§. 39. Juſqu'ici je me ſuis particuliérement attaché à conſidérer l'inquiétude qui naît du deſir, comme ce qui détermine la volonté; parce que c'en eſt le principal & le plus ſenſible reſſort. En effet, il arrive rarement que la volonté nous pouſſe à quelque action, ou qu'aucune action volontaire ſoit produite en nous, ſans que quelque deſir l'accompagne; & c'eſt là, je penſe, la raiſon pourquoi la volonté & le deſir ſont ſi ſouvent confondus enſemble. Cependant il ne faut pas regarder l'inquiétude qui fait partie, ou qui eſt du moins une ſuite de la plupart des autres paſſions, comme entiérement exclue dans ce cas. Car la haine, la crainte, la colere, l'envie, la honte, &c. ont chacune leurs inquiétudes, & par-là opérent ſur la volonté. Je doute que dans la vie & dans la pratique, aucune de ces paſſions exiſte toute ſeule dans une entiere ſimplicité, ſans être mêlée avec d'autres, quoique dans le diſcours & dans nos réflexions nous ne nommions & ne conſidérions que celle qui agit avec plus de force, & qui éclate le plus par rapport à l'état préſent de l'ame. Je crois même qu'on auroit de la peine à trouver quelque paſſion qui ne ſoit accompagnée de deſir. Du reſte, je ſuis aſſuré que par tout où il y a de l'inquiétude, il y a du deſir; car nous deſirons inceſſamment le bonheur; & autant que nous ſentons d'inquiétude, il eſt certain que c'eſt autant de bonheur qui nous manque, ſelon notre propre opinion, dans quelque état ou condition que nous ſoyons d'ailleurs. Et comme notre éternité ne dépend pas du moment préſent où nous exiſtons, nous portons notre vue au-delà du tems préſent, quels que ſoient les plaiſirs dont nous jouiſſons actuellement; & le deſir accompagnant ces regards anticipés ſur l'avenir, entraîne toujours la volonté à ſa ſuite. De ſorte qu'au milieu même de la joie, ce qui ſoutient l'action d'où dépend le plaiſir préſent, c'eſt le deſir de continuer ce plaiſir, & la crainte d'en être privé: & toutes les fois qu'une plus grande inquiétude que celle-là, vient à s'emparer de l'eſprit, elle détermine auſſi-tôt la volonté à quelque nouvelle action; & le plaiſir préſent eſt négligé.

§. 40. Mais comme dans ce monde nous ſommes aſſiégés de diverſes inquiétudes & diſtraits par différens deſirs, ce qui ſe préſente naturellement à rechercher après cela, c'eſt laquelle de ces inquiétudes eſt la premiere à déterminer la volonté à l'action ſuivante? A quoi l'on peut répondre, qu'ordinairement c'eſt la plus preſſante de toutes celles dont on croit être alors en état de pouvoir ſe délivrer. Car la volonté étant cette puiſſance que nous avons de diriger nos facultés opératives à quelque action pour une certaine fin, elle ne peut être mue vers une choſe dans le temps même que nous jugeons ne pouvoir abſolument point l'obtenir. Autrement, ce ſeroit ſuppoſer qu'un être intelligent agiroit de deſſein formé pour une certaine fin dans la ſeule vue de perdre ſa peine; car agir pour ce qu'on juge ne pouvoir nullement obtenir, n'emporte préciſément autre choſe. C'eſt pour cela auſſi que de fort grandes inquiétudes n'excitent pas la volonté, quand on les juge incurables. On ne fait en ce cas-là aucun effort pour s'en délivrer. Mais celles-là exceptées, l'inquiétude la plus conſidérable & la plus preſſante que nous ſentons actuellement, eſt ce qui d'ordinaire détermine ſucceſſivement la volonté, dans cette ſuite d'actions volontaires dont notre vie eſt compoſée. La plus grande inquiétude actuellement préſente, c'eſt ce qui nous pouſſe à agir, c'eſt l'aiguillon qu'on ſent conſtamment, & qui pour l'ordinaire détermine la volonté au choix de l'action immédiatement ſuivante. Car nous devons toujours avoir ceci devant les yeux: que le propre & le ſeul objet de la volonté c'eſt quelqu'une de nos actions, & rien autre choſe. Et en effet par notre volition nous ne produiſons autre choſe que quelque action qui eſt en notre puiſſance. C'eſt à quoi notre volonté ſe termine, ſans aller plus loin.

§. 41. Si l'on demande, outre cela, ce que c'eſt qui excite le deſir: je réponds que c'eſt le bonheur, & rien autre choſe. Le bonheur & la miſere ſont des noms de deux extrémités dont les dernieres bornes nous ſont inconnues: c'eſt ce que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, & que le cœur de l'homme n'a jamais compris. Mais il ſe fait en nous de vives impreſſions de l'un & de l'autre, par différentes eſpeces de ſatisfaction & de joie, de tourment & de chagrin, que je comprendrai, pour abréger, ſous le nom de plaiſir & de douleur, qui conviennent l'un & l'autre à l'eſprit auſſi bien qu'au corps, ou qui, pour parler exactement, n'appartiennent

qu'à l'esprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'esprit à l'occasion de certaines pensées, & tantôt dans le corps à l'occasion de certaines modifications du mouvement.

§. 42. Ainsi, le bonheur, pris dans toute son étendue, est le plus grand plaisir dont nous soyons capables, comme la misère, considérée dans la même étendue, est la plus grande douleur que nous puissions ressentir; & le plus bas degré de ce qu'on peut appeller bonheur, c'est cet état, où délivré de toute douleur on jouit d'une telle mesure de plaisir présent, qu'on ne sauroit être content avec moins. Or, parce que c'est l'impression de certains objets sur nos esprits ou sur nos corps qui produit en nous le plaisir ou la douleur, en différens degrés; nous appellons *bien*, tout ce qui est propre à produire en nous du plaisir; &, au contraire, nous appellons *mal* ce qui est propre à produire en nous de la douleur: & nous ne les nommons ainsi qu'à cause de l'aptitude que ces choses ont à nous causer du plaisir ou de la douleur, en quoi consiste notre bonheur & notre misère. Du reste, quoique ce qui est propre à produire quelque degré de plaisir soit bon en lui-même, & que ce qui est propre à produire quelque degré de douleur soit mauvais; cependant il arrive souvent que nous ne le nommons pas ainsi, lorsque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces maux se trouvent en concurence avec un plus grand bien ou un plus grand mal; car alors on donne avec raison la préférence à ce qui a plus de degrés de bien ou moins de degrés de mal. De sorte qu'à juger exactement de ce que nous appellons *bien* & *mal*, on trouvera qu'il consiste pour la plupart en idées de comparaison; car la cause de chaque diminution de douleur, aussi bien que de chaque augmentation de plaisir, participe de la nature du bien, & au contraire, on regarde comme mal la cause de chaque augmentation de douleur, & de chaque diminution de plaisir.

§. 43. Quoique ce soit-là ce qu'on nomme *bien* & *mal*, & que tout bien soit le propre objet du desir en général, cependant tout bien, celui-là même qu'on voit & qu'on reconnoît être tel, n'émeut pas nécessairement le desir de chaque homme en particulier: mais seulement chacun desire tout autant de ce bien, qu'il regarde comme faisant une partie nécessaire de son bonheur. Tous les autres biens, quelque grands qu'ils soient, réellement ou en apparence, n'excitent point les desirs d'un homme qui dans la disposition présente de son esprit ne les considere pas comme faisant partie du bonheur dont il peut se contenter. Le bonheur considéré dans cette vue, est le but auquel chaque homme vise constamment & sans aucune interruption; & tout ce qui en fait partie, est l'objet de ses desirs. Mais en mêmetems il peut regarder d'un œil indifférent d'autres choses qu'il reconnoît bonnes en elles-mêmes. Il peut, dis-je, ne les point desirer, les négliger, & rester satisfait, sans en avoir la jouissance. Il n'y a personne, je pense, qui soit assez destitué de sens pour nier qu'il n'y ait du plaisir dans la connoissance de la vérité; & quant aux plaisirs des sens, ils ont trop de sectateurs pour qu'on puisse mettre en question si les hommes les aiment ou non. Cela étant, supposons qu'un homme mette son contentement dans la jouissance des plaisirs sensuels, & un autre dans les charmes de la science; quoique l'un des deux ne puisse nier qu'il n'y ait du plaisir dans ce que l'autre recherche; cependant comme nul des deux ne fait consister une partie de son bonheur dans ce qui plaît à l'autre, l'un ne desire point ce que l'autre aime passionnément, mais chacun est content sans jouir de ce que l'autre posséde; & par conséquent, sa volonté n'est point déterminée à le rechercher. Cependant, si l'homme d'étude vient à être pressé de la faim & de la soif, quoique sa volonté n'ait jamais été déterminée à rechercher la bonne chere, les sausses piquantes ou les vins délicieux, par le goût agréable qu'il y ait trouvé, il est d'abord déterminé à manger & à boire, par l'inquiétude que lui causent la faim & la soif; & il se repaît, quoique peut-être avec beaucoup d'indifférence, du premier mets propre à le nourrir, qu'il rencontre. L'Epicurien, d'un autre côté, se donne tout entier à l'étude, lorsque la honte de passer pour ignorant, ou le desir de se faire estimer de sa maîtresse, peuvent lui faire regarder avec inquiétude le défaut de connoissance. Ainsi avec quelque ardeur & quelque persévérance que les hommes courent après le bonheur, ils peuvent avoir une idée claire d'un bien excellent en soi-même & qu'il reconnoissent pour tel, sans s'y intéresser, ou y être aucunement sensibles; ils croient pouvoir être heureux sans lui. Il n'en est pas de même de la douleur. Elle intéresse tous les hommes, car ils ne sauroient sentir aucune inquiétude sans en être émus. Il s'ensuit de-là que le manque de tout ce qu'ils jugent nécessaire à leur bonheur, les rendant inquiets, un bien ne paroît pas plutôt faire partie de leur bonheur, qu'il commencent à le desirer.

§. 44. Je crois donc que chacun peut observer en soi-même & dans les autres, que le plus grand bien visible n'excite pas toujours les desirs des hommes à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir & qu'on y reconnoît, quoique la moindre petite incommodité nous touche, & nous dispose actuellement à tâcher de nous en délivrer. La raison de cela se déduit évidemment de la nature même de notre bonheur & de notre misère. Toute douleur actuelle, quelle qu'elle soit, fait partie de notre misère présente; mais tout bien absent n'est pas considéré comme faisant en tout tems une partie nécessaire de notre présent bonheur; ni son absence non plus comme faisant une partie de notre misère. Si cela étoit, nous

nous serions constamment & infiniment misérables, parce qu'il y a une infinité de degrés de bonheur dont nous ne jouissons point. C'est pourquoi toute inquiétude étant écartée, une portion médiocre de bien suffit pour donner aux hommes une satisfaction présente ; de sorte que peu de degré de plaisirs ordinaires qui se succédent les uns aux autres, composent une félicité qui peut fort bien les satisfaire. Sans cela, il ne pourroit point y avoir de lieu à ces actions indifférentes & visiblement frivoles, auxquelles notre volonté se trouve souvent déterminée jusqu'à y consumer volontairement une bonne partie de notre vie. Ce relâchement, dis je, ne sauroit s'accorder en aucune manière avec une constante détermination de la volonté ou du desir vers le plus grand bien apparent. C'est de quoi il est aisé de se convaincre ; & il y a fort peu de gens, à mon avis, qui aient besoin d'aller bien loin de chez eux pour en être persuadés. En effet, il n'y a pas beaucoup de personnes ici-bas, dont le bonheur parvienne à un tel point de perfection qu'il leur fournisse une suite constante de plaisirs médiocres sans aucun mélange d'inquiétude ; & cependant, ils seroient bien aises de demeurer toujours dans ce monde, quoiqu'ils ne puissent nier qu'il est possible qu'il y aura, après cette vie, un état éternellement heureux & infiniment plus excellent que tous les biens dont on peut jouir sur la terre Ils ne sauroient même s'empêcher de voir que cet état est plus possible que l'acquisition & la conservation de cette petite portion d'honneurs, de richesses ou de plaisirs, après quoi ils soupirent, & qui leur fait négliger cette éternelle félicité. Mais quoiqu'ils voient distinctement cette différence, & qu'ils soient persuadés de la possibilité d'un bonheur parfait, certain, & dans un état à venir, & convaincus évidemment qu'ils ne peuvent s'en assurer ici-bas la possession, tandis qu'ils bornent leur félicité à quelque petit plaisir, ou à ce qui regarde uniquement cette vie, & qu'ils excluent les délices du Paradis du rang des choses qui doivent faire une partie nécessaire de leur bonheur ; cependant leurs desirs ne sont point émus par ce plus grand bien apparent, ni leurs volontés déterminées à aucune action ou à aucun effort qui tende à le leur faire obtenir.

§. 45. Les nécessités ordinaires de la vie en remplissent une grande partie par les inquiétudes de la faim, de la soif, du chaud, du froid, de la lassitude causée par le travail, de l'envie de dormir, &c., lesquelles reviennent constamment à certains tems. Que si, outre les maux d'accident, nous joignons à cela les inquiétudes chimériques, (comme la démangeaison d'acquérir des honneurs, du crédit, ou des richesses, &c.) que la mode, l'exemple ou l'éducation nous rendent habituelles, & mille autres desirs irréguliers qui nous sont devenus naturels par la coutume, nous trouverons qu'il n'y a qu'une très-petite portion de notre vie qui soit assez exempte de ces sortes d'inquiétudes, pour nous laisser en liberté d'être attirés par un bien absent plus éloigné. Nous sommes rarement dans une entière quiétude, & assez dégagés de la sollicitation des desirs naturels ou artificiels ; de sorte que les inquiétudes qui se succèdent constamment en nous, & qui émanent de ce fonds que nos besoins naturels ou nos habitudes ont si fort grossi, se saisissant par-tout de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particulière de la volonté, qu'une autre inquiétude est prête à nous mettre en œuvre, si j'ose m'exprimer ainsi. Car, comme c'est en éloignant les maux que nous sentons, & dont nous sommes actuellement tourmentés, que nous nous délivrons de la misère; & que c'est-là par conséquent la première chose qu'il faut faire pour parvenir au bonheur ; il arrive de-là qu'un bien absent, auquel nous pensons, que nous reconnoissons pour un vrai bien, & qui nous paroît tel actuellement, mais dont l'absence ne fait pas partie de notre misère, s'éloigne insensiblement de notre esprit pour faire place au soin d'écarter les inquiétudes actuelles que nous sentons, jusqu'à ce que, venant à contempler de nouveau ce bien comme il le mérite, cette contemplation l'ait, pour ainsi dire, approché plus près de notre esprit, nous en ait donné quelque goût, & nous ait inspiré quelque desir, qui, commençant dès-lors à faire partie de notre présente inquiétude, se trouve comme de niveau avec nos autres desirs ; & à son tour détermine effectivement notre volonté, à proportion de sa véhémence, & de l'impression qu'il fait sur nous.

§. 46. Ainsi, en considérant & examinant, comme il faut, quelque bien que ce soit, qui nous est proposé, il est en notre *puissance* d'exciter nos desirs d'une manière proportionnée à l'excellence de ce bien, qui par-là peut, en tems & lieu, opérer sur notre volonté, & devenir actuellement l'objet de nos recherches. Car un bien, pour grand qu'on le reconnoisse, n'affecte point notre volonté, qu'il n'ait excité dans notre esprit des desirs qui font que nous ne pouvons plus en être privés sans inquiétude. Avant cela, nous ne sommes point dans la sphère de son activité, notre volonté n'étant soumise qu'à la détermination des inquiétudes qui se trouvent actuellement en nous, & qui, tant qu'elles y subsistent, ne cessent de nous presser, & de fournir à la volonté le sujet de sa prochaine détermination, l'incertitude (lorsqu'il s'en trouve dans l'esprit) se réduisant uniquement à savoir quel desir doit être le premier satisfait, quelle inquiétude doit être la première éloignée. De-là vient qu'aussi long-tems qu'il reste dans l'esprit quelqu'inquiétude, quelque desir particulier, il n'y a aucun bien, considéré simplement comme tel, qui ait lieu d'affecter la volonté, ou de la déter-

miner en aucune manière, parce que, comme nous avons déjà dit, le premier pas que nous faisons vers le bonheur tendant à nous délivrer entiérement de la misère, & d'en éloigner tout sentiment, la volonté n'a pas le loisir de viser à autre chose, jusqu'à ce que chaque inquiétude, que nous sentons, soit parfaitement dissipée : &, vu la multitude de besoins & de desirs, dont nous sommes comme assiégés dans l'état d'imperfection où nous vivons, il n'y a pas apparence que dans ce monde nous nous trouvions jamais entièrement libres à cet égard.

§. 47. Comme donc il se rencontre en nous un grand nombre d'inquiétudes qui nous pressent sans cesse, & qui sont toujours en état de déterminer la volonté, il est naturel, comme j'ai déjà dit, que celle qui est la plus considérable & la plus vehémente, détermine la volonté à l'action prochaine. C'est-là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours; car l'ame ayant le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelqu'un de ses desirs, comme il paroît évidemment par l'expérience, elle est, par conséquent, en liberté de les considérer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les observer de tous côtés. & de les comparer les uns avec les autres. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme; & c'est du mauvais usage qu'il en fait que procède toute cette diversité d'égaremens, d'erreurs, & de fautes où nous nous précipitons dans la conduite de notre vie & dans la recherche que nous faisons du bonheur, lorsque nous déterminons trop promptement notre volonté, & que nous nous engageons trop tôt à agir, avant que d'avoir bien examiné quel parti nous devons prendre. Pour prévenir cet inconvenient, nous avons la *puissance* de suspendre l'exécution de tel ou tel desir, comme chacun le peut éprouver tous les jours en soi-même. C'est-là, ce me semble, la source de toute liberté; & c'est en quoi consiste, si je ne me trompe, ce que nous nommons, quoiqu'improprement, à mon avis, *libre arbitre*; car, en suspendant ainsi nos desirs avant que la volonté soit déterminée à agir, & que l'action, qui suit cette détermination soit faite, nous avons, durant tout ce tems-là, la commodité d'examiner, de considérer, & de juger quel bien ou quel mal il y a dans ce que nous allons faire; & lorsque nous avons jugé après un légitime examen, nous avons fait tout ce que nous pouvons ou devons faire en vue de notre bonheur : après quoi, ce n'est plus notre faute de desirer, de vouloir, & d'agir conformément au dernier résultat d'un sincère examen : c'est plutôt une perfection de notre nature.

§. 48. Bien loin que ce soit-là ce qui restraint ou abrège la liberté, c'est ce qui en fait l'utilité & la perfection. C'est-là, dis-je, la fin & le véritable usage de la liberté, au-lieu d'en être la diminution : & plus nous sommes éloignés de nous déterminer de cette manière, plus nous sommes près de la misère & de l'esclavage. En effet, supposez dans l'esprit une parfaite & absolue indifférence qui ne puisse être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien & du mal, dont il croit que son choix doit être suivi : une telle indifférence seroit si éloignée d'être une belle & avantageuse qualité dans une nature intelligente, que ce seroit un état aussi imparfait que celui où se trouveroit cette même nature, si elle n'avoit pas l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, jusqu'à ce qu'elle fût déterminée par sa volonté. Un homme est en liberté de porter sa main sur sa tête, ou de la laisser en repos, il est parfaitement indifférent à l'égard de l'une & de l'autre de ces choses; & ce seroit une imperfection en lui, si ce pouvoir lui manquoit, s'il étoit privé de cette indifférence. Mais sa condition seroit aussi imparfaite, s'il avoit la même indifférence, soit qu'il voulût lever sa main, ou la laisser en repos, lorsqu'il voudroit défendre sa tête ou ses yeux d'un coup dont il se verroit prêt d'être frappé. C'est donc une aussi grande perfection, que le desir ou la *puissance* de préférer une chose à l'autre soit déterminé par le bien, qu'il est avantageux que la *puissance* d'agir soit déterminée par la volonté : & plus cette détermination est fondée sur de bonnes raisons, plus cette perfection est grande. Bien plus : si nous étions déterminés par autre chose, que par le dernier résultat de notre esprit, en vertu du jugement que nous avons fait du bien ou du mal attaché à une certaine action, nous ne serions point libres. Comme le vrai but de notre liberté est que nous puissions obtenir le bien que nous choisissons, chaque homme est par cela même dans la nécessité, en vertu de sa propre constitution, & en qualité d'être intelligent, de se déterminer à vouloir ce que ses propres pensées & son jugement lui représentent pour lors comme la meilleure chose qu'il puisse faire : sans quoi il seroit soumis à la détermination de quelqu'autre que de lui-même, & par conséquent privé de liberté. Et nier que la volonté d'un homme suive son jugement dans chaque détermination particulière, c'est dire qu'un homme veut & agit pour une fin qu'il ne voudroit pas obtenir, dans le tems même qu'il veut cette fin, & qu'il agit dans le dessein de l'obtenir; car, si dans ce tems-là il la préfère en lui-même à toute autre chose, il est visible qu'il la juge alors la meilleure, & qu'il voudroit l'obtenir préférablement à toute autre, à moins qu'il ne puisse l'obtenir & ne pas l'obtenir, la vouloir & ne pas la vouloir en même tems : contradiction trop manifeste pour pouvoir être admise.

§. 49. Si nous jettons les yeux sur ces êtres supérieurs qui sont au-dessus de nous, & qui jouissent d'une parfaite félicité, nous aurons sujet

de croire qu'ils font plus fortement déterminés au choix du bien, que nous; & cependant nous n'avons pas raifon de nous figurer qu'ils foient moins heureux ou moins libres que nous. Et s'il convenoit à de pauvres créatures bornées, comme nous fommes, de juger de ce que pourroit faire une fageffe & une bonté infinies, je crois que nous pourrions dire que Dieu lui-même ne fauroit choifir ce qui n'eft pas bon, & que la liberté de cet être tout-puiffant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui eft le meilleur.

§. 50. Mais, pour faire connoître exactement en quoi confifte l'erreur où l'on tombe fur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voulût être imbécille, par la raifon qu'un imbécile eft moins déterminé par de fages réflexions, qu'un homme de bon fens? Donner le nom de *liberté* au pouvoir de faire le fou, & de fe rendre le jouet de la honte & de la misère, n'eft-ce pas ravaler un fi beau nom? Si la liberté confifte à fecouer le joug de la raifon, & à n'être point foumis à la néceffité d'examiner & de juger par où nous fommes empêchés de choifir ou de faire ce qui eft le pire; fi c'eft-là, dis-je, la véritable liberté, les fous & les infenfés feront les feuls libres. Mais je ne crois pas que, pour l'amour d'une telle liberté, perfonne voulût être fou, hormis ceux qui le font déjà. Perfonne, je penfe, ne regarde le defir conftant d'être heureux, & la néceffité, qui nous eft impofée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de fa liberté, ou du moins comme une diminution dont il s'avife de fe plaindre. Dieu lui-même eft foumis à la néceffité d'être heureux: & plus un être intelligent eft dans une telle néceffité, plus il approche d'une perfection & d'une félicité infinie. Afin que, dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons, nous puiffions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable bonheur, foibles comme nous fommes, & d'un efprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de fufpendre chaque defir particulier qui s'excite en nous, & d'empêcher qu'il ne détermine la volonté, & ne nous porte à agir. Ainfi, fufpendre un defir particulier, c'eft comme s'arrêter où l'on n'eft pas bien affuré du chemin. Examiner, c'eft confulter un guide; & déterminer fa volonté après un folide examen, c'eft fuivre la direction de ce guide: & celui qui a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir felon qu'il eft dirigé par une telle détermination, eft un agent libre; & cette détermination ne diminue en aucune manière ce pouvoir, en quoi confifte la liberté. Un prifonnier, dont les chaînes viennent à fe détacher, & à qui les portes de la prifon font ouvertes, eft parfaitement en liberté, parce qu'il peut s'en aller ou demeurer felon qu'il le trouve à propos, quoiqu'il puiffe être déterminé à demeurer, par l'obfcurité de la nuit, ou par le mauvais tems, ou faute d'autre logis où il pût fe retirer. Il ne ceffe point d'être libre, quoique le defir de quelque commodité, qu'il peut avoir en prifon, l'engage à y refter, & détermine abfolument fon choix de ce côté-là.

§. 51. Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent confifte à s'appliquer foigneufement & conftamment à la recherche du véritable & folide bonheur, de même le foin que nous devons avoir, de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'eft qu'imaginaire, eft le fondement néceffaire de notre liberté. Plus nous fommes liés à la recherche invariable du bonheur en général, qui eft notre plus grand bien, & qui, comme tel, ne ceffe jamais d'être l'objet de nos defirs, plus notre volonté fe trouve dégagée de la néceffité d'être déterminée à aucune action particulière, & de complaire au defir qui nous porte vers quelque bien particulier qui nous paroît alors le plus important, jufqu'à ce que nous ayons examiné, avec toute l'application néceffaire, fi effectivement ce bien particulier fe rapporte ou s'oppofe à notre véritable bonheur. Et ainfi, jufqu'à ce que par cette recherche nous foyons autant inftruits que l'importance de la matière & la nature de la chofe l'exigent, nous fommes obligés de fufpendre la fatisfaction de nos defirs dans chaque cas particulier, & cela, par la néceffité qui nous eft impofée de préférer & de rechercher le véritable bonheur comme notre plus grand bien.

§. 52. C'eft ici le pivot fur lequel roule toute la liberté des êtres intelligens dans les continuels efforts qu'ils emploient pour arriver à la véritable félicité, & dans la vigoureufe & conftante recherche qu'ils en font; je veux dire fur ce qu'ils peuvent fufpendre cette recherche, dans les cas particuliers, jufqu'à ce qu'ils aient regardé devant eux, & reconnu fi la chofe, qui leur eft alors propofée, ou dont ils defirent la jouiffance, peut les conduire à leur principal but, & faire une partie réelle de ce qui conftitue leur plus grand bien; car l'inclination qu'ils ont naturellement pour le bonheur, leur eft une obligation & un motif de prendre foin de ne pas méconnoître ou manquer ce bonheur, & par-là les engage néceffairement à fe conduire, dans la direction de leurs actions particulières, avec beaucoup de retenue, de prudence & de circonfpection. La même néceffité, qui détermine à la recherche du vrai bonheur, emporte auffi une obligation indifpenfable de fufpendre, d'examiner, & de confidérer avec circonfpection chaque defir qui s'élève fucceffivement en nous, pour voir fi l'accompliffement n'en eft pas contraire à notre véritable bonheur, de forte qu'il nous en éloigne au-lieu de nous y conduire: c'eft-là, ce me femble, le grand privilège des êtres finis doués d'intelligence; & je fouhaiterois fort qu'on prît la peine d'examiner avec foin, fi le grand mobile & l'ufage le plus important de toute la liberté

que les hommes ont, qu'ils sont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelqu'avantage, de celle d'où dépend la conduite de leurs actions, ne consiste point en ce qu'ils peuvent suspendre leurs desirs, & les empêcher de déterminer leur volonté à quelqu'action particulière, jusqu'à ce qu'ils en aient duement & sincérement examiné le bien & le mal, autant que l'importance de la chose le requiert; c'est ce que nous sommes capables de faire, &, quand nous l'avons fait, nous avons fait notre devoir, & tout ce qui est en notre *puissance*, &, dans le fond, tout ce qui est nécessaire; car, puisqu'on suppose que c'est la connoissance qui règle le choix de la volonté, tout ce que nous pouvons faire ici se réduit à tenir nos volontés indéterminées, jusqu'à ce que nous ayons examiné le bien & le mal de ce que nous desirons. Ce qui suit après cela vient par une suite de conséquences enchaînées l'une à l'autre, qui dépendent toutes de la dernière détermination du jugement, laquelle est en notre pouvoir, soit qu'elle soit formée sur un examen fait à la hâte & d'une manière précipitée, ou mûrement & avec toutes les précautions requises, l'expérience nous faisant voir que dans la plupart des cas nous sommes capables de suspendre l'accomplissement présent de quelque desir que ce soit.

§. 53. Mais si quelque trouble excessif vient à s'emparer entièrement de notre ame, ce qui arrive quelquefois, comme lorsque la douleur d'une cruelle torture, un mouvement impétueux d'amour, de colère ou de quelqu'autre violente passion, nous entraîne avec rapidité, & ne nous donne pas la liberté de penser, en sorte que nous ne sommes pas assez maîtres de nous-mêmes, pour considérer & examiner les choses à fond & sans préjugé; dans ce cas-là, Dieu, qui connoît notre fragilité, qui compatit à notre foiblesse, qui n'exige rien de nous au-delà de ce que nous pouvons faire, & qui voit ce qui étoit & n'étoit pas en notre pouvoir, nous jugera comme un père tendre & plein de compassion. Mais, comme la juste direction de notre conduite, par rapport au véritable bonheur, dépend du soin que nous prenons de ne pas satisfaire trop promptement nos desirs, de modérer & de réprimer nos passions, en sorte que notre entendement puisse avoir la liberté d'examiner, & la raison, celle de juger sans aucune prévention; ce soin-là devroit faire notre principale étude. C'est en cette rencontre que nous devrions tâcher de faire prendre à notre esprit le goût du bien ou du mal réel & effectif qui se trouve dans les choses; & ne pas permettre qu'un bien excellent & considérable, que nous reconnoissons ou supposons pouvoir être obtenu, nous échappe de l'esprit, sans y laisser aucun goût, aucun desir de lui-même, jusqu'à ce que, par une juste considération de son véritable prix, nous ayons excité en nous des appétits proportionnés à son excellence, & que nous nous soyons mis dans une telle disposition à son égard, que sa privation nous rende inquiets, ou bien la crainte de le perdre, lorsque nous le possédons. Il est aisé à chacun en particulier d'éprouver jusqu'où cela est en son pouvoir, en formant en lui-même les résolutions qu'il est capable d'accomplir. Et que personne ne dise ici qu'il ne sauroit maîtriser ses passions, ni empêcher qu'elles ne se déchaînent & ne le forcent d'agir; car, ce qu'il peut faire devant un prince ou un grand seigneur, il peut le faire s'il veut, lorsqu'il est seul, ou en la présence de Dieu.

§. 54. Par ce que nous venons de dire, il est aisé d'expliquer comment il arrive que, quoique tous les hommes desirent d'être heureux, ils sont pourtant entraînés par leur volonté à des choses si opposées, & quelques-uns, par conséquent, à ce qui est mauvais en soi-même. Sur quoi je dis que tous ces différens choix, que les hommes font dans ce monde, quelqu'opposées qu'ils soient, ne prouvent point que les hommes ne visent pas tous à la recherche du bien; mais seulement que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux. Cette variété de recherches montre que chacun ne place pas le bonheur dans la jouissance de la même chose, ou qu'il ne choisit pas le même chemin pour y parvenir. Si les intérêts de l'homme ne s'étendoient point au-delà de cette vie, la raison pourquoi les uns s'appliqueroient à l'étude, & les autres à la chasse, pourquoi ceux-ci se plongeroient dans le luxe & dans la débauche, & pourquoi ceux-là, préférant la tempérance à la volupté, se feroient un plaisir d'amasser des richesses; la raison, dis-je, de cette diversité d'inclinations ne procéderoit pas de ce que chacun d'eux n'auroit pas en vue son propre bonheur, mais seulement de ce qu'ils placeroient leur bonheur dans des choses différentes. C'est pourquoi cette réponse qu'un médecin fit un jour à un homme qui avoit mal aux yeux, étoit fort raisonnable : « si vous prenez plus de plaisir au goût du vin qu'à l'usage de la vue, le vin vous est fort bon; mais, si le plaisir de voir vous paroît plus grand que celui de boire, le vin vous est fort mauvais ».

§. 55. L'ame a différens goûts, aussi-bien que le palais; &, si vous prétendiez faire aimer à tous les hommes la gloire ou les richesses, auxquelles pourtant certaines personnes attachent entièrement leur bonheur, vous y travailleriez aussi inutilement que si vous vouliez satisfaire le goût de tous les hommes en leur donnant du fromage ou des huîtres, qui sont des mets fort exquis pour certaines gens, mais extrêmement dégoûtans pour d'autres, de sorte que bien des personnes préféreroient avec raison les incommodités de la faim la plus piquante à ces mets que

d'autres mangent avec tant de plaisir. C'étoit-là, je crois, la raison pour quoi les anciens philosophes cherchoient inutilement si le souverain bien consistoit dans les richesses, ou dans les voluptés du corps, ou dans la vertu, ou dans la contemplation. Ils auroient pu disputer avec autant de raison, s'il falloit chercher le goût le plus délicieux dans les pommes, les prunes ou les abricots, & se partager sur cela en différentes sectes: car, comme les goûts agréables ne dépendent pas des choses mêmes, mais de la convenance qu'ils ont avec tel ou tel palais, en quoi il y a une grande diversité: de même, le plus grand bonheur consiste dans la jouissance des choses qui produisent le plus grand plaisir, & dans l'absence de celles qui causent quelque trouble & quelque douleur: choses qui sont fort différentes par rapport à différentes personnes. Si donc les hommes n'avoient d'espérance, & ne pouvoient goûter de plaisir que dans cette vie, ce ne seroit point une chose étrange ni déraisonnable qu'ils fissent consister leur félicité à éviter toutes les choses qui leur causent ici-bas quelqu'incommodité, & à rechercher tout ce qui leur donne du plaisir; & l'on ne devroit point être surpris de voir sur tout cela une grande variété d'inclination. Car, s'il n'y a rien à espérer au-delà du tombeau, la conséquence est, sans doute, fort juste, mangeons & buvons, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, car demain nous mourrons. Et cela peut servir, ce me semble, à nous faire voir la raison pourquoi, bien que tous les hommes desirent d'être heureux, ils ne sont pourtant pas émus par le même objet. Les hommes pourroient choisir différentes choses, & cependant faire tous un bon choix, supposé que, semblables à une troupe de chetifs insectes, quelques-uns, comme les abeilles, aimassent les fleurs & le doux suc qu'elles en recueillent, & d'autres, comme les escarbots, se plussent à quelqu'autre chose; & qu'après avoir passé une certaine saison ils cessassent d'être, pour ne plus exister.

§. 56. Ces choses duement considérées nous donneront, à mon avis, une claire connoissance de l'état de la liberté de l'homme. Il est visible que la liberté consiste dans la *puissance* de faire ou de ne pas faire, de faire ou de s'empêcher de faire, selon ce que nous voulons. C'est ce qu'on ne sauroit nier. Mais, comme cela semble ne comprendre que les actions qu'un homme fait en conséquence de sa volition, on demande encore si l'homme est en liberté de vouloir ou non. A quoi l'on a déjà répondu que, dans la plupart des cas, un homme n'est pas en liberté de ne pas vouloir; qu'il est obligé de produire un acte de sa volonté, d'où s'ensuit l'existence ou la non-existence de l'action proposée. Il y a pourtant un cas où l'homme est en liberté par rapport à l'action de vouloir; c'est, lorsqu'il s'agit de choisir un bien éloigné, comme une fin à obtenir. Dans cette occasion un homme peut suspendre l'acte de son choix: il peut empêcher que cet acte ne soit déterminé pour ou contre la chose proposée, jusqu'à ce qu'il ait examiné si la chose est, de sa nature & dans ses conséquences, véritablement propre à le rendre heureux ou non; car, lorsqu'il l'a une fois choisie, & que par-là elle est venue à faire partie de son bonheur, elle excite un desir en lui: & ce desir lui cause, à proportion de sa violence, une inquiétude qui détermine sa volonté, & lui fait entreprendre la poursuite de son choix dans toutes les occasions qui s'en présentent. Et ici nous pouvons voir comment il arrive qu'un homme peut se rendre justement digne de punition, quoiqu'il soit indubitable que, dans toutes les actions particulières qu'il veut, il veut nécessairement ce qu'il juge être bon dans le tems qu'il le veut; car, bien que sa volonté soit toujours déterminée à ce que son entendement lui fait juger être bon, cela ne l'excuse pourtant pas: parce que, par un choix précipité qu'il a fait lui-même, il s'est imposé de fausses mesures du bien & du mal, qui, toutes fausses & trompeuses qu'elles sont, ont autant d'influence sur toute sa conduite à venir, que si elles étoient justes & véritables. Il a corrompu son palais, & doit être responsable à lui-même de la maladie & de la mort qui s'en ensuit. La loi éternelle & la nature des choses ne doit pas être altérée pour être adaptée à son choix mal réglé. Si l'abus, qu'il a fait de cette liberté qu'il avoit d'examiner ce qui pourroit servir réellement & véritablement à son bonheur, le jette dans l'égarement, quelque mauvaises conséquences qui en découlent, c'est à son propre choix qu'il faut en attribuer la cause. Il avoit le pouvoir de suspendre sa détermination: ce pouvoir lui avoit été donné, afin qu'il pût examiner, prendre soin de sa propre félicité, & voir de ne pas se tromper soi-même: & il ne pouvoit juger qu'il valût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une si haute importance, & qui le touche de si près. Ce que nous avons dit jusqu'ici peut encore nous faire voir la raison pour quoi les hommes se déterminent dans ce monde à différentes choses, & recherchent le bonheur par des chemins opposés. Mais, comme ils ont constamment & sérieusement les mêmes pensées à l'égard du bonheur & de la misère, il reste toujours à examiner d'où vient que les hommes préfèrent souvent le pire à ce qui est meilleur, & choisissent ce qui, de leur propre aveu, les a rendus misérables.

§. 57. Pour rendre raison de tous les chemins différens & opposés que les hommes prennent dans ce monde, quoique tous aspirent également au bonheur, il faut considérer d'où naissent les diverses inquiétudes qui déterminent la volonté au choix de chaque action volontaire.

I. Quelques-unes proviennent de certaines causes qui ne sont pas en notre *puissance*, comme sont fort souvent les douleurs du corps produites par l'indigence, la maladie, ou quelque force extérieure, comme la torture, &c., lesquelles agissant actuellement & d'une manière violente sur l'esprit des hommes, forcent pour l'ordinaire leur volonté, les détournent du chemin de la vertu, les contraignent d'abandonner le parti de la piété & de la religion, & de renoncer à ce qu'ils croyoient auparavant propre à les rendre heureux; & cela, parce que tout homme ne tâche pas, ou n'est pas capable d'exciter en soi-même, par la contemplation d'un bien éloigné & à venir, des desirs de ce bien, qui soient assez puissans pour contrebalancer l'inquiétude que lui causent ces tourmens corporels, & pour conserver sa volonté constamment fixée au choix des actions qui conduisent au bonheur qu'il attend après cette vie. C'est de quoi le monde nous fournit une infinité d'exemples; & l'on peut trouver, dans tous les pays & dans tous les tems, assez de preuves de cette commune observation : « que la nécessité entraîne les hommes à des actions honteuses », *necessitas cogit ad turpia*. C'est pourquoi nous avons grand sujet de prier Dieu qu'il ne nous induise point en tentation.

II. Il y a d'autres inquiétudes qui procèdent des desirs que nous avons d'un bien absent, lesquels desirs sont toujours proportionnés au jugement que nous formons de ce bien absent, de sorte que c'est de-là qu'ils dépendent aussi-bien que du goût que nous en concevons : deux considérations qui nous font tomber en divers égaremens, & toujours par notre propre faute.

§. 58. J'examinerai, en premier lieu, les faux jugemens que les hommes font du bien & du mal à venir, par où leurs desirs sont séduits : car pour ce qui est de la félicité & de la misère présente, lorsque la réflexion ne va pas plus loin, & que toutes conséquences sont entièrement mises à quartier, l'homme ne choisit jamais mal. Il connoît ce qui lui plaît le plus, & il s'y porte actuellement. Or, les choses considérées, entant qu'on en jouit actuellement, sont ce qu'elles semblent être : dans ce cas, le bien apparent & réel n'est qu'une seule & même chose; car la douleur ou le plaisir étant justement aussi considérables qu'on les sent, & pas davantage, le bien ou le mal présent est réellement aussi grand qu'il paroît. Et, par conséquent, si chacune de nos actions étoit renfermée en elle-même, sans traîner aucune conséquence après elle, nous ne pourrions jamais nous méprendre dans le choix que nous ferions du bien; mais infailliblement nous prendrions toujours le meilleur parti. Que dans le même tems la peine, qui suit un honnête travail, se présentât à nous d'un côté, & de l'autre la nécessité de mourir de faim & de froid, personne ne balanceroit à choisir. Si l'on offroit tout-à-la-fois à un homme le moyen de contenter quelque passion présente, & la jouissance actuelle des délices du paradis, il n'auroit garde d'hésiter le moins du monde, ou de se méprendre dans la détermination de son choix.

§. 59. Mais, parce que nos actions volontaires ne produisent pas justement, dans le tems de leur exécution, tout le bonheur & toute la misère qui en dépend : mais qu'elles sont des causes antécédentes du bien & du mal qu'elles entraînent après elles, & attirent sur nous, après même qu'elles ont cessé d'exister : par cette raison nos desirs s'étendent au-delà du plaisir présent, & nous obligent à jetter les yeux sur le bien absent, selon que nous le jugeons nécessaire pour faire ou pour augmenter notre bonheur. C'est cette opinion que nous avons de sa nécessité qui nous attire à lui; &, sans cela, un bien absent ne nous touche point. Car, dans cette petite mesure de capacité que nous éprouvons en nous-mêmes, & à quoi nous sommes tous accoutumés, nous ne jouissons que d'un seul plaisir à-la-fois, qui, tandis qu'il dure, suffit pour nous persuader que nous sommes heureux, si dans ce même tems nous sommes dégagés de toute inquiétude. C'est pourquoi tout bien qui est éloigné, ou même qui nous est actuellement offert, ne nous émeut point, parce que l'indolence & la jouissance actuelle de quelqu'autre bien, suffisant à notre bonheur présent, nous ne nous soucions pas de courir le hasard du changement, par la raison qu'étant contens, nous nous croyons déjà heureux, ce qui suffit; car qui est content, est heureux. Mais, dès que quelque nouvelle inquiétude vient à la traverse, ce bonheur est interrompu, & nous voilà engagés de nouveau à courir après le bonheur.

§. 60. Par conséquent, une des grandes raisons pourquoi les hommes ne sont pas excités à desirer le plus grand bien absent, c'est ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils peuvent être heureux sans en jouir. Car, tandis qu'ils sont préoccupés de cette pensée, les délices d'un état à venir ne les touchent point; ils ne s'en mettent point en peine, & ne les desirent que foiblement. Et la volonté, n'étant point déterminée par ces sortes de desirs, s'abandonne à la recherche des plaisirs plus prochains, uniquement appliquée à se délivrer de l'inquiétude que lui cause alors l'absence de ces plaisirs, ou l'envie de les posséder. Mais que ces choses se présentent à l'homme dans un autre point de vue, qu'il voie que la vertu & la religion sont nécessaires à son bonheur; qu'il jette les yeux sur cet état à venir, qui doit être accompagné de bonheur ou de misère, selon la sage dispensation de Dieu; & qu'il se représente ce juste juge prêt à rendre à chacun selon ses œuvres, en donnant la vie éternelle à ceux qui, par leur persévérance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur & l'immor-

talité, & en répandant, sur l'ame de tout homme qui fait le mal, les effets de son indignation & de sa fureur, l'affliction & l'angoisse : qu'un homme, dis-je, se forme une juste idée de ce différent état de bonheur ou de misère, destiné aux hommes après cette vie, selon qu'ils se seront conduits dans ce monde ; dès-lors les règles du bien ou du mal, qui déterminent son choix, seront tout autres à son égard; car les plaisirs & les peines de ce monde ne peuvent avoir aucune proportion avec le bonheur éternel ou la misère extrême que l'ame doit souffrir après cette vie ; un tel homme ne réglera pas les actions qui sont en sa *puissance*, par rapport aux plaisirs passagers ou à la douleur dont elles sont accompagnées ou suivies ici-bas ; mais selon qu'elles peuvent contribuer à lui assurer la possession de cette parfaite & éternelle félicité qu'il attend après cette vie.

§. 61. Mais, pour rendre plus particulièrement raison de la misère où les hommes se précipitent souvent d'eux-mêmes, quoiqu'ils recherchent tous le bonheur avec une entière sincérité, il faut considérer comment les choses viennent à être représentées à nos desirs sous des apparences trompeuses, ce qui vient du faux jugement que nous portons de ces choses. Et, pour voir jusqu'où cela s'étend, & quelles sont les causes de ces faux jugemens, il faut se ressouvenir que les choses sont jugées bonnes ou mauvaises en deux sens.

Premièrement, ce qui est proprement bon ou mauvais, n'est autre chose que le plaisir ou la douleur : &, en second lieu, comme ce qui est le propre objet de nos desirs, & qui est capable de toucher une créature douée de prévoyance, n'est pas seulement la satisfaction & la douleur présente, mais encore ce qui, par son efficace ou par ses suites, est propre à produire ces sentimens en nous, à une certaine distance de tems, on considère aussi comme bonnes & mauvaises les choses qui sont suivies de plaisir & de douleur.

§. 62. Le faux jugement qui nous séduit, & qui détermine souvent la volonté au plus méchant parti, consiste à faire une mauvaise évaluation sur les diverses comparaisons du bien & du mal considerés dans les choses capables de nous causer du plaisir & de la douleur. Le faux jugement, dont je parle en cet endroit, n'est pas ce qu'un homme peut penser de la détermination d'un autre homme ; mais ce que chacun doit confesser en soi-même être déraisonnable. Car, après avoir posé, pour fondement indubitable, que tout être intelligent cherche réellement le bonheur, qui consiste dans la jouissance du plaisir sans aucun mélange considérable d'inquiétude, il est impossible que personne pût rendre volontairement sa condition malheureuse, ou négliger une chose qui seroit en son pouvoir, & contribueroit à sa propre satisfaction & à l'accomplissement de son bonheur, s'il n'y étoit porté par un faux jugement. Je ne prétends point parler ici de ces sortes de méprises qui sont des suites d'une erreur invincible, & qui méritent à peine le nom de faux jugement : je ne parle que de ce faux jugement qui est tel par la propre confession que chaque homme en doit faire en lui-même.

§. 63. Premièrement donc, pour ce qui est du plaisir & de la douleur que nous sentons actuellement, l'ame ne se méprend jamais dans le jugement qu'elle fait du bien ou du mal réel, comme nous avons déjà dit ; car ce qui est le plus grand plaisir, ou la plus grande douleur, est justement tel qu'il paroît. Mais, quoique la différence & les degrès du plaisir présent & de la douleur présente soient si visibles que l'on ne puisse s'y méprendre, cependant, lorsque nous comparons ce plaisir ou cette douleur avec un plaisir ou une douleur à venir, (& c'est pour l'ordinaire sur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté) nous faisons souvent de faux jugemens, en ce que nous mesurons ces deux sortes de plaisirs & de douleurs par la différente distance où elles se trouvent à notre égard. Comme les objets, qui sont près de nous, passent aisément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaste circonférence, qui sont plus éloignés ; de même à l'égard des biens & des maux, le présent prend ordinairement le dessus ; & dans la comparaison ceux qui sont éloignés, ont toujours du désavantage. Ainsi, la plupart des hommes, semblables à des héritiers prodigues, sont portés à croire qu'un petit bien présent est préférable à de grands biens à venir ; de sorte que, pour la possession présente de peu de chose, ils renoncent à un grand héritage qui ne pourroit leur manquer. Or, que ce soit-là un faux jugement, chacun doit le reconnoître, en quoi que ce soit qu'il fasse consister son plaisir, parce que ce qui est à venir doit certainement devenir présent un jour ; & alors, ayant le même avantage de proximité, il se fera voir dans sa juste grandeur, & mettra en jour la prévention déraisonnable de celui qui a jugé de son prix par des mesures inégales. Si, dans le même moment qu'un homme prend un verre en main, le plaisir qu'il trouve à boire étoit accompagné de cette douleur de tête & de ces maux d'estomac qui ne manquent pas d'arriver à certaines gens, peu d'heures après qu'ils ont trop bu, je ne crois pas que jamais personne voulût à ces conditions goûter du vin du bout des lèvres, quelque plaisir qu'il prît à en boire ; & cependant ce même homme se remplit tous les jours de cette dangereuse liqueur, uniquement déterminé à choisir le plus mauvais, par la seule illusion que lui fait une petite différence de tems. Mais, si le plaisir ou la douleur dimi-

nue si fort par le seul éloignement de peu d'heures, à combien plus forte raison une plus grande distance produira-t-elle le même effet dans l'esprit d'un homme qui ne sait point, par un juste examen de la chose même, ce que le tems l'obligera de faire en la lui mettant actuellement devant les yeux, c'est-à-dire, qui ne la considère pas comme présente pour en connoître au juste les véritables dimensions ? C'est ainsi que nous nous trompons ordinairement nous-mêmes par rapport au plaisir & à la douleur considérés en eux-mêmes, ou par rapport aux véritables degrés de bonheur ou de misère que les choses sont capables de produire ; car, ce qui est à venir, perdant sa juste proportion à notre égard, nous préférons le présent comme plus considérable. Je ne parle point ici de ce faux jugement par lequel ce qui est absent n'est pas seulement diminué, mais tout-à-fait anéanti dans l'esprit des hommes, quand ils jouissent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le présent, & s'en mettent en possession, concluant faussement qu'il n'en arrivera aucun mal ; car cela n'est pas fondé sur la comparaison qu'on peut faire de la grandeur d'un bien & d'un mal à venir, de quoi nous parlons présentement, mais sur une autre espèce de faux jugement qui regarde le bien ou le mal considérés comme la cause & l'occasion du plaisir & de la douleur qui en doit provenir.

§. 64. C'est, ce me semble, la foible & étroite capacité de notre esprit qui est la cause des faux jugemens que nous faisons en comparant le plaisir présent ou la douleur présente avec un plaisir ou une douleur à venir. Nous ne saurions bien jouir de deux plaisirs à-la-fois ; & moins encore pouvons-nous guères jouir d'un plaisir dans le tems que nous sommes obsédés par la douleur. Le plaisir présent, s'il n'est extrêmement foible jusqu'à n'être presque rien du tout, remplit l'étroite capacité de notre ame ; & par-là s'empare de tout notre esprit, en sorte qu'il y laisse à peine aucune pensée de choses absentes. Ou si, parmi nos plaisirs, il s'en trouve quelques-uns qui ne nous frappent point assez vivement pour nous détourner de la considération des choses éloignées, nous avons pourtant une telle aversion pour la douleur, qu'une petite douleur éteint tous nos plaisirs. Un peu d'amertume, mêlée dans la coupe, nous empêche d'en gouter la douceur ; & de-là vient que nous desirons, à quelque prix que ce soit, d'être délivrés du mal présent, que nous sommes portés à croire plus rude que tout autre mal absent, parce qu'au milieu de la douleur qui nous presse actuellement, nous ne nous trouvons capables d'aucun degré de bonheur. Les plaintes, qu'on entend faire tous les jours aux hommes, en sont une bonne preuve ; car le mal que chacun sent actuellement, est toujours le plus rude de tous, témoin ces cris qu'on entend sortir ordinairement de la bouche de ceux qui souffrent : « Ah ! toute autre douleur plutôt que celle-ci ; rien ne peut être plus insupportable que ce que j'endure présentement ». C'est pour cela que nous employons tous nos efforts & toutes nos pensées à nous délivrer avant toutes choses du mal présent, considérant cette délivrance comme la première condition absolument nécessaire pour nous rendre heureux, quoi qu'il en puisse arriver. Dans le fort de la passion, nous nous figurons que rien ne peut surpasser ou presqu'égaler l'inquiétude qui nous presse si violemment. Et, parce que l'abstinence d'un plaisir présent, qui s'offre à nous, est une douleur, & qui même est souvent très-aiguë, à cause de la violence du desir qui est enflammé par la proximité & par les attraits de l'objet, il ne faut pas s'étonner qu'un tel sentiment agisse de la même manière que la douleur ; qu'il diminue dans notre esprit l'idée de ce qui est à venir ; & que, par conséquent, il nous force, pour ainsi dire, à l'embrasser aveuglément.

§. 65. Ajoutez à cela qu'un bien absent, ou ce qui est la même chose, un plaisir à venir, & sur-tout s'il est d'une espèce de plaisirs qui nous soient inconnus, est rarement capable de contrebalancer une inquiétude causée par une douleur, ou un desir actuellement présent. Car la grandeur de ce plaisir ne pouvant s'étendre au-delà du goût qu'on en recevra réellement quand on en aura la jouissance, les hommes ont assez de penchant à diminuer ce plaisir à venir, pour lui faire céder la place à quelque desir présent, & à conclure en eux-mêmes que, quand on en viendroit à l'épreuve, il ne répondroit peut-être pas à l'idée qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement, ayant souvent trouvé, par leur propre expérience, que non-seulement les plaisirs que d'autres ont exalté, leur ont paru fort insipides, mais que ce qui leur a causé à eux-mêmes beaucoup de plaisir dans un tems, les a choqués & leur a déplu dans un autre ; & qu'ainsi ils ne voient rien dans ce bien à venir pourquoi ils devroient renoncer à un plaisir qui s'offre actuellement à eux. Mais que cette manière de juger soit déraisonnable, étant appliquée au bonheur que Dieu nous promet après cette vie, c'est ce qu'ils ne sauroient s'empêcher de reconnoître, à moins qu'ils ne disent que Dieu ne sauroit rendre heureux ceux qu'il a dessein de rendre tels effectivement. Car, comme c'est-là ce qu'il se propose en les mettant dans l'état du bonheur, il faut nécessairement que cet état convienne à chacun de ceux qui y auront part ; de sorte que, supposé que leurs goûts soient-là aussi différens qu'ils sont ici-bas, cette manne céleste conviendra au palais de chacun d'eux. En voilà assez sur le sujet des faux jugemens que nous faisons du plaisir & de la douleur, à les considérer comme présens & à venir, lorsque

les comparant ensemble, on regarde ce qui est absent comme à venir.

§. 66. Pour ce qui est, en second lieu, des choses bonnes ou mauvaises dans leurs conséquences, & par l'aptitude qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal à l'avenir, nous en jugeons faussement en différentes manières.

1. Lorsque nous jugeons que ces choses ne sont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles le font effectivement.

2. Lorsque nous jugeons que, bien que les conséquences en soient fort importantes, elles ne sont pourtant pas si certaines que le contraire ne puisse arriver, ou du moins qu'on ne puisse en éviter l'effet d'une manière ou d'autre, comme par industrie, par adresse, par un changement de conduite, par la repentance, &c. Il seroit aisé de montrer en détail que ce sont-là tout autant de jugemens déraisonnables, si je les voulois examiner au long un par un; mais je me contenterai de remarquer, en général, que c'est agir directement contre la raison, que de hasarder un plus grand bien pour un plus petit, sur des conjectures incertaines, & avant que d'être entré dans un juste examen, proportionné à l'importance de la chose, & à l'intérêt que nous avons de ne pas nous méprendre. C'est, à mon avis, ce que chacun est obligé d'avouer, & sur-tout, s'il considère les causes ordinaires de ce faux jugement, dont voici quelques-unes.

§. 67. Premièrement, l'ignorance; car celui qui juge sans s'instruire autant qu'il en est capable, ne peut s'exempter de mal juger.

La seconde est l'inadvertence. Lorsqu'un homme ne fait aucune réflexion sur cela même dont il est instruit, c'est une ignorance affectée & présente qui séduit le jugement autant que l'autre. Juger, c'est, pour ainsi dire, balancer un compte, & déterminer de quel côté est la différence. Si donc on assemble confusément & à la hâte l'un des côtés, & qu'on laisse échapper par négligence plusieurs sommes qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de faux jugemens qu'une parfaite ignorance. Or, la cause la plus ordinaire de ce défaut, c'est la force prédominante de quelque sentiment présent de plaisir ou de douleur, augmentée par notre nature foible & passionnée, sur qui le présent fait de si fortes impressions. L'entendement & la raison nous ont été donnés pour arrêter cette précipitation, si nous en voulons faire un bon usage, en considérant les choses en elles-mêmes, & jugeant alors sur ce que nous aurons vu. L'entendement sans liberté ne seroit d'aucun usage, & la liberté sans l'entendement (supposé que cela pût être) ne signifieroit rien. Si un homme voit ce qui peut lui faire du bien ou du mal, ce qui peut le rendre heureux ou malheureux, mais que du reste il ne soit pas capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un, ou s'éloigner de l'autre, en est-il mieux, pour avoir l'usage de la vue? Et celui qui a la liberté de courir çà & là, dans une parfaite obscurité, ne retire pas plus d'avantage de cette espèce de liberté, que s'il étoit balotté au gré du vent, comme ces bouteilles qui se forment sur la surface de l'eau. Si l'on est entraîné par une impulsion aveugle, que l'impulsion vienne de dedans ou de dehors, la différence n'est pas fort grande. Ainsi, le premier & le plus grand usage de la liberté consiste à réprimer ces précipitations aveugles, & sa principale occupation doit être de s'arrêter, d'ouvrir les yeux, de regarder autour de soi, & de pénétrer dans les conséquences de ce qu'on va faire autant que l'importance de la matière le requiert. Je n'entrerai point ici dans un plus grand examen, pour faire voir combien la paresse, la négligence, la passion, l'emportement, le poids de la coutume ou des habitudes qu'on a contractées, contribuent ordinairement à produire ces faux jugemens. Je me contenterai d'ajouter un autre faux jugement, dont je crois qu'il est nécessaire de parler, parce que l'on n'y fait peut-être pas beaucoup de réflexion, quoiqu'il ait une grande influence sur la conduite des hommes.

§. 68. Tous les hommes desirent d'être heureux, cela est incontestable: mais, comme nous avons déjà remarqué, lorsqu'ils sont exempts de douleur, ils sont sujets à prendre le premier plaisir qui leur vient sous la main, ou que la coutume leur a rendu agréable, & à en rester satisfaits: de sorte qu'étant heureux, jusqu'à ce que quelque nouveau desir, les rendant inquiets, vienne troubler cette félicité, & leur faire sentir qu'ils ne sont point heureux, ils ne regardent pas plus loin, leur volonté ne se trouvant determinée à aucune action qui les porte à la recherche de quelqu'autre bien connu ou apparent. Comme nous sommes convaincus par expérience que nous ne saurions jouir de toute sorte de biens, mais que la possession de l'un exclut la jouissance de l'autre, nous ne fixons point nos desirs sur chaque bien qui paroît le plus excellent, à moins que nous ne le jugions nécessaire à notre bonheur; de sorte que, si nous croyons pouvoir être heureux sans en jouir, il ne nous touche point. C'est encore là une occasion aux hommes de mal juger, lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur, ce qui l'est effectivement: erreur qui nous séduit, & par rapport au choix du bien que nous avons en vue, & fort souvent par rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorsque c'est un bien éloigné. Mais, de quelque manière que nous nous trompions, soit en mettant notre bonheur où, dans le fond, il ne sauroit consister, soit en négligeant d'employer les moyens nécessaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvoient servir de rien, il est hors de doute que quiconque manque son prin-

cipal but, qui eſt ſa propre félicité, doit reconnoître qu'il n'a pas jugé droitement. Ce qui contribue à cette erreur, c'eſt le déſagrément réel ou ſuppoſé des actions qui conduiſent au bonheur : car, les hommes s'imaginent qu'il eſt ſi fort contre l'ordre de ſe rendre malheureux ſoi-même, pour parvenir au bonheur, qu'ils ont beaucoup de peine à s'y réſoudre.

§. 69. Ainſi, la dernière choſe qui reſte à examiner ſur cette matière, c'eſt, s'il eſt au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le déſagrément qui accompagne quelqu'action particulière ; & il eſt viſible qu'on peut le faire en pluſieurs rencontres. Les hommes peuvent & doivent corriger leur palais, & ſe faire du goût pour des choſes qui ne lui conviennent point, ou qu'ils ſuppoſent ne lui pas convenir. Le goût de l'ame n'eſt pas moins divers que celui du corps, & l'on peut y faire des changemens tout auſſi-bien qu'à ce dernier. C'eſt une erreur de s'imaginer que les hommes ne ſauroient changer leurs inclinations juſqu'à trouver du plaiſir dans des actions pour leſquelles ils ont du dégoût & de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas un juſte examen de la choſe produira ce changement ; &, dans la plupart, la pratique, l'application & la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait ouï dire que le pain ou le tabac ſont utiles à la ſanté, on peut en négliger l'uſage à cauſe de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choſes ; mais la raiſon & la réflexion venant à nous les rendre recommandables, on commence à en faire l'épreuve ; & l'uſage ou la coutume nous les fait trouver agréables. Il eſt certain qu'il en eſt de même à l'égard de la vertu. Les actions ſont agréables ou déſagréables, conſidérées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver à une fin plus excellente & plus deſirable. Qu'un homme mange d'une viande bien aſſaiſonnée & tout-à-fait à ſon goût, ſon ame peut être touchée du plaiſir même qu'il trouve en mangeant, ſans avoir égard à aucune autre fin ; mais la conſidération du plaiſir que donne la ſanté & la force du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajouter un nouveau goût, capable de nous faire avaler une potion fort déſagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins agréable que par la conſidération de la fin qu'on ſe propoſe, & par la perſuaſion plus ou moins forte où l'on eſt que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaiſon néceſſaire avec elle. Pour ce qui eſt du plaiſir qui ſe trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'uſage & par la pratique. En effet, l'expérience nous rend ſouvent agréable ce que nous regardions de loin avec averſion, & nous fait aimer, par la répétition des mêmes actes, ce qui peut-être nous avoit déplu au premier eſſai. Les habitudes ſont de puiſſans charmes, & attachent un ſi grand plaiſir à ce que nous nous accoutumons de faire, que nous ne ſaurions nous en abſtenir, ou du moins omettre ſans inquiétude les actions qu'une pratique habituelle nous a rendues propres & familières, & par même moyen recommandables. Quoique cela ſoit de la dernière évidence, & que chacun ſoit convaincu par ſa propre expérience qu'il en peut venir là, c'eſt néanmoins un devoir que les hommes négligent ſi fort dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur, qu'on regardera peut-être comme un paradoxe, ſi je dis que les hommes peuvent faire que des choſes ou des actions leur ſoient plus ou moins agréables, & par-là remédier à cette diſpoſition d'eſprit, à laquelle on peut juſtement attribuer une grande partie de leurs égaremens. La mode & les opinions communément reçues ayant une fois établi de fauſſes notions dans le monde, & l'éducation & la coutume ayant formé de mauvaiſes habitudes, on perd enfin l'idée du juſte prix des choſes, & le goût des hommes ſe corrompt entièrement. Il faudroit donc prendre la peine de rectifier ce goût, & de contracter des habitudes oppoſées, qui puſſent changer nos plaiſirs, & nous faire aimer ce qui eſt néceſſaire ou qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avouer que c'eſt-là ce qu'il peut faire ; &, quand un jour, ayant perdu le bonheur, il ſe verra en proie à la misère, il confeſſera qu'il a eu tort de le négliger, & ſe condamnera lui-même pour cela. Je demande à chacun en particulier s'il ne lui eſt pas ſouvent arrivé de ſe reconnoître coupable à cet égard.

§. 70. Je ne m'étendrai pas préſentement davantage ſur les faux jugemens des hommes, ni ſur leur négligence à l'égard de ce qui eſt en leur pouvoir : deux grandes ſources des égaremens où ils ſe précipitent malheureuſement eux-mêmes. Cet examen pourroit fournir la matière d'un volume ; & ce n'eſt pas mon affaire d'entrer dans une telle diſcuſſion. Mais quelque fauſſes que ſoient les notions des hommes, ou quelque honteuſe que ſoit leur négligence à l'égard de ce qui eſt en leur pouvoir ; & de quelque manière que ces fauſſes notions & cette négligence contribuent à les mettre hors du chemin du bonheur, & à leur faire prendre toutes ces différentes routes où nous les voyons engagés, il eſt pourtant certain que la Morale établie ſur ſes véritables fondemens ne peut que déterminer à la vertu le choix de quiconque voudra prendre la peine d'examiner ſes propres actions : & celui qui n'eſt pas raiſonnable juſqu'à ſe faire une affaire de réfléchir ſérieuſement ſur un bonheur & un malheur infini, qui peut arriver après cette vie, doit ſe condamner lui-même, comme ne faiſant pas l'uſage qu'il doit de ſon entendement. Les récompenſes & les peines d'une autre vie, que Dieu a établies pour donner plus de force à ſes loix,

sont d'une assez grande importance pour déterminer notre choix contre tous les biens ou tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne considère le bonheur ou le malheur à venir que comme possible ; de quoi personne ne peut douter. Quiconque, dis-je, conviendra qu'un bonheur excellent & infini est une suite possible de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, & un état opposé à la récompense possible d'une conduite déréglée, un tel homme doit nécessairement avouer qu'il juge très-mal, s'il ne conclut pas de-là, qu'une bonne vie, jointe à l'espérance d'une éternelle félicité qui peut arriver, est préférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte d'une misère affreuse, dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé, ou, pour le moins, de l'epouvantable & incertaine espérance d'être annihilé. Tout cela est de la dernière évidence, supposé même que les gens de bien n'eussent que des maux à essuyer dans ce monde, & que les méchans y jouissent d'une perpétuelle félicité, ce qui, pour l'ordinaire, prend un tour si opposé, que les méchans n'ont pas grand sujet de se glorifier de la différence de leur état, par rapport même aux biens dont ils jouissent actuellement ; ou plutôt qu'à bien considérer toutes choses, ils sont, à mon avis, les plus mal partagés, même dans cette vie. Mais, lorsque l'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misère, si le pis qui puisse arriver à l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus grand avantage que le méchant puisse obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juste, quel est l'homme qui peut en courir le hasard, s'il n'a tout-à-fait perdu l'esprit ? Qui pourroit, dis-je, être assez fou pour résoudre en soi-même de s'exposer à un danger possible d'être infiniment malheureux, ensorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger ? L'homme de bien, au contraire, hasarde le néant contre un bonheur infini dont il doit jouir au cas que le succès suive son attente. Si son espérance se trouve bien fondée, il est éternellement heureux ; &, s'il se trompe, il n'est pas malheureux, il ne sent rien. D'un autre côté, si le méchant a raison, il n'est pas heureux, &, s'il se trompe, il est infiniment misérable. N'est-ce pas un des plus visibles déréglemens d'esprit où les hommes puissent tomber, que de ne pas voir, du premier coup-d'œil, quel parti doit être préféré dans cette rencontre ? J'ai évité de rien dire de la certitude ou de la probabilité d'un état à venir, parce que je n'ai d'autre dessein en cet endroit, que de montrer le faux jugement dont chacun doit se reconnoître coupable selon ses propres principes, quels qu'ils puissent être, lorsque, pour quelque considération que ce soit, il s'abandonne aux courtes voluptés d'une vie déréglée, dans le tems qu'il sait, d'une manière à n'en pouvoir douter, qu'une vie, après celle-ci, est tout au moins une chose possible.

§. 71. Pour conclure cette discussion sur la liberté de l'homme, je ne puis m'empêcher de dire que la première fois que ce traité vit le jour, je commençai à craindre qu'il n'y eût quelque méprise dans ces paragraphes, tels qu'ils étoient alors. Un de mes amis eut la même pensée après la même publication de l'ouvrage, quoiqu'il ne pût m'indiquer précisément ce qui lui étoit suspect. C'est ce qui m'obligea à revoir ces paragraphes avec plus d'exactitude ; & ayant jetté par hasard les yeux sur une méprise presqu'imperceptible, que j'avois faite en mettant un mot pour un autre, ce qui ne sembloit être d'aucune conséquence, cette découverte me donna les nouvelles ouvertures que je soumets présentement au jugement des savans, & dont voici l'abrégé. La liberté est une *puissance* d'agir ou de ne pas agir, selon que notre esprit se détermine à l'un ou à l'atre. Le pouvoir de diriger les facultés opératives, au mouvement ou au repos, dans les cas particuliers, c'est ce que nous appellons la *volonté*. Ce qui, dans le cours de nos actions volontaires, détermine la volonté à quelque changement d'opération, est quelqu'inquiétude présente, qui consiste dans le desir, ou qui, du moins, en est toujours accompagnée. Le desir est toujours excité par le mal en vue de le fuir ; parce qu'une totale exemption de douleur fait toujours une partie nécessaire de notre félicité. Mais chaque bien, ni même chaque bien plus excellent n'émeut pas constamment le desir, parce qu'il peut ne pas faire, ou n'être pas considéré comme faisant une partie nécessaire de notre bonheur ; car, tout ce que nous desirons, c'est uniquement d'être heureux. Mais, quoique ce desir général d'être heureux agisse constamment & invariablement dans l'homme, nous pouvons suspendre la satisfaction de chaque desir particulier, & empêcher qu'il ne détermine la volonté à faire quoi que ce soit qui tende à cette satisfaction, jusqu'à ce que nous ayons examiné mûrement, si le bien particulier, qui se montre à nous, & que nous desirons dans ce tems-là, fait partie de notre bonheur réel, ou bien s'il y est contraire, ou non. Le résultat de notre jugement en conséquence de cet examen, c'est ce qui, pour ainsi dire, détermine en dernier ressort l'homme qui ne sauroit être libre si sa volonté étoit déterminée par autre chose que par son propre desir guidé par son propre jugement.

Je sai que certaines gens font consister la liberté dans une certaine indifférence de l'homme, antécédente à la détermination de sa volonté. Je souhaiterois que ceux qui font tant de fond sur cette indifférence antécédente, comme ils par-

lent, nous eussent dit nettement si cette indifférence, qu'ils supposent, précède la connoissance & le jugement de l'entendement aussi-bien que la détermination de la volonté; car il est bien malaisé de la placer entre ces deux termes, je veux dire, immédiatement après le jugement de l'entendement, & avant la détermination de la volonté, parce que la détermination de la volonté suit immédiatement le jugement de l'entendement: &, d'ailleurs, placer la liberté dans une indifférence qui précède la pensée & le jugement de l'entendement, c'est, ce me semble, faire consister la liberté dans un état de ténèbres où l'on ne peut ni voir ni dire ce que c'est: c'est du moins la placer dans un sujet incapable de liberté, nul agent n'étant jugé capable de liberté, qu'en conséquence de la pensée & du jugement que l'on reconnoît en lui. Comme je ne suis pas délicat en fait d'expressions, je consens à dire, avec ceux qui aiment à parler ainsi, que la liberté consiste dans l'indifférence; mais dans une indifférence qui reste après le jugement de l'entendement, & même après la détermination de la volonté: ce qui n'est pas une indifférence de l'homme; (car, après que l'homme a une fois jugé ce qu'il est meilleur de faire ou de ne pas faire, il n'est plus indifférent) mais une indifférence des *puissances* actives ou opératives de l'homme, lesquels demeurant tout autant capables d'agir ou de ne pas agir, après qu'avant la détermination de la volonté, sont dans un état qu'on peut appeller *indifférence*, si l'on veut: & aussi loin que cette indifférence s'étend, jusques-là l'homme est libre, & non au-delà. Par exemple, j'ai la *puissance* de mouvoir ma main, ou de la laisser en repos: cette faculté opérative est indifférente au mouvement & au repos de ma main; je suis libre à cet égard. Ma volonté vient-elle à déterminer cette *puissance* opérative au repos, je suis encore libre, parce que l'indifférence de cette *puissance* opérative, qui est en moi, d'agir ou de ne pas agir, reste encore; la *puissance* de mouvoir ma main n'étant nullement diminuée par la détermination de ma volonté, qui à présent ordonne le repos. L'indifférence de cette *puissance*, à agir ou à ne pas agir, est toute telle qu'elle étoit auparavant, comme il paroîtra, si la volonté veut en faire l'épreuve, en ordonnant le contraire. Mais, si, pendant le tems que ma main est en repos, elle vient à être saisie d'une soudaine paralysie, l'indifférence de cette *puissance* opérative est détruite, & ma liberté avec elle; je n'ai plus de liberté à cet égard, mais je suis dans la nécessité de laisser ma main en repos. D'un autre côté, si ma main est mise en mouvement par une convulsion, l'indifférence de cette faculté opérative s'évanouit; &, en ce cas-là, ma liberté est détruite, parce que je suis dans la nécessité de laisser mouvoir ma main. J'ai ajouté ceci pour faire voir dans quelle sorte d'indifférence il me paroît que la liberté consiste précisément, & qu'elle ne peut consister dans aucune autre, réelle ou imaginaire.

§. 72. Il est d'une si grande importance d'avoir de véritables notions sur la nature & l'étendue de la liberté, que j'espère qu'on me pardonnera cette digression où m'a engagé le desir d'éclaircir une matière si abstruse. Les idées de volonté, de volition, de liberté & de nécessité se présentoient naturellement dans ce traité de la *puissance*. J'y exposai mes pensées sur toutes ces choses dans la première édition, suivant les lumières que j'avois alors; mais, en qualité d'amateur sincère de la vérité, qui n'adore nullement ses propres conceptions, j'avoue que j'ai fait quelque changement dans mon opinion, croyant y être suffisamment autorisé par des raisons que j'ai découvertes depuis. Dans ce que j'écrivis d'abord, je suivis avec une entière indifférence la vérité, où je croyois qu'elle me conduisoit. Mais, comme je ne suis pas assez vain, pour prétendre à l'infaillibilité, ni si entêté d'un faux honneur, que je veuille cacher mes fautes, de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même dessein de suivre sincèrement la vérité, ce qu'une recherche plus exacte m'a fait connoître. Il pourra bien arriver que certaines gens croiront mes premières pensées plus justes; que d'autres, comme j'en ai déja trouvé, approuveront les dernières; & que quelques-uns ne trouveront ni les unes ni les autres à leur gré. Je ne serai nullement surpris d'une telle diversité de sentimens; parce que c'est une chose assez rare parmi les hommes, que de raisonner sans aucune prévention sur des points controversés; & que d'ailleurs il n'est pas fort aisé de faire des déductions exactes dans des sujets abstraits, & sur-tout lorsqu'elles sont de quelqu'étendue. C'est pourquoi je me croirai fort redevable à quiconque voudra prendre la peine d'éclaircir sincèrement les difficultés qui peuvent rester dans cette matière de la liberté, soit en raisonnant sur les fondemmens que je viens de poser, ou sur quelqu'autre que ce soit. Du reste, avant que de finir ces paragraphes, je crois que, pour avoir des idées plus distinctes de la *puissance*, il ne sera ni hors de propos ni inutile de prendre une plus exacte connoissance de ce que l'on nomme *action*. J'ai déja dit, au commencement de ces paragraphes, qu'il n'y a que deux sortes d'actions dont nous ayons d'idée, savoir, le *mouvement* & la *pensée*. Or, quoique l'on donne à ces deux choses le nom d'*action*, & qu'on les considère, comme tel, on trouvera pourtant, à les considérer de près, que cette qualité ne leur convient pas toujours parfaitement. Et, si je ne me trompe, il y a des exemples de ces deux espèces de choses, que l'on reconnoîtra, après

les avoir examinées exactement, pour des passions plutôt que pour des actions, &, par conséquent, pour de simples effets de *puissances* passives dans des sujets qui pourtant passent à leur occasion pour véritables agens. Car, dans ces exemples, la substance, en qui se trouve le mouvement ou la pensée, reçoit purement de dehors l'impression par où l'action lui est communiquée; & ainsi elle n'agit que par la seule capacité qu'elle a de recevoir une telle impression de la part de quelqu'agent extérieur; de sorte qu'en ce cas là la *puissance* n'est pas proprement dans le sujet une *puissance* active, mais une pure capacité passive. Quelquefois la substance ou l'agent se met en action par sa propre *puissance*, & c'est là proprement une *puissance* active. On appelle *action* toute modification qui se trouve dans une substance, par laquelle modification cette substance produit quelqu'effet; par exemple, qu'une substance solide agisse, par le moyen du mouvement, sur les idées sensibles de quelqu'autre substance, ou y cause quelqu'altération, nous donnons à cette modification du mouvement le nom d'*action*. Cependant, à bien considérer la chose, ce mouvement n'est dans cette substance solide qu'une simple passion, si elle le reçoit uniquement de quelqu'agent extérieur. Et, par conséquent, la *puissance* active de mouvoir ne se trouve dans aucune substance, qui, étant en repos, ne sauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelqu'autre substance. De même, à l'égard de la pensée, la *puissance* de recevoir des idées ou des pensées par l'opération de quelque substance extérieure, s'appelle *puissance de penser*; mais ce n'est, dans le fond, qu'une *puissance* passive, ou une simple capacité. Mais le pouvoir que nous avons de rappeller, quand nous voulons, des idées absentes, & de comparer ensemble celles que nous jugeons à propos, est véritablement un pouvoir actif. Cette réflexion peut nous empêcher de tomber, à l'égard de ce que l'on nomme *puissance* & *action*, dans des erreurs où la grammaire & le tour ordinaire des langues peuvent nous engager facilement; parce que ce qui est signifié par les verbes que les grammairiens nomment *actifs*, ne signifie pas toujours l'*action*; par exemple, ces propositions: « Je vois la lune, ou une étoile, je sens la chaleur du soleil », quoiqu'exprimées par un verbe actif, ne signifient en moi aucune action par où j'opère sur ces substances, mais seulement la réception des idées de lumière, de rondeur & de chaleur, en quoi je ne suis point actif, mais purement passif; de sorte que, posé l'état où sont mes yeux ou mon corps, je ne saurois éviter de recevoir ces idées. Mais, lorsque je tourne mes yeux d'un autre côté, ou que j'éloigne mon corps des rayons du soleil, je suis proprement actif, parce que, par mon propre choix, & par une *puissance* que j'ai en moi-même; je me donne ce mouvement-là; & une telle action est la production d'une *puissance* active.

§. 73. Jusqu'ici j'ai exposé, comme dans un petit tableau, nos idées originales; d'où toutes les autres viennent, & dont elles sont composées. De sorte que, si l'on vouloit examiner ces dernières en philosophe, & voir quelles en sont les causes & la matière, je crois que l'on pourroit les réduire à ce petit nombre d'idées primitives & originales, savoir:

L'étendue.

La solidité.

La mobilité ou la *puissance* d'être mû: idées que nous recevons du corps par le moyen des sens.

La perceptivité, ou la *puissance* d'appercevoir ou de penser.

La motivité, ou la *puissance* de mouvoir. (Que l'on me permette de me servir de ces deux mots nouveaux, de peur qu'on ne prît mal ma pensée, si j'employois les termes usités qui sont équivoques dans cette rencontre.).

Ces deux dernières idées nous viennent dans l'esprit par voie de réflexion. Si nous leur joignons

L'existence,

La durée,

& le nombre,

qui nous viennent par les deux voies de sensation & de réflexion, nous aurons peut-être toutes les idées originales d'où dépendent toutes les autres. Car, par ces idées-là, nous pourrions expliquer, si je ne me trompe, la nature des couleurs, des sons, des goûts, des odeurs, & de toutes les autres idées que nous avons, si nos facultés étoient assez subtiles pour appercevoir les différentes modifications d'étendue, & les divers mouvemens des petits corps qui produisent en nous toutes ces différentes sensations. Mais, comme je me propose dans cet ouvrage d'examiner quelle est la connoissance que l'esprit humain a des choses par le moyen des idées qu'il en reçoit, selon que Dieu l'en a rendu capable, & comment il vient à acquérir cette connoissance, plutôt que de rechercher les causes de ces idées, & la manière dont elles sont produites; je ne m'engagerai point à considerer en physicien la forme particulière des corps, & la configuration des parties, par où ils ont le pouvoir de produire en nous les idées de leurs qualités sensibles. Il suffit, pour mon dessein, que j'observe, par exemple, que l'or ou le safran ont la *puissance* de produire en nous l'idée du jaune, & la neige ou le lait celle du blanc, idée que nous pouvons avoir seulement par le moyen

de la vue, ſans que je m'amuſe à examiner la contexture des parties de ces corps, non plus que les figures particulières ou les mouvemens des particules qui ſont réfléchies de leur ſurface, pour cauſer en nous ces ſenſations particulières; quoiqu'au fond, ſinon contens de conſidérer purement & ſimplement les idées que nous trouvons en nous-mêmes, nous voulons en rechercher les cauſes, nous ne puiſſions concevoir qu'il y ait, dans les objets ſenſibles aucune autre choſe, par où ils produiſent différentes idées en nous, que la différente groſſeur, figure, nombre, contexture, & mouvement de leurs parties inſenſibles.



R.

RAISON, f. f. §. 1. Le mot de *raifon* fe prend en divers fens. Quelquefois il fignifie des principes clairs & véritables, quelquefois des conclufions évidentes, & nettement déduites de ces principes, & quelquefois la caufe, particulièrement la caufe finale, Mais par *raifon* j'entends ici une faculté par où l'on fuppofe que l'homme eft diftingué des bêtes, & en quoi il eft évident qu'il les furpaffe de beaucoup; & c'eft dans ce fens-là que je vais la confidérer dans ces paragraphes.

§. 2. Si la connoiffance générale confifte, comme on l'a déjà montré, dans une perception de la convenance ou de la difconvenance de nos propres idées, & que nous ne puiffions connoître l'exiftence d'aucune chofe qui foit hors de nous que par le fecours de nos fens, excepté feulement l'exiftence de Dieu, de laquelle chaque homme peut s'inftruire lui-même certainement & d'une manière démonftrative par la confidération de fa propre exiftence; quel lieu refte-t-il donc à l'exercice d'aucune autre faculté que de la perception extérieure des fens & de la perception intérieure de l'efprit? Quel befoin avons-nous de la *raifon*? Nous en avons un fort grand befoin, tant pour étendre notre connoiffance, que pour régler notre affentiment; car elle a lieu, la raifon, & dans ce qui appartient à la connoiffance, & dans ce qui regarde l'opinion. Elle eft d'ailleurs néceffaire & utile à toutes nos autres facultés intellectuelles; &, à le bien prendre, elle conftitue deux de ces facultés; favoir la fagacité, & la faculté d'inférer ou de tirer des conclufions. Par la première, elle trouve des idées moyennes, &, par la feconde, elle les arrange de telle manière, qu'elle découvre la connexion qu'il y a dans chaque partie de la déduction, par où les extrêmes font unis enfemble, & qu'elle amène au jour, pour ainfi dire, la vérité en queftion, ce que nous appellons *inférer*, & qui ne confifte en autre chofe, que dans la perception de la liaifon, qui eft entre les idées dans chaque degré de la déduction, par où l'efprit vient à découvrir la convenance ou la difconvenance certaine de deux idées, comme dans la démonftration où il parvient à la connoiffance, ou bien à voir fimplement leur connexion probable, auquel cas il donne ou retient fon confentement, comme dans l'opinion. Le fentiment & l'intuition ne s'étendent pas fort loin. La plus grande partie de notre connoiffance dépend des déductions & d'idées moyennes; & dans les cas où, au lieu de connoiffance, nous fommes obligés de nous contenter d'un fimple affentiment, & de recevoir des propofitions pour véritables, fans être certains qu'elles le foient, nous avons befoin de découvrir, d'examiner, & de comparer les fondemens de leur probabilité. Dans ces deux cas, la faculté qui trouve & applique, comme il faut, les moyens néceffaires, pour découvrir la certitude dans l'un, & la probabilité dans l'autre, c'eft ce que nous appellons *raifon*. Car, comme la *raifon* apperçoit la connexion néceffaire & indubitable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre, dans chaque degré d'une démonftration qui produit la connoiffance; elle apperçoit auffi la connexion probable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'un difcours, auquel elle juge qu'on doit donner fon affentiment; ce qui eft le plus bas de ce qui peut être véritablement appellé *raifon*. Car, lorfque l'efprit n'apperçoit pas cette connexion probable, & qu'il ne voit pas s'il y a une telle connexion ou non, en ce cas-là les opinions des hommes ne font pas des productions du jugement ou de la *raifon*, mais des effets du hafard, des penfées d'un efprit flottant, qui embraffe les chofes fortuitement, fans choix & fans règle.

§. 3. De forte que nous pouvons fort bien confidérer dans la *raifon* ces quatre degrés: le premier & le plus important confifte à découvrir des preuves: le fecond à les ranger régulièrement, & dans un ordre clair & convenable, qui faffe voir nettement & facilement la connexion & la force de ces preuves: le troifième, à appercevoir leur connexion dans chaque partie de la déduction; & le quatrième à tirer une jufte conclufion du tout. On peut obferver ces différens degrés dans toute démonftration mathématique; car autre chofe eft d'appercevoir la connexion de chaque partie, à mefure que la démonftration eft faite par une autre perfonne, & autre chofe, d'appercevoir la dépendance que la conclufion a avec toutes les parties de la démonftration: autre chofe eft encore de faire voir une démonftration par foi-même d'une manière claire & diftincte; & enfin une chofe differente de ces trois-là, c'eft d'avoir trouvé le premier ces idées moyennes ou ces preuves, dont la démonftration eft compofée.

§. 4. Il y a encore une chofe à confidérer fur le fujet de la raifon que je voudrois bien que l'on prît la peine d'examiner: c'eft, fi le fyllogifme eft, comme on croit généralement, le grand inftrument de la *raifon*, & le meilleur moyen de mettre cette faculté en exercice. Pour moi j'en doute, & voici pourquoi.

Premièrement, à caufe que le fyllogifme n'aide

la raison que dans l'une des quatre parties dont je viens de parler ; c'est-à-dire, pour montrer la connexion des preuves dans un seul exemple, & non au-delà. Mais, en cela même, il n'est pas d'un grand usage, puisque l'esprit peut appercevoir une telle connexion où elle est réellement, aussi facilement, & peut-être mieux sans le secours du syllogisme, que par son entremise.

Si nous faisons réflexion sur les actions de notre esprit, nous trouverons que nous raisonnons mieux & plus clairement, lorsque nous observons seulement la connexion des preuves, sans réduire nos pensées à aucune règle ou forme syllogistique. Aussi voyons-nous qu'il y a quantité de gens qui raisonnent d'une manière fort nette & fort juste, quoiqu'ils ne sachent point faire de syllogisme en forme. Quiconque prendra la peine de considérer la plus grande partie de l'Asie & de l'Amérique, y trouvera des hommes qui raisonnent peut-être aussi subtilement que lui, mais qui n'ont pourtant jamais oui parler de syllogisme, & qui ne sauroient réduire aucun argument à ces ces sortes de formes ; & je doute que personne s'avise presque jamais de faire un syllogisme en raisonnant en lui-même. A la vérité, les syllogismes peuvent servir quelquefois à découvrir une fausseté cachée sous l'éclat brillant d'une figure de Rhétorique, & adroitement enveloppée dans une période harmonieuse, qui remplit agréablement l'oreille; ils peuvent, dis-je, servir à faire paroître un raisonnement absurde dans sa difformité naturelle, en le dépouillant du faux éclat dont il est couvert, & de la beauté de l'expression qui impose d'abord à l'esprit. Mais la foiblesse ou la fausseté d'un tel discours ne se montre, par le moyen de la forme artificielle qu'on lui donne, qu'à ceux qui ont étudié à fond les modes & les figures du syllogisme, & qui ont si bien examiné les différentes manières selon lesquelles trois propositions peuvent être jointes ensemble, qu'ils connoissent laquelle produit certainement une juste conclusion, & laquelle ne sauroit le faire, & sur quels fondemens cela arrive. Je conviens que ceux qui ont étudié les règles du syllogisme, jusqu'à voir la *raison* pourquoi, en trois propositions jointes ensemble dans une certaine forme, la conclusion sera certainement juste, & pourquoi elle ne le sera pas certainement dans une autre; je conviens, dis-je, que ces gens-là sont certains de la conclusion qu'ils déduisent des prémisses selon les modes & les figures qu'on a établies dans les écoles. Mais, pour ceux qui n'ont pas pénétré si avant dans les fondemens de ces formes, ils ne sont point assurés, en vertu d'un argument syllogistique, que la conclusion découle certainement des prémisses. Ils le supposent seulement ainsi par une foi implicite qu'ils ont pour leurs maîtres, & par une confiance qu'ils mettent dans ces formes d'argumentation. Or, si, parmi tous les hommes, ceux-là sont en fort petit nombre, qui peuvent faire un syllogisme, en comparaison de ceux qui ne sauroient le faire ; & si, entre ce petit nombre, qui ont appris la Logique, il n'y en a que très-peu qui fassent autre chose que croire que les syllogismes, réduits aux modes & aux figures établies, sont concluans, sans connoître certainement qu'ils le soient ; cela, dis-je, étant supposé, si le syllogisme doit être pris pour le seul véritable instrument de la *raison*, & le seul moyen de parvenir à la connoissance, il s'ensuivra qu'avant Aristote il n'y avoit personne qui connût ou qui pût connoître, quoi que ce soit par raison; & que, depuis l'invention du syllogisme, il n'y a pas un homme entre dix mille qui jouisse de cet avantage.

Mais Dieu n'a pas été si peu libéral de ses faveurs envers les hommes, que, se contentant d'en faire des créatures à deux jambes, il ait laissé à Aristote le soin de les rendre créatures raisonnables, je veux dire ce petit nombre qu'il pourroit engager à examiner de telle manière les fondemens du syllogisme, qu'ils vissent qu'entre plus de soixante manières, dont trois propositions peuvent être rangées, il n'y en a qu'environ quatorze où l'on puisse être assuré que la conclusion est juste, & sur quel fondement la conclusion est certaine dans ce petit nombre des syllogismes, & non dans les autres. Dieu a eu beaucoup plus de bonté pour les hommes. Il leur a donné un esprit capable de raisonner, sans qu'ils aient besoin d'apprendre les formes des syllogismes. Ce n'est point, dis-je, par les règles du syllogisme que l'esprit humain apprend à raisonner. Il a une faculté naturelle d'appercevoir la convenance ou la disconvenance de ses idées, & il peut les mettre en bon ordre sans toutes ces répétitions embarrassantes. Je ne dis point ceci pour rabaisser en aucune manière Aristote, que je regarde comme un des plus grands hommes de l'antiquité, que peu ont égalé en étendue, en subtilité, en pénétration d'esprit, & par la force du jugement, & qui, en cela même qu'il a inventé ce petit systême des formes de l'argumentation, par où l'on peut faire voir que la conclusion d'un syllogisme est juste & bien fondée, a rendu un grand service aux savans contre ceux qui n'avoient pas honte de nier tout ; & je conviens sans peine que tous les bons raisonnemens peuvent être réduits à ces forces syllogistiques. Mais cependant je crois pouvoir dire avec vérité, & sans rabaisser Aristote, que ces formes d'argumentation ne sont ni le seul ni le meilleur moyen de raisonner, pour amener à la connoissance de la vérité ceux qui desirent de la trouver, & qui souhaitent de faire le meilleur usage qu'ils peuvent de leur *raison*, pour parvenir à cette connoissance. Et il est visible qu'Aristote lui-même trouva que certaines formes étoient concluantes, & que d'autres ne l'étoient

l'étoient pas, non par le moyen des formes mêmes, mais par la voix originale de la connoissance, c'est-à-dire par la convenance manifeste des idées. Dites à une dame de campagne que le vent est sud-ouest, & le tems couvert & tourné à la pluie, elle comprendra, sans peine, qu'il n'est pas sûr pour elle de sortir, par un tel jour, légèrement vêtue, après avoir eu la fièvre; elle voit nettement la liaison de toutes ces choses, vent sud-ouest, nuages, pluie, humidité, prendre froid, rechute & danger de mort, sans les lier ensemble par une chaîne artificielle & embarrassante de divers syllogismes qui ne servent qu'à embrouiller & retarder l'esprit, qui, sans leur secours, va plus vîte & plus nettement d'une partie à l'autre; de sorte que la probabilité, que cette personne apperçoit aisément dans les choses mêmes ainsi placées dans leur ordre naturel, se seroit tout-à-fait perdue à son égard, si cet argument étoit traité savamment & réduit aux formes du syllogisme: car cela confond très-souvent la connexion des idées; & je crois que chacun reconnoîtra sans peine, dans les démonstrations mathématiques, que la connoissance, que l'on acquiert par cet ordre naturel, paroît plutôt & plus clairement, sans le secours d'aucun syllogisme.

L'acte de la faculté raisonnable, que l'on regarde comme le plus considérable, est celui d'inférer; & il l'est effectivement, lorsque la conséquence est bien tirée. Mais l'esprit est si fort porté à tirer des conséquences, soit par le violent desir qu'il a d'étendre ses connoissances, ou par un grand penchant qui l'entraîne à favoriser les sentimens dont il a été une fois imbu, que souvent il se hâte trop d'inférer, avant que d'avoir apperçu la connexion des idées qui doivent lier ensemble les deux extrêmes.

Inférer n'est autre chose que déduire une proposition comme véritable, en vertu d'une proposition qu'on a déja avancée comme véritable: c'est-à-dire, voir ou supposer une connexion de certaines idées moyennes, qui montrent la connexion de deux idées dont est composée la proposition inférée. Par exemple, supposons qu'on avance cette proposition: « les hommes seront punis dans l'autre monde »; & que de-là on veuille en inférer cette autre: « donc les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes »; la question est présentement de savoir si l'esprit a bien ou mal fait cette inférence. S'il l'a faite en trouvant des idées moyennes, & en considérant leur connexion dans leur véritable ordre, il s'est conduit raisonnablement, & a tiré une juste conséquence. S'il l'a faite sans une telle vue, bien loin d'avoir tiré une conséquence solide & fondée en *raison*, il a montré seulement le desir qu'il avoit qu'elle le fût, ou qu'on la reçût en cette qualité. Mais ce n'est pas le syllogisme qui, dans l'un ni dans l'autre de ces cas, découvre ces idées, ou fait voir leur connexion; car il faut que l'esprit les ait trouvées, & qu'il ait apperçu la connexion de chacune d'elles avant qu'il puisse s'en servir raisonnablement à former des syllogismes; à moins qu'on ne dise que toute idée, qui se présente à l'esprit, peut assez bien entrer dans un syllogisme, sans qu'il soit nécessaire de considérer quelle liaison elle a avec les deux autres; & qu'elle peut servir à tout hasard de terme moyen, pour prouver quelque conclusion que ce soit. C'est ce que personne ne dira jamais, parce que c'est en vertu de la convenance que l'on apperçoit, entre une idée moyenne & une extrême, que l'on conclut que les extrêmes conviennent entr'eux; d'où il s'ensuit que chaque idée moyenne doit être telle que dans toute la chaîne elle ait une connexion visible avec les deux idées entre lesquelles elle est placée, sans quoi la conclusion ne peut être déduite par son entremise. Car, par-tout où un anneau de cette chaîne vient à se détacher, & à n'avoir aucune liaison avec le reste, dès-là il perd toute sa force, & ne peut plus contribuer à attirer, ou inférer quoique ce soit. Ainsi, dans l'exemple que je viens de proposer, quelle autre chose montre la force, & par conséquent la justesse de la conséquence, que la vue de la connexion de toutes les idées moyennes qui attirent la conclusion ou la proposition inférée, comme, « les hommes seront punis; —— Dieu celui qui punit; —— la punition juste; —— le puni coupable; —— il auroit pu faire autrement; —— liberté; —— puissance de se déterminer soi-même »? Par cette visible enchaînure d'idées, ainsi jointes ensemble tout de suite, ensorte que chaque idée moyenne s'accorde de chaque côté, avec deux idées entre lesquelles elle est immédiatement placée, les idées d'hommes, & de puissance de se déterminer soi-même, paroissent jointes ensemble; c'est-à-dire, que cette proposition, « les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes », est attirée ou inférée par celle-ci, « qu'ils seront punis dans l'autre monde. Car par-là l'esprit voyant la connexion qu'il y a entre l'idée de la punition des hommes dans l'autre monde, & l'idée de Dieu qui punit; entre Dieu qui punit & la justice de la punition; entre la justice de la punition & la coulpe; entre la coulpe & la puissance de faire autrement; entre la puissance de faire autrement & la liberté; entre la liberté & la puissance de se déterminer soi-même; l'esprit, dis-je, appercevant la liaison que toutes ces idées ont l'une avec l'autre, voit, par même moyen, la connexion qu'il y a entre les hommes & la puissance de se déterminer soi-même.

Je demande présentement si la connexion des extrêmes ne se voit pas plus clairement dans cette disposition simple & naturelle, que dans des répétitions perplexes & embrouillées de cinq

ou six syllogismes. On doit me pardonner le terme d'*embrouillé*, jusqu'à ce que quelqu'un, ayant réduit ces idées en autant de syllogismes, ose assurer que ces idées sont moins embrouillées, & que leur connexion est plus visible, lorsqu'elles sont ainsi transposées, répétées, & enchassées dans ces formes artificielles, que lorsqu'elles sont présentées à l'esprit dans cet ordre court, simple & naturel, dans lequel on vient de les proposer, où chacun peut les voir, & selon lequel elles doivent être vues avant qu'elles puissent former une chaîne de syllogismes; car l'ordre naturel des idées, qui servent à lier d'autres idées, doit régler l'ordre des syllogismes; de sorte qu'un homme doit voir la connexion que chaque idée moyenne a avec celles qu'il joint ensemble avant qu'il puisse s'en servir avec *raison* à former un syllogisme. Et, quand tous ces syllogismes sont faits, ceux qui sont logiciens, & ceux qui ne le sont pas, ne voient pas mieux qu'auparavant la force de l'argumentation, c'est-à-dire, la connexion des extrêmes. Car ceux qui ne sont pas logiciens de profession, ignorant les véritables formes du syllogisme aussi-bien que les fondemens de ces formes, ne sauroient connoître si les syllogismes sont réguliers ou non dans des modes & des figures qui concluent juste; & ainsi ils ne sont point aidés; car les formes, selon lesquelles on range ces idées, & d'ailleurs l'ordre naturel, dans lequel l'esprit pourroit juger de leurs connexions respectives, étant troublé par ces formes syllogistiques, il arrive de-là que la conséquence est beaucoup plus incertaine que sans leur entremise. Et, pour ce qui est des logiciens eux-mêmes, ils voient la connexion que chaque idée moyenne a avec celles entre lesquelles elle est placée (d'où dépend toute la force de la conséquence); ils la voient, dis je, tout aussi-bien avant qu'après que le syllogisme est fait: ou bien ils ne la voient point du tout. Car un syllogisme ne contribue en rien à montrer ou à fortifier la connexion de deux idées jointes immédiatement ensemble; il montre seulement par la connexion, qui a été déjà découverte entr'elles, comment les extrêmes sont liés l'un à l'autre. Mais s'agit-il de savoir quelle connexion une idée moyenne a avec aucun des extrêmes dans ce syllogisme, c'est ce que nul syllogisme ne montre, ni ne peut jamais montrer. C'est l'esprit seulement qui apperçoit qui peut appercevoir ces idées placées aussi dans une espèce de juxta-position, & cela par sa propre vue, qui ne reçoit absolument aucun secours, ni aucune lumière de la forme syllogistique qu'on leur donne. Cette forme sert seulement à montrer que, si l'idée moyenne convient avec celles auxquelles elle est immédiatement appliquée de deux côtés, les deux idées éloignées, ou, comme parlent les logiciens, les extrêmes conviennent certainement ensemble, &, par conséquent la liaison immédiate que chaque idée a avec celle à laquelle elle est appliquée de deux côtés, d'où dépend toute la force du raisonnement, paroît aussi-bien avant qu'après la construction du syllogisme; ou bien celui qui forme le syllogisme, ne la verra jamais. Cette connexion d'idées ne se voit, comme nous avons déja dit que, par la faculté perceptive de l'esprit qui les découvre jointes ensemble dans une espèce de juxta-position, & cela lorsque les deux idées sont jointes ensemble dans une proposition, soit que cette proposition constitue ou non la majeure ou la mineure d'un syllogisme.

A quoi sert donc le syllogisme? Je réponds qu'il est principalement d'usage dans les écoles, où l'on n'a pas honte de nier la convenance des idées qui conviennent visiblement ensemble; ou bien hors des écoles à l'égard de ceux qui, à l'occasion & à l'exemple de ce que les doctes n'ont pas honte de faire, ont appris aussi à nier sans pudeur la connexion des idées qu'ils ne peuvent s'empêcher de voir eux-mêmes. Pour celui qui cherche sincèrement la vérité, & qui n'a d'autre but que de la trouver, il n'a aucun besoin de ces formes syllogistiques, pour être forcé à reconnoître la conséquence dont la vérité & la justesse paroissent bien mieux en mettant les idées dans un ordre simple & naturel. De-là vient que les hommes ne font jamais des syllogismes en eux-mêmes, lorsqu'ils cherchent la vérité, ou qu'ils l'enseignent à des gens qui desirent sincèrement de la connoître; parce qu'avant que de pouvoir mettre leurs pensées en forme syllogistique, il faut qu'ils voient la connexion qui est entre l'idée moyenne & les deux autres idées entre lesquelles elle est placée, & auxquelles elle est appliquée, pour faire voir leur convenance; &, lorsqu'ils voient une fois cela, ils voient si la consequence est bonne ou mauvaise; & par conséquent le syllogisme vient trop tard pour l'établir. Car, pour me servir encore de l'exemple qui a été proposé ci-dessus, je demande si l'esprit venant à considérer l'idée de justice, placée comme une idée moyenne entre la punition des hommes & la coulpe de celui qui est puni, (idée que l'esprit ne peut employer comme un terme moyen avant qu'il l'ait considérée dans ce rapport); je demande si dès-lors il ne voit pas la force & la validité de la conséquence, aussi clairement que lorsqu'on forme un syllogisme de ces idées? Et, pour faire voir la même chose dans un exemple tout-à-fait simple & aisé à comprendre, supposons que le mot *animal* soit l'idée moyenne, ou comme on parle dans les écoles, le terme moyen que l'esprit emploie pour montrer la connexion d'*homo* & de *vivens*, je demande si l'esprit ne voit pas cette liaison aussi promptement & aussi nettement, lorsque l'idée, qui lie ces deux termes, est placée au milieu dans cet arrangement simple & naturel, *homo* ——

animal —— *vivens*, que dans cet autre plus embarraſſé, *animal* —— *vivens* —— *homo* —— *animal*; ce qui eſt la poſition qu'on donne à ces idées dans un ſyllogiſme, pour faire voir la connexion qui eſt entre *homo* & *vivens* par l'intervention du mot *animal*.

On croit, à la vérité, que le ſyllogiſme eſt néceſſaire à ceux mêmes qui aiment ſincèrement la vérité, pour leur faire voir les ſophiſmes qui ſont ſouvent cachés ſous des diſcours fleuris, pointillés ou embrouillés Mais on ſe trompe en cela, comme nous verrons ſans peine, ſi nous conſidérons que la *raiſon* pourquoi ces ſortes de diſcours vagues & ſans liaiſon, qui ne ſont pleins que d'une vaine Rhétorique, impoſent quelquefois à des gens qui aiment ſincèrement la vérité; c'eſt que, leur imagination étant frappée par quelques métaphores vives & brillantes, ils négligent d'examiner quelles ſont les véritables idées d'où dépend la conſéquence du diſcours: ou bien, éblouis de l'éclat de ces figures, ils ont de la peine à découvrir ces idées; mais, pour leur faire voir la foibleſſe de ces ſortes de raiſonnemens, il ne faut que les dépouiller des idées ſuperflues, qui, mêlées & confondues avec celles d'où dépend la connoiſſance, ſemblent faire voir une connexion où il n'y en a aucune, ou qui du moins empêchent qu'on ne découvre qu'il n'y a point de connexion. Après quoi; il faut placer dans leur ordre naturel ces idées nues, d'où dépend la force de l'argumentation; & l'eſprit, venant à les conſidérer en elles-mêmes dans une telle poſition, voit bientôt quelle connexion elles ont entr'elles, & peut, par ce moyen, juger de la conſéquence, ſans avoir beſoin du ſecours d'aucun ſyllogiſme.

Je conviens qu'en de tels cas on ſe ſert communément des modes & des figures, comme ſi la découverte de l'incohérence de ces ſortes de diſcours étoit entièrement due à la forme ſyllogiſtique. J'ai été moi-même dans ce ſentiment, juſqu'à ce qu'après un plus ſévère examen, j'ai trouvé qu'en rangeant les moyennes toutes nues dans leur ordre naturel, on voit mieux l'incohérence de l'argumentation, que par le moyen d'un ſyllogiſme: non-ſeulement à cauſe que cette première méthode expoſe immédiatement à l'eſprit chaque anneau de la chaîne dans ſa véritable place, par où l'on en voit mieux la liaiſon, mais auſſi parce que le ſyllogiſme ne montre l'incohérence qu'à ceux qui entendent parfaitement les formes ſyllogiſtiques, & les fondemens ſur leſquels elles ſont établies, & ces perſonnes ne ſont pas un entre mille; au-lieu que l'arrangement naturel des idées, d'où dépend la conſéquence d'un raiſonnement, ſuffit pour faire voir à tout homme le défaut de connexion dans ce raiſonnement, & l'abſurdité de la conſéquence, ſoit qu'il ſoit logicien ou non, pourvu qu'il entende les termes, & qu'il ait la faculté d'appercevoir la convenance ou la diſconvenance de ces idées, ſans laquelle faculté il ne pourroit jamais reconnoître la force ou la foibleſſe, la cohérence ou l'incohérence d'un diſcours par l'entremiſe, ou ſans le ſecours du ſyllogiſme.

Ainſi, j'ai connu un homme à qui les règles du ſyllogiſme étoient entièrement inconnues, qui appercevoit d'abord la foibleſſe & les faux raiſonnemens d'un long diſcours, artificieux & plauſible, auxquels d'autres gens, exercés à toutes les fineſſes de la Logique, ſe ſont laiſſés attrapper; & je crois qu'il y aura peu de mes lecteurs qui ne connoiſſent de telles perſonnes. Et, en effet, ſi cela n'étoit ainſi, les diſputes, qui s'élèvent dans les conſeils de la plupart des princes, & les affaires, qui ſe traitent dans les aſſemblées publiques, ſeroient en danger d'être mal ménagées, puiſque ceux qui ont le plus d'autorité, & qui d'ordinaire contribuent le plus aux déciſions qu'on y prend, ne ſont pas toujours des gens qui aient eu le bonheur d'être parfaitement inſtruits dans l'art de faire des ſyllogiſmes en forme. Que, ſi le ſyllogiſme étoit le ſeul, ou même le plus sûr moyen de découvrir les fauſſetés d'un diſcours artificieux, je ne crois pas que l'erreur & la fauſſeté ſoient ſi fort du goût de tout le genre-humain, & particulièrement des princes dans des matières qui intéreſſent leur couronne & leur dignité, que par-tout ils euſſent voulu négliger de faire entrer le ſyllogiſme dans des diſcuſſions importantes, ou regardé comme une choſe ſi ridicule de s'en ſervir dans des affaires de conſéquence: preuve évidente, à mon égard, que les gens de bon ſens & d'un eſprit ſolide & pénétrant, qui, n'ayant pas le loiſir de perdre le tems à diſputer, devoient agir ſelon le réſultat de leurs déciſions, & ſouvent payer leurs mépriſes de leur vie ou de leurs biens, ont trouvé que ces formes ſcholaſtiques n'étoient pas d'un grand uſage pour découvrir la vérité ou la fauſſeté d'un raiſonnement, l'une & l'autre pouvant être montrées ſans leur entremiſe, & d'une manière beaucoup plus ſenſible à quiconque ne refuſeroit pas de voir ce qui ſeroit expoſé viſiblement à ſes yeux.

En ſecond lieu, une autre *raiſon* qui me fait douter que le ſyllogiſme ſoit le véritable inſtrument de la *raiſon* dans la découverte de la vérité, c'eſt que, de quelqu'uſage qu'on ait jamais prétendu que les modes & les figures puſſent être, pour découvrir la fallace d'un argument, (ce qui a été examiné ci-deſſus) il ſe trouve, dans le fond, que ces formes ſcholaſtiques, que l'on donne au diſcours, ne ſont pas moins ſujettes à tromper l'eſprit, que des manières d'argumenter plus ſimples; ſur quoi j'en appelle à l'expérience, qui a toujours fait voir que ces méthodes artificielles étoient plus propres à ſurprendre & à embrouiller l'eſprit qu'à l'inſtruire & à l'éclairer. De-là vient que les gens,

qui font battus & réduits au filence par cette méthode fcholaftique, font rarement ou plutôt ne font jamais convaincus & attirés par-là dans le parti du vainqueur. Ils reconnoiffent peut-être que leur adverfaire eft plus adroit dans la difpute ; mais ils ne laiffent pas d'être perfuadés de la juftice de leur propre caufe ; &, tout vaincus qu'ils font, ils fe retirent avec la même opinion qu'ils avoient auparavant ; ce qu'ils ne pourroient faire, fi cette manière d'argumenter portoit la lumiere & la conviction avec elle, enforte qu'elle fît voir aux hommes où eft la vérité. Auffi a-t-on regardé le fyllogifme comme plus propre à faire obtenir la victoire dans la la difpute, qu'à découvrir ou à confirmer la vérité dans les recherches fincères que l'on en peut faire. Et, s'il eft certain, comme on n'en peut douter, que l'on puiffe envelopper des raifonnemens fallacieux dans des fyllogifmes, il faut que la fallace puiffe être découverte par quelqu'autre moyen que par celui du fyllogifme.

J'ai vu, par expérience, que, lorfqu'on ne reconnoît pas dans une chofe tous les ufages que certaines gens ont été accoutumés de lui attribuer, ils s'écrient d'abord que je voudrois qu'on en négligeât entièrement l'ufage. Mais, pour prévenir des imputations fi injuftes & fi deftituées de fondement, je leur déclare ici que je ne fuis point d'avis qu'on fe prive d'aucun moyen capable d'aider l'entendement dans l'acquifition de la connoiffance ; &, fi des perfonnes, ftylées & accoutumées aux formes fyllogiftiques, les trouvent propres à aider leur *raifon* dans la découverte de la vérité, je crois qu'ils doivent s'en fervir. Tout ce que j'ai en vue dans ce que je viens de dire du fyllogifme, c'eft de leur prouver qu'ils ne devroient pas donner plus de poids à ces formes, qu'elles n'en méritent, ni fe figurer que, fans leurs fecours, les hommes ne font aucun ufage, ou du moins qu'ils ne font pas un ufage fi parfait de leur faculté de raifonner. Il y a des yeux qui ont befoin de lunettes, pour voir clairement & diftinctement les objets; mais ceux qui s'en fervent, ne doivent pas dire, à caufe de cela, que perfonne ne peut bien voir fans lunettes. On aura *raifon* de juger de ceux qui en ufent ainfi, qu'ils veulent un peu trop rabaiffer la nature en faveur d'un art auquel ils font peut-être redevables. Lorfque la *raifon* eft ferme & accoutumée à s'exercer, elle voit plus promptement & plus nettement par fa propre pénétration, fans le fecours du fyllogifme, que par fon entremife. Mais, fi l'ufage de cette efpèce de lunettes a fi fort offufqué la vue d'un logicien, qu'il ne puiffe voir, fans leur fecours, les conféquences ou les inconféquences d'un raifonnement, je ne fuis pas fi déraifonnable pour le blâmer de ce qu'il s'en fert. Chacun connoît mieux qu'aucune autre perfonne ce qui convient le mieux à fa vue; mais qu'il ne conclue pas de-là que tous ceux qui n'emploient pas juftement les mêmes fecours qu'il trouve lui être néceffaires, font dans les ténèbres.

§. 5. Mais quel que foit l'ufage du fyllogifme dans ce qui regarde la connoiffance, je crois pouvoir dire avec vérité qu'il eft beaucoup moins utile, ou plutôt qu'il n'eft abfolument d'aucun ufage dans les probabilités ; car l'affentiment devant être déterminé dans les chofes probables par le plus grand poids des preuves, après qu'on les a duement examinées de part & d'autre dans toutes leurs circonftances, rien n'eft moins propre à aider l'efprit dans cet examen que le fyllogifme, qui, muni d'une feule probabilité ou d'un feul argument topique, fe donne carrière, & pouffe cet argument dans fes derniers confins, jufqu'à ce qu'il ait entraîné l'efprit hors de la vue de la chofe en queftion ; de forte que le forçant, pour ainfi dire, à la faveur de quelque difficulté éloignée, il le tient là fortement attaché, & peut être même embrouillé & entrelaffé dans une chaîne de fyllogifmes, fans lui donner la liberté de confidérer de quel côté fe trouve la plus grande probabilité, après que toutes ont été duement examinées ; tant s'en faut qu'il fourniffe les fecours capables de s'en inftruire.

§. 6. Qu'on fuppofe enfin, fi l'on veut, que le fyllogifme eft de quelque fecours pour convaincre les hommes de leurs erreurs ou de leurs méprifes, comme on peut le dire peut-être, quoique je n'aie encore vu perfonne qui ait été forcé par le fyllogifme à quitter fes opinions, il eft du moins certain que le fyllogifme n'eft d'aucun ufage à notre *raifon* dans cette partie, qui confifte à trouver des preuves, & à faire de nouvelles découvertes, laquelle, fi elle n'eft pas la qualité la plus parfaite de l'efprit, eft, fans contredit, fa plus pénible fonction, & celle dont nous tirons le plus d'utilité. Les regles du fyllogifme ne fervent en aucune manière à fournir à l'efprit des idées moyennes qui puiffent montrer la connexion de celles qui font éloignées. Cette méthode de raifonner ne découvre point de nouvelles preuves ; c'eft feulement l'art d'arranger celles que nous avons déja. La quarante-feptième propofition du premier livre d'*Euclide* eft très-véritable ; mais je ne crois pas que la découverte en foit due à aucunes règles de la Logique ordinaire Un homme connoît premièrement, & il eft enfuite capable de prouver en forme fyllogiftique ; de forte que le fyllogifme vient après la connoiffance, & alors on n'en a que fort peu, ou point du tout de befoin. Mais c'eft principalement par la découverte des idées qui montrent la connexion de celles qui font éloignées, que le fonds des connoiffances s'augmente, & que les arts & les fciences utiles fe perfectionnent. Le fyllogifme n'eft tout au plus que l'art de faire valoir, en difputant, le peu de con-

noissance que nous avons, sans y rien ajouter; de sorte qu'un homme, qui emploieroit entièrement sa *raison* de cette manière, n'en feroit pas un meilleur usage que celui qui, ayant tiré quelques lingots de fer des entrailles de la terre, n'en feroit forger que des épées, qu'il mettroit entre les mains de ses valets, pour se battre & se tuer les uns les autres. Si le roi d'Espagne eût employé de cette manière le fer qu'il avoit dans son royaume, & les mains de son peuple, il n'auroit pu tirer de la terre qu'une très-petite quantité de ces trésors, qui avoient été cachés si long-tems dans les mines de l'Amérique. De même, je suis tenté de croire que quiconque consumera toute la force de sa *raison* à mettre des argumens en forme, ne pénétrera pas fort avant dans ce fonds de connoissances qui reste encore cachées dans les secrets recoins de la nature, & vers où je m'imagine que le pur bon sens dans sa simplicité naturelle est beaucoup plus propre à nous tracer un chemin, pour augmenter par-là le fond des connoissances humaines, que cette réduction du raisonnement aux modes & aux figures dont on donne des règles si précises dans les écoles.

§. 7. Je m'imagine pourtant qu'on peut trouver des voies d'aider la *raison* dans cette partie, qui est d'un si grand usage; &, ce qui m'encourage à le dire, c'est le judicieux Hooker qui parle ainsi dans son livre intitulé, *la police ecclésiastique*, liv. 1. §. 6: « Si l'on pouvoit fournir les vrais secours du savoir & de l'art de raisonner, (car je ne ferai pas difficulté de dire que dans ce siècle, qui passe pour éclairé, on ne les connoît pas beaucoup, & qu'en général on ne s'en met pas fort en peine) il y auroit, sans doute, presqu'autant de différence, par rapport à la solidité du jugement entre les hommes qui s'en serviroient, & ce que les hommes sont présentement, qu'entre les hommes d'à présent & des imbécilles ». Je ne prétends pas avoir trouvé ou découvert aucun de ces vrais secours de l'art, dont parle ce grand-homme, qui avoit l'esprit si pénétrant; mais il est visible que le syllogisme & la Logique, qui est présentement en usage, & que l'on connoissoit aussi-bien de son tems qu'aujourd'hui, ne peuvent être du nombre de ceux qu'il avoit dans l'esprit. C'est assez pour moi, si, dans un discours, qui est peut-être un peu éloigné du chemin battu, qui n'a point été emprunté d'ailleurs, & qui, à mon égard, est assurément tout-à-fait nouveau, je donne occasion à d'autres de s'appliquer à faire de nouvelles découvertes, & à chercher en eux-mêmes ces vrais secours de l'art, que je crains bien que ceux qui se soumettent servilement aux décisions d'autrui, ne pourront jamais trouver, car les chemins battus conduisent cette espèce de bétail (c'est ainsi qu'un judicieux romain les a nommés) dont toutes les pensées ne tendent qu'à l'imitation, non où il faut aller, mais où l'on va, *non quò eundum est, sed quò itur.* Mais j'ose dire qu'il y a dans ce siècle quelques personnes d'une telle force de jugement, & d'une si grande étendue d'esprit, qu'ils pourroient tracer pour l'avancement de la connoissance des chemins nouveaux, & qui n'ont point encore été découverts, s'ils vouloient prendre la peine de tourner leurs pensées de ce côté-là.

§. 8. Après avoir eu occasion de parler dans cet endroit du syllogisme en général, & de ses usages dans le raisonnement & pour la perfection de nos connoissances, il ne sera pas hors de propos, avant que de quitter cette matière, de prendre connoissance d'une méprise visible, que l'on commet dans les règles du syllogisme; c'est que nul raisonnement syllogistique ne peut être juste & concluant, s'il ne contient au moins une proposition générale: comme si nous ne pouvions point raisonner & avoir des connoissances sur des choses particulières; au-lieu que, dans le fond, on trouvera, tout bien considéré, qu'il n'y a que les choses particulières qui soient l'objet immédiat de tous nos raisonnemens & de toutes nos connoissances. Le raisonnement & la connoissance de chaque homme ne roule que sur les idées qui existent dans son esprit, desquelles chacun n'est effectivement qu'une existence particulière; & d'autres choses ne deviennent l'objet de nos connoissances & de nos raisonnemens, qu'entant qu'elles sont conformes à ces idées particulières que nous avons dans l'esprit. De sorte que la perception de la couvenance ou de la disconvenance de nos idées particulières est le fonds & le total de notre connoissance. L'universalité n'est qu'un accident à son égard, & consiste uniquement en ce que les idées particulieres, qui en font le sujet, sont telles que plus d'une chose particulière peut leur être conforme, & être représentée par elles. Mais la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées, & par conséquent notre connoissance, est également claire & certaine, soit que l'une d'elles ou toutes deux soient capables de représenter plus d'un être réel ou non, ou que nulle d'elles ne le soit. Une autre chose que je prends la liberté de proposer sur le syllogisme, avant que de finir cet article, c'est, si l'on n'auroit pas sujet d'examiner si la forme que l'on donne présentement au syllogisme est telle qu'elle doit être raisonnablement. Car le terme moyen étant destiné à joindre les extrêmes, c'est-à-dire, les idées moyennes, pour faire voir, par son entremise, la convenance ou la disconvenance des deux idées en question, la position du terme moyen ne seroit-elle pas plus naturelle, & ne montreroit-elle pas mieux, & d'une manière plus claire, la convenance ou la disconvenance des extrêmes, s'il étoit placé au milieu entre-deux? Ce qu'on pourroit faire sans peine en transpo-

ſant les propoſitions, & en faiſant que le terme moyen fût l'attribut du premier & le ſujet du ſecond, comme dans ces deux exemples :

Omnis homo eſt animal,
Omne animal eſt vivens,
Ergo omnis homo eſt vivens.

Omne corpus eſt extenſum & ſolidum,
Nullum extenſum & ſolidum eſt pura extenſio,
Ergo corpus non eſt pura extenſio.

Il n'eſt pas néceſſaire que j'importune mon lecteur par des exemples de ſyllogiſmes, dont la concluſion ſoit particulière. La même *raiſon* autoriſe auſſi-bien cette forme, à l'égard de ces derniers ſyllogiſmes, qu'à l'égard de ceux dont la concluſion eſt générale.

§ 9. Pour dire préſentement un mot de l'étendue de notre *raiſon*, quoiqu'elle pénètre dans les abîmes de la mer & de la terre, qu'elle s'élève juſqu'aux étoiles, & nous conduiſe dans les vaſtes eſpaces & les appartemens immenſes de ce prodigieux édifice, que l'on nomme l'*univers*, il s'en faut pourtant beaucoup qu'elle comprenne même l'étendue réelle des êtres corporels ; & il y a bien des rencontres où elle vient à nous manquer.

Et premièrement elle nous manque abſolument par-tout où les idées nous manquent. Elle ne s'étend pas plus loin que ces idées, & ne ſauroit le faire. C'eſt pourquoi, par-tout où nous n'avons point d'idées, notre raiſonnement s'arrête, & nous nous trouvons au bout de nos comptes. Que, ſi nous raiſonnons quelquefois ſur des mots qui n'emportent aucune idée, c'eſt uniquement ſur ces ſons que roulent nos raiſonnemens, & non ſur aucune autre choſe.

§. 10. En ſecond lieu, notre *raiſon* eſt ſouvent embarraſſée & hors de route à cauſe de l'obſcurité, de la confuſion, ou de l'imperfection des idées ſur leſquelles elle s'exerce ; & c'eſt alors que nous nous trouvons embarraſſés dans des contradictions inſurmontables. Ainſi, parce que nous n'avons point d'idée parfaite de la plus petite extenſion de la matière, ni de l'infinité, notre *raiſon* eſt à bout ſur le ſujet de la diviſibilité de la matière ; au-lieu qu'ayant des idées parfaites, claires & diſtinctes du nombre, notre *raiſon* ne trouve dans les nombres aucune de ces difficultés inſurmontables, & ne tombe dans aucune contradiction ſur leur ſujet. Ainſi, les idées que nous avons des opérations de notre eſprit & du commencement du mouvement ou de la penſée & de la manière dont l'eſprit produit l'une & l'autre en nous ; ces idées, dis-je, étant imparfaites, & celles que nous nous formons de l'opération de Dieu l'étant encore davantage, elles nous jettent dans de grandes difficultés ſur les agens, créés, doués de liberté, deſquelles la *raiſon* ne peut guères ſe débarraſſer.

§. 11. En troiſième lieu, notre *raiſon* eſt ſouvent pouſſée à bout, parce qu'elle n'apperçoit pas les idées qui pourroient ſervir à lui montrer une convenance ou diſconvenance certaine ou probable de deux autres idées ; &, dans ce point, les facultés de certains hommes l'emportent de beaucoup ſur celles de quelques autres. Juſqu'à ce que l'Algèbre, ce grand inſtrument & cette preuve inſigne de la ſagacité de l'homme, eût été découverte, les hommes regardoient avec étonnement pluſieurs démonſtrations des anciens mathématiciens, & pouvoient à peine s'empêcher de croire que la découverte de quelques-unes de ces preuves ne fût au-deſſus des forces humaines.

§. 12. En quatrième lieu, l'eſprit, venant à bâtir ſur de faux principes, ſe trouve ſouvent engagé dans des abſurdités & des difficultés inſurmontables, dans de facheux défilés & de pures contradictions, ſans ſavoir comment s'en tirer. Et dans ce cas il eſt inutile d'implorer le ſecours de la *raiſon*, à moins que ce ne ſoit pour découvrir la fauſſeté, & ſecouer le joug de ces principes. Bien loin que la *raiſon* éclairciſſe les difficultés dans leſquelles un homme s'engage en s'appuyant ſur de mauvais fondemens, elle l'embrouille davantage, & le jette toujours plus avant dans l'embarras.

§. 13. Et en cinquième lieu; comme les idées obſcures & imparfaites embrouillent ſouvent la *raiſon* ſur le même fondement, il arrive ſouvent que, dans les diſcours & dans les raiſonnemens des hommes, leur *raiſon* eſt confondue & pouſſée à bout par des mots équivoques, & des ſignes douteux & incertains, lorſqu'ils ne ſont pas exactement ſur leurs gardes. Mais, quand nous venons à tomber dans ces deux derniers égaremens, c'eſt notre faute, & non celle de la *raiſon*. Cependant les conſéquences n'en ſont pas moins communes ; & l'on voit par-tout les embarras ou les erreurs qu'ils produiſent dans l'eſprit des hommes.

§. 14. Entre les idées que nous avons dans l'eſprit, il y en a qui peuvent être immédiatement comparées par elles-mêmes, l'une avec l'autre ; &, à l'égard de ces idées, l'eſprit eſt capable d'appercevoir qu'elles conviennent ou diſconviennent auſſi clairement qu'il voit qu'il les a en lui-même. Ainſi, l'eſprit apperçoit auſſi clairement que l'arc d'un cercle eſt plus petit que tout le cercle, qu'il apperçoit l'idée même d'un cercle : & c'eſt ce que j'appelle, à cauſe de cela, une *connoiſſance intuitive*, connoiſſance certaine, à l'abri de tout doute, qui n'a beſoin d'aucune preuve, & ne peut en recevoir aucune, parce que c'eſt le plus haut point de toute la certitude humaine. C'eſt en cela que conſiſte l'évidence de toutes ces maximes ſur leſquelles perſonne n'a aucun doute, de

forte que non-feulement chacun leur donne fon confentement, mais les reconnoît pour véritables, dès qu'elles font propofées à fon entendement. Pour découvrir & embraffer ces vérités, il n'eft pas néceffaire de faire aucun ufage de la faculté de difcourir, on n'a pas befoin de raifonnement; car elles font connues dans un plus haut degré d'évidence; degré que je fuis tenté de croire, (s'il eft permis de hafarder des conjectures fur des chofes inconnues) tel que les anges ont préfentement, & que les efprits des hommes juftes, parvenus à la perfection, auront dans l'état à venir, fur mille chofes qui à préfent échappent tout-à-fait à notre entendement, & defquelles notre *raifon*, dont la vue eft fi bornée, ayant découvert quelques foibles rayons, tout le refte demeure enfeveli dans les ténèbres à notre égard.

§. 15. Mais, quoique nous voyons çà & là quelque lueur de cette pure lumière, quelques étincelles de cette éclatante connoiffance; cependant la plus grande partie de nos idées font de telle nature, que nous ne faurions difcerner leur convenance ou leur difconvenance, en les comparant immédiatement enfemble. Et, à l'égard de toutes ces idées, nous avons befoin du raifonnement, & fommes obligés de faire nos découvertes par le moyen du difcours & des deductions. Or, ces idées font de deux fortes, que je prendrai la liberté d'expofer encore aux yeux de mon lecteur.

Il y a, premièrement, les idées dont on peut découvrir la convenance ou la difconvenance par l'intervention d'autres idées que l'on compare avec elles, quoiqu'on ne puiffe la voir en joignant enfemble ces premières idées: Et, en ce cas-là, lorfque la convenance ou la difconvenance des idées moyennes avec celles auxquelles nous voulons les comparer, fe montrent vifiblement à nous, cela fait une démonftration qui emporte avec foi une vraie connoiffance, mais qui, bien que certaine, n'eft pourtant pas fi aifée à acquérir, ni tout-à-fait fi claire que la connoiffance intuitive; parce qu'en celle-ci il n'y a qu'une feule intuition, pure & fimple, fur laquelle on ne fauroit fe méprendre, ni avoir la moindre apparence de doute, la vérité y paroiffant tout-à-la fois dans fa dernière perfection. Il eft vrai que l'intuition fe trouve auffi dans la démonftration, mais ce n'eft pas tout-à-la-fois; car il faut retenir dans fa mémoire l'intuition de la convenance que l'idée moyenne a avec celle à laquelle nous l'avons comparée auparavant, lorfque nous venons à la comparer avec l'idée fuivante; & plus il y a d'idées moyennes dans une démonftration, plus on eft en danger de fe tromper, car il faut remarquer & voir, d'une connoiffance de fimple vue, chaque convenance ou difconvenance des idées qui entrent dans la démonftration, en chaque degré de la déduction, & retenir cette liaifon dans la mémoire, juftement comme elle eft; de forte que l'efprit doit être affuré que nulle partie de ce qui eft néceffaire pour former la démonftration, n'a été omife ou négligée. C'eft ce qui rend certaines démonftrations longues, embarraffées, & trop difficiles pour ceux qui n'ont pas affez de force & d'étendue d'efprit pour appercevoir diftinctement, & pour retenir exactement & en bon ordre tant d'articles particuliers. Ceux-mêmes qui font capables de débrouiller dans leur tête ces fortes de fpéculations compliquées, font obligés quelquefois de les faire paffer plus d'une fois en revue, avant que de pouvoir parvenir à une connoiffance certaine. Mais du refte, lorfque l'efprit retient nettement, & d'une connoiffance de fimple vue, le fouvenir de la convenance d'une idée avec une autre, & de celle-ci avec une troifième, & de cette troifième avec une quatrième, &c.; alors la convenance de la première & de la quatrième eft une démonftration, & produit une connoiffance certaine, que l'on peut appeller *connoiffance raifonnée*, comme l'autre eft une connoiffance intuitive.

§. 16. Il y a, en fecond lieu, d'autres idées dont on ne peut juger qu'elles conviennent ou difconviennent autrement que par l'entremife d'autres idées, qui n'ont point de convenance certaine avec les extrêmes, mais feulement une convenance ordinaire ou vraifemblable; & c'eft fur ces idées qu'il y a occafion d'exercer le jugement, qui eft cet acquiefcement de l'efprit, par lequel on fuppofe que certaines idées conviennent entr'elles en les comparant avec ces fortes de moyens probables. Quoique cela ne s'élève jamais jufqu'à la connoiffance, ni jufqu'à ce qui en fait le plus bas degré; cependant ces idées moyennes lient quelquefois les extrêmes d'une manière fi intime, & la probabilité eft fi claire & fi forte, que l'affentiment la fuit auffi néceffairement que la connoiffance fuit la démonftration. L'excellence & l'ufage du jugement confifte à obferver exactement la force & le poids de chaque probabilité, & à en faire une jufte eftimation; & enfuite, après les avoir, pour ainfi dire, toutes fommées exactement à fe déterminer pour le côté qui emporte la balance.

§. 17. La connoiffance intuitive eft la perception de la convenance ou difconvenance certaine de deux idées comparées immédiatement enfemble.

La connoiffance raifonnée eft la perception de la convenance ou difconvenance certaine de deux idées, par l'intervention d'une ou de plufieurs autres idées.

Le jugement eft la penfée ou la fuppofition que deux idées conviennent ou difconviennent par l'intervention d'une ou de plufieurs idées, dont l'efprit ne voit pas la convenance ou la difconvenance certaine avec ces deux idées,

mais qu'il a obſervé être fréquente & ordinaire.

§. 18. Quoiqu'une grande partie des fonctions de la *raiſon*, & ce qui en fait le ſujet ordinaire, ſoit de déduire une propoſition d'une autre, ou de tirer des conſéquences par des paroles, cependant le principal acte du raiſonnement conſiſte à trouver la convenance ou la diſconvenance de deux idées par l'entremiſe d'une troiſième, comme un homme trouve par le moyen d'une aune que la même longueur convient à deux maiſons que l'on ne ſauroit joindre enſemble, pour en meſurer l'égalité par une juxta-poſition. Les mots ont leurs conſéquences en tant qu'ils ſont ſignes de telles ou telles idées ; & les choſes conviennent ou diſconviennent ſelon ce qu'elles ſont réellement, mais nous ne pouvons le découvrir que par les idées que nous en avons.

§. 19. Avant que de finir cette matière, il ne ſera pas inutile de faire quelques réflexions ſur quatre ſortes d'argumens, dont les hommes ont accoutumé de ſe ſervir en raiſonnant avec les autres hommes, pour les entraîner dans leurs propres ſentimens, ou du moins pour les tenir dans une eſpèce de reſpect qui les empêche de contredire.

Le premier eſt de citer les opinions des perſonnes qui, par leur eſprit, par leur ſavoir, par l'éminence de leur rang, par leur puiſſance, ou par quelqu'autre raiſon, ſe ſont fait un nom, & ont établi leur réputation ſur l'eſtime commune avec une certaine eſpèce d'autorité. Lorſque les hommes ſont élevés à quelque dignité, on croit qu'il ne ſied pas bien à d'autres de les contredire en quoi que ce ſoit, & que c'eſt bleſſer la modeſtie de mettre en queſtion l'autorité de ceux qui en ſont déjà en poſſeſſion. Lorſqu'un homme ne ſe rend pas promptement à des déciſions d'auteurs approuvés, que les autres embraſſent avec ſoumiſſion & avec reſpect, on eſt porté à le cenſurer comme un homme trop plein de vanité : & l'on regarde comme l'effet d'une grande inſolence, qu'un homme oſe établir un ſentiment particulier, & le ſoutenir contre le torrent de l'antiquité, ou le mettre en oppoſition avec celui de quelque ſavant docteur ou de quelque fameux écrivain. C'eſt pourquoi celui qui peut appuyer ſes opinions ſur une telle autorité, croit dès-là être en droit de prétendre la victoire, & il eſt tout prêt à taxer d'imprudence quiconque oſera les attaquer. C'eſt ce que l'on peut appeller, à mon avis, un argument, *ad verecundiam.*

§. 20. Un ſecond moyen, dont les hommes ſe ſervent pour porter & forcer, pour ainſi dire, les autres à ſoumettre leur jugement aux déciſions qu'ils ont prononcées eux-mêmes ſur l'opinion dont on diſpute, c'eſt d'exiger de leur adverſaire qu'il admette la preuve qu'ils mettent en avant, ou qu'il en aſſigne une meilleure. C'eſt ce que j'appelle un argument *ad ignorantiam.*

§. 21. Un troiſième moyen, c'eſt de preſſer un homme par les conſéquences qui découlent de ſes propres principes, ou de ce qu'il accorde lui-même. C'eſt un argument déjà connu ſous le titre d'argument *ad hominem.*

§. 22. Le quatrième conſiſte à employer des preuves tirées de quelqu'une des ſources de la connoiſſance ou de la probabilité. C'eſt ce que j'appelle un argument *ad judicium.* Et c'eſt le ſeul de tous les quatre qui ſoit accompagné d'une véritable inſtruction, & qui nous avance dans le chemin de la connoiſſance. Car, I., de ce que je ne veux pas contredire un homme par reſpect, ou par quelqu'autre conſidération que celle de la conviction, il ne s'enſuit point que ſon opinion ſoit raiſonnable. II. Ce n'eſt pas à dire qu'un autre homme ſoit dans le bon chemin, ou que je doive entrer dans le même chemin que lui, par la *raiſon* que je n'en connois point de meilleur. III. Dès-là qu'un homme m'a fait voir que j'ai tort, il ne s'enſuit pas qu'il ait *raiſon* lui même. Je puis être modeſte, & par cette *raiſon* ne point attaquer l'opinion d'un autre homme. Je puis être ignorant, & n'être pas capable d'en produire une meilleure. Je puis être dans l'erreur, & un autre peut me faire voir que je me trompe. Tout cela peut me diſpoſer peut-être à recevoir la vérité, mais il ne contribue en rien à m'en donner la connoiſſance ; cela doit venir des preuves, des argumens, & d'une lumière qui naiſſe de la nature des choſes mêmes, & non de ma timidité, de mon ignorance & de mes égaremens.

§. 23. Par ce que nous venons de dire de la *raiſon*, nous pouvons être en état de former quelques conjectures ſur cette diſtinction des choſes, en tant qu'elles ſont ſelon la *raiſon*, au-deſſus de la *raiſon*, & contraires à la *raiſon.*

I. Par celles qui ſont *ſelon la raiſon*, j'entends ces propoſitions dont nous pouvons découvrir la vérité, en examinant & en ſuivant les idées qui nous viennent par voie de ſenſation & de réflexion, & que nous trouvons véritables ou probables par des déductions naturelles.

II. J'appelle *au-deſſus de la raiſon* les propoſitions dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puiſſe être déduite de ces principes par le ſecours de la *raiſon.*

III. Enfin, les propoſitions *contraires à la raiſon* ſont celles qui ne peuvent conſiſter ou compatir avec nos idées claires & diſtinctes. Ainſi, l'exiſtence d'un Dieu eſt ſelon la *raiſon*; l'exiſtence de plus d'un Dieu eſt contraire à la raiſon, & la réſurrection des morts eſt au-deſſus de la raiſon. De plus, comme ces mots *au-deſſus de la raiſon* peuvent être pris dans un double ſens ; ſavoir, pour ce qui eſt hors de la ſphère de la probabilité ou de la certitude, je crois que c'eſt

auſſi dans ce ſens étendu qu'on dit quelquefois qu'une choſe eſt *contraire à la raiſon.*

§. 24. Le mot de *raiſon* eſt encore employé dans un autre uſage, par où il eſt oppoſé à la foi; & quoique ce ſoit là une manière de parler fort impropre en elle-même, cependant elle eſt ſi fort autoriſée par l'uſage ordinaire, que ce ſeroit une folie de vouloir s'oppoſer, ou remédier à cet inconvénient Je crois ſeulement qu'il ne ſera pas mal-à-propos de remarquer que, de quelque manière qu'on oppoſe la foi à la *raiſon*, la foi n'eſt autre choſe qu'un ferme aſſentiment de l'eſprit, lequel aſſentiment étant réglé comme il doit être, ne peut être donné à aucune choſe que ſur des bonnes raiſons, & par conſéquent il ne ſauroit être oppoſé à la *raiſon.* Celui qui croit, ſans avoir aucune *raiſon* de croire, peut être amoureux de ſes propres fantaiſies; mais il n'eſt pas vrai qu'il cherche la vérité dans l'eſprit qu'il la doit chercher, ni qu'il rende une obéiſſance légitime à ſon maître qui voudroit qu'il fît uſage des facultés de diſcerner les objets, deſquelles il l'a enrichi pour le préſerver des mépriſes & de l'erreur. Celui qui ne les emploie pas à cet uſage autant qu'il eſt en ſa puiſſance, a beau voir quelquefois la vérité, il n'eſt dans le bon chemin que par haſard; & je ne ſais ſi le bonheur de cet accident excuſera l'irrégularité de ſa conduite. Ce qu'il y a de certain au moins, c'eſt qu'il doit être comptable de toutes les fautes où il s'engage: au lieu que celui qui fait uſage de la lumière & des facultés que Dieu lui a données, & qui s'applique ſincérement à découvrir la vérité, par le ſecours & l'habileté qu'il a, peut avoir cette ſatisfaction en faiſant ſon devoir comme une créature raiſonnable; qu'encore qu'il ne vînt pas à rencontrer la vérité, ſa recherche ne laiſſera pas d'être récompenſée. Car celui-là règle toujours bien ſon aſſentiment & le place comme il doit, lorſqu'en quelque cas ou ſur quelque matière que ce ſoit, il croit ou refuſe de croire ſelon que ſa *raiſon* l'y conduit. Celui qui fait autrement, pèche contre ſes propres lumières, & abuſe de ſes facultés qui ne lui ont été données pour aucune autre fin que pour chercher & ſuivre la plus claire évidence & la plus grande probabilité. Mais, parce que la *raiſon* & la foi ſont miſes en oppoſition par certaines perſonnes, nous allons les conſidérer ſous ce rapport dans le chapitre ſuivant.

De la foi & de la raiſon, *& de leurs bornes diſtinctes.*

§. 1. Nous avons montré ci-deſſus, 1°. que nous ſommes néceſſairement dans l'ignorance, & que toutes ſortes de connoiſſances nous manquent: 2°. que nous ſommes dans l'ignorance & deſtitués de connoiſſance raiſonnée, dès que les preuves nous manquent: 3°. que la connoiſſance générale & la certitude nous manquent par-tout où les idées ſpécifiques, claires & déterminées viennent à nous manquer: 4°. & enfin que la probabilité nous manque pour diriger notre aſſentiment dans des matières où nous n'avons ni connoiſſance par nous-mêmes, ni témoignage de la part des autres hommes ſur quoi notre raiſon puiſſe ſe fonder.

De ces quatre choſes préſuppoſées, on peut venir, je penſe, à établir les bornes qui ſont entre la foi & la *raiſon*; connoiſſance dont le défaut a certainement produit dans le monde de grandes diſputes & peut-être bien des mépriſes, ſi tant eſt qu'il n'y ait pas cauſé auſſi de grands déſordres. Car avant que d'avoir déterminé juſqu'où nous ſommes guidés par la *raiſon*, & juſqu'où nous ſommes conduits par la foi, c'eſt en vain que nous diſputerons, & que nous tâcherons de nous convaincre l'un l'autre ſur des matières de religion.

§. 2. Je trouve que dans chaque ſecte on ſe ſert avec plaiſir de la raiſon autant qu'on en peut tirer quelque ſecours; & que dès que la raiſon vient à manquer à quelqu'un, de quelque ſecte qu'il ſoit, il s'écrie auſſi-tôt: *c'eſt ici un article de foi, & qui eſt au-deſſus de la raiſon.* Mais je ne vois pas comment ils peuvent argumenter contre une perſonne d'un autre parti, ou convaincre un antagoniſte qui ſe ſert de la même défaite, ſans poſer des bornes préciſes entre la foi & la *raiſon;* ce qui devroit être le premier point établi dans toutes les queſtions où la foi a quelque part.

Conſidérant donc ici la *raiſon* comme diſtincte de la foi, je ſuppoſe que c'eſt la découverte de la certitude ou de la probabilité des propoſitions ou vérités que l'eſprit vient à connoître par des déductions tirées d'idées qu'il a acquiſes par l'uſage de ſes facultés naturelles, c'eſt-à-dire, par ſenſation ou par réflexion.

La foi, d'un autre côté, eſt l'aſſentiment qu'on donne à toute propoſition qui n'eſt pas ainſi fondée ſur des déductions de la raiſon, mais ſur le crédit de celui qui les propoſe comme venant de la part de Dieu par quelque communication extraordinaire. Cette manière de découvrir des vérités aux hommes, c'eſt ce que nous appellons *révélation.*

§. 3. Premiérement, donc je dis que nul homme inſpiré de Dieu ne peut par aucune révélation communiquer aux autres hommes aucune nouvelle idée ſimple qu'ils n'euſſent auparavant par voie de ſenſation ou de réflexion. Car, quelqu'impreſſion qu'il puiſſe recevoir immédiatement lui-même de la main de Dieu, ſi cette révélation eſt compoſée de nouvelles idées ſimples, elle ne peut être introduite dans l'eſprit d'un autre homme par des paroles ou par aucun autre ſigne, parce que les paroles ne produiſent point d'autres idées par leur opération immédiate ſur nous que celles de leurs ſons naturels; & c'eſt par la cou-

tume que nous avons prise de les employer comme signes, qu'ils excitent & réveillent dans notre esprit des idées qui y ont été auparavant, & non d'autres. Car des mots vus ou entendus ne rappellent dans notre esprit que les idées dont nous avons accoutumé de les prendre pour signes, & ne sauroient y introduire aucune idée simple parfaitement nouvelle & auparavant inconnue. Il en est de même à l'égard de tout autre signe qui ne peut nous donner à connoître des choses dont nous n'avons jamais eu auparavant aucune idée.

Ainsi, quelques choses qui eussent été découvertes à saint Paul lorsqu'il fut ravi dans le troisième ciel, quelque nouvelles idées que son esprit y eût reçu, toute la description qu'il peut faire de ce lieu aux autres hommes, c'est que ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point ouies, & qui ne sont jamais entrées dans le cœur de l'homme. Et, supposé que Dieu fît connoître surnaturellement à un homme une espèce de créatures qui habite, par exemple, dans Jupiter ou dans Saturne, pourvue de six sens, (car personne ne peut nier qu'il ne puisse y avoir de telles créatures dans ces planettes), & qu'il vînt à imprimer dans son esprit les idées qui sont introduites dans l'esprit de ces habitans de Jupiter ou de Saturne par ce sixième sens; cet homme ne pourroit non plus faire naître par des paroles, dans l'esprit des autres hommes, les idées produites par ce sixieme sens, qu'un de nous pourroit, par le son de certains mots, introduire l'idée d'une couleur dans l'esprit d'un homme qui, possédant les quatre autres sens dans leur perfection, auroit toujours été privé de celui de la vue. Par conséquent, c'est uniquement de nos facultés naturelles que nous pouvons recevoir nos idées simples qui sont le fondement & la seule matière de toutes nos notions & de toute notre connoissance; & nous n'en pouvons absolument recevoir aucune par une révélation traditionale, si j'ose me servir de ce terme. Je dis *une révélation traditionale*, pour la distinguer d'une révélation originale. J'entends par cette derniere la premiere impression qui est faite immédiatement par le doigt de Dieu sur l'esprit d'un homme; impression à laquelle nous ne pouvons fixer aucunes bornes: & par l'autre, j'entends ces impressions proposées à d'autres par des paroles & par les voies ordinaires que nous avons de nous communiquer nos conceptions les uns aux autres.

§. 4. Je dis, en second lieu, que les mêmes vérités que nous pouvons découvrir par la raison, peuvent nous être communiquées par une révélation traditionale. Ainsi Dieu pourroit avoir communiqué aux hommes, par le moyen d'une telle révélation, la connoissance de la vérité d'une proposition d'Euclide, tout de même que les hommes viennent à la découvrir eux-mêmes par l'usage naturel de leurs facultés. Mais, dans toutes les choses de cette espèce, la révélation n'est pas fort nécessaire ni d'un grand usage, parce que Dieu nous a donné des moyens naturels & plus sûrs pour arriver à cette connoissance. Car toute vérité que nous venons à découvrir clairement par la connoissance & par la contemplation de nos propres idées, sera toujours plus certaine à notre égard que celles qui nous seront enseignées par une révélation traditionale. Car la connoissance que nous avons que cette révélation est venue premiérement de Dieu, ne peut jamais être si sûre que la connoissance que produit en nous la perception claire & distincte que nous avons de la convenance ou de la disconvenance de nos propres idées. Par exemple, s'il avoit été révélé depuis quelques siècles que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je pourrois donner mon consentement à la vérité de cette proposition sur la foi de la tradition qui assure qu'elle a été révélée; mais cela ne parviendroit jamais à un si haut degré de certitude que la connoissance même que j'en aurois en comparant & mesurant mes propres idées de deux angles droits, & les trois angles d'un triangle. Il en est de même à l'égard d'un fait qu'on peut connoître par le moyen des sens: par exemple, l'histoire du déluge nous est communiquée par des écrits qui tirent leur origine de la révélation; cependant personne ne dira, je pense, qu'il a une connoissance aussi certaine & aussi claire du déluge que Noé qui le vit, ou qu'il en auroit eu lui-même s'il eût été alors en vie & qu'il l'eût vu. Car l'assurance qu'il a que cette histoire est écrite dans un livre qu'on suppose écrit par Moyse, auteur inspiré, n'est pas plus grande que celle qu'il en a par le moyen de ses sens; mais l'assurance qu'il a que c'est Moyse qui a écrit ce livre, n'est pas si grande que s'il avoit vu Moyse qui l'écrivoit actuellement; & par conséquent l'assurance qu'il a que cette histoire est une révélation, est toujours moindre que l'assurance qui lui vient des sens.

§. 5. Ainsi, à l'égard des propositions dont la certitude est fondée sur la perception claire de la convenance ou de la disconvenance de nos idées qui nous est connue, ou par une intuition immédiate comme dans les propositions évidentes par elles-mêmes, ou par des déductions évidentes de la raison comme dans les démonstrations, le secours de la révélation n'est point nécessaire pour gagner notre assentiment & pour introduire ces propositions dans notre esprit, parce que les voies naturelles par où nous vient la connoissance, peuvent les y établir, ou l'ont déja fait: ce qui est la plus grande assurance que nous puissions peut-être avoir de quoi que ce soit, hormis lorsque Dieu nous le révèle immédiatement; & dans cette occasion même, notre assurance ne sauroit être plus grande que la connoissance que nous avons que c'est une révélation qui vient de

Dieu. Mais je ne crois pourtant pas que, sous ce titre, rien puisse ébranler ou renverser une connoissance évidente, & engager raisonnablement aucun homme à recevoir pour vrai ce qui est directement contraire à une chose qui se montre à son entendement avec une parfaite évidence. Car nulle évidence dont puissent être capables les facultés par où nous recevons de telles révélations, ne pouvant surpasser la certitude de notre connoissance intuitive, si tant est qu'elle puisse l'égaler; il s'ensuit de là que nous ne pouvons jamais prendre pour vérité aucune chose qui soit directement contraire à notre connoissance claire & distincte. Parce que l'évidence que nous avons, premiérement, que nous ne nous trompons point en attribuant une telle chose à Dieu; & en second lieu, que nous en comprenons le vrai sens, ne peut jamais être si grande que l'évidence de notre propre connoissance intuitive par où nous appercevons qu'il est impossible que deux idées dont nous voyons intuitivement la disconvenance, doivent être regardées ou admises comme ayant une parfaite convenance entr'elles. Et par conséquent, nulle proposition ne peut être reçue pour révélation divine, ou obtenir l'assentiment qui est dû à toute révélation émanée de Dieu, si elle est contradictoirement opposée à notre connoissance claire & de simple vue, parce que ce seroit renverser les principes & les fondemens de notre connoissance & de tout assentiment; de sorte qu'il ne resteroit plus de différence dans le monde entre la vérité & la fausseté, nulles mesures du croyable & de l'incroyable, si des propositions douteuses doivent prendre place devant des propositions évidentes par elles-mêmes; & que ce que nous connoissons certainement, dût céder le pas à ce sur quoi nous sommes peut-être dans l'erreur. Il est donc inutile de presser comme articles de foi des propositions contraires à la perception claire que nous avons de la convenance ou de la disconvenance d'aucune de nos idées. Elles ne sauroient gagner notre assentiment sous ce titre, ou sous quelqu'autre que ce soit : car la foi ne peut nous convaincre d'aucune chose qui soit contraire à notre connoissance; parce qu'encore que la foi soit fondée sur le témoignage de Dieu qui ne peut mentir, & par qui telle ou telle proposition nous est révélée, cependant nous ne saurions être assurés qu'elle est véritablement une révélation divine, avec plus de certitude que nous le sommes de la vérité de notre propre connoissance, puisque toute la force de la certitude dépend de la connoissance que nous avons que c'est Dieu qui a révélé cette proposition; de sorte que, dans ce cas où l'on suppose que la proposition révélée est contraire à notre connoissance ou à notre *raison*, elle sera toujours en butte à cette objection : que nous ne saurions dire comment il est possible de concevoir qu'une chose vienne de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être; laquelle étant reçue pour véritable, doit renverser tous les principes & tous les fondemens de connoissance qu'il nous a donnés, rendre toutes nos facultés inutiles, détruire absolument la plus excellente partie de son ouvrage; je veux dire, notre entendement, & réduire l'homme dans un état où il aura moins de lumière & de moyens de se conduire que les bêtes qui périssent. Car si l'esprit de l'homme ne peut jamais avoir une évidence plus claire, ni peut-être si claire qu'une chose est de révélation divine, que celle qu'il a des principes de sa propre *raison*, il ne peut jamais avoir aucun fondement de renoncer à la pleine évidence de sa propre *raison* pour recevoir à la place une proposition, dont la révélation n'est pas accompagnée d'une plus grande évidence que ces principes.

§. 6. Jusques là un homme a droit de faire usage de sa *raison* & est obligé de l'écouter, même à l'egard d'une révélation originale & immédiate qu'on suppose avoir été faite à lui-même. Mais pour tous ceux qui ne prétendent pas à une révélation immédiate, & de qui l'on exige qu'ils reçoivent avec soumission des vérités révélées à d'autres hommes, qui leur sont communiquées par des écrits que la tradition a fait passer entre leurs mains, ou par des paroles sorties de la bouche d'une autre personne, ils ont beaucoup plus affaire de la raison, & il n'y a qu'elle qui puisse nous engager à recevoir ces sortes de vérités. Car ce qui est matière de foi étant seulement une révélation divine, & rien autre chose; la foi, à prendre ce mot pour ce que nous appellons communément *foi divine*, n'a rien à faire avec aucune autre proposition que celles qu'on suppose divinement révélées. De sorte que je ne vois pas comment ceux qui tiennent que la seule révélation est l'unique objet de la foi, peuvent dire que c'est une matière de foi & non de *raison*, de croire que telle ou telle proposition qu'on peut trouver dans tel ou tel livre, est d'inspiration divine, à moins qu'ils ne sachent par révélation que cette proposition ou toutes celles qui sont dans ce livre, ont été communiquées par une inspiration divine. Sans une telle révélation, croire ou ne pas croire que cette proposition ou ce livre ait une autorité divine, ne peut jamais être une matière de foi, mais de la *raison*, jusques-là que je ne puis venir à y donner mon consentement que par l'usage de ma *raison*, qui ne peut jamais exiger de moi, ou me mettre en état de croire ce qui est contraire à elle-même, étant impossible à la *raison* de porter jamais l'esprit à donner son assentiment à ce qu'elle-même trouve déraisonnable.

Par conséquent, dans toutes les choses où nous recevons une claire évidence par nos propres idées & par les principes de connoissance dont j'ai parlé ci-dessus, la *raison* est le vrai juge com-

pétent ; & quoique la révélation, en s'accordant avec elle, puisse confirmer ses décisions, elle ne sauroit pourtant, dans de tels cas, invalider ses décrets ; & par-tout où nous avons une décision claire & évidente de la *raison*, nous ne pouvons être obligés d'y renoncer pour embrasser l'opinion contraire, sous prétexte que c'est une matière de foi ; car la foi ne peut avoir aucune autorité contre des décisions claires & expresses de la *raison*.

§. 7. Mais, en troisième lieu, comme il y a plusieurs choses sur quoi nous n'avons que des notions fort imparfaites, ou sur quoi nous n'en avons absolument point ; & d'autres dont nous ne pouvons point connoître l'existence passée, présente ou à venir, par l'usage naturel de nos facultés ; comme, dis-je, ces choses sont au-delà de ce que nos facultés naturelles peuvent découvrir & au-dessus de la *raison*, ce sont de propres matières de foi lorsqu'elles sont révélées. Ainsi, qu'une partie des Anges se soient rebellés contre Dieu, & qu'à cause de cela ils aient été privés du bonheur de leur premier état, & que les morts ressusciteront & vivront encore, ces choses & autres semblables étant au-delà de ce que la *raison* peut découvrir, sont purement des matières de foi avec lesquelles la *raison* n'a rien à voir directement.

§. 8. Mais parce que Dieu, en nous accordant la lumière de la *raison*, ne s'est pas ôté par là la liberté de nous donner, lorsqu'il le juge à propos, le secours de la révélation sur les matières où nos facultés naturelles sont capables de nous déterminer par des *raisons* probables ; dans ce cas, lorsqu'il a plu à Dieu de nous fournir ce secours extraordinaire, la révélation doit l'emporter sur les conjectures probables de la *raison*. Parce que l'esprit n'étant pas certain de la vérité de ce qu'il ne connoît pas évidemment, mais se laissant seulement entraîner à la probabilité qu'il y découvre, est obligé de donner son assentiment à un témoignage qu'il sait venir de celui qui ne peut tromper ni être trompé. Cependant il appartient toujours à la *raison* de juger si c'est véritablement une révélation, & quelle est la signification des paroles dans lesquelles elle est proposée. Il est vrai que si une chose qui est contraire aux principes évidens de la *raison* & à la connoissance manifeste que l'esprit a de ses propres idées claires & distinctes, passe pour révélation, il faut alors écouter la *raison* sur cela comme sur une matière dont elle a droit de juger, puisqu'un homme ne peut jamais connoître si certainement qu'une proposition contraire aux principes clairs & évidens de ses connoissances naturelles est révélée, ou qu'il entend bien les mots dans lesquels elle lui est proposée, qu'il connoît que la proposition contraire est véritable ; & par conséquent il est obligé de considérer, d'examiner cette proposition comme une matière qui est du ressort de la *raison*, & non de la recevoir sans examen comme un article de foi.

§. 9. Premiérement donc toute proposition révélée, de la vérité de laquelle l'esprit ne sauroit juger par ses facultés & notions naturelles, est pure matière de foi, & au-dessus de la *raison*.

En second lieu, toutes les propositions sur lesquelles l'esprit peut se déterminer, avec le secours de ses facultés naturelles, par des déductions tirées des idées qu'il a acquises naturellement, sont du ressort de la *raison*, mais toujours avec cette différence qu'à l'égard de celles sur lesquelles l'esprit n'a qu'une évidence incertaine, n'étant persuadé de leur vérité que sur des fondemens probables, qui n'empêchent point que le contraire ne puisse être vrai sans faire violence à l'évidence certaine de ses propres connoissances, & sans détruire les principes de tout raisonnement ; à l'égard, dis-je, de ces propositions probables, une révélation évidente doit déterminer notre assentiment, & même contre la probabilité. Car lorsque les principes de la *raison* n'ont pas fait voir évidemment qu'une proposition est certainement vraie ou fausse, en ce cas-là une révélation manifeste, comme un autre principe de vérité & un autre fondement d'assentiment, a lieu de déterminer l'esprit ; & ainsi la proposition appuyée de la révélation devient matière de foi, & au-dessus de la *raison* ; parce que, dans cet article particulier, la *raison* ne pouvant s'élever au-dessus de la probabilité, la foi a déterminé l'esprit où la *raison* est venue à manquer, la révélation ayant découvert de quel côté se trouve la vérité.

§. 10. Jusques-là s'étend l'empire de la foi, & cela sans faire aucune violence ou aucun obstacle à la *raison*, qui n'est point blessée ou troublée, mais assistée & perfectionnée par de nouvelles découvertes de la vérité, émanée de la source éternelle de toute connoissance. Tout ce que Dieu a révélé, est certainement véritable, on n'en sauroit douter. Et c'est-là le propre objet de la foi. Mais pour savoir si le point en question est une révélation ou non, il faut que la raison en juge, elle qui ne peut jamais permettre à l'esprit de rejetter une plus grande évidence pour embrasser ce qui est moins évident, ni se déclarer pour la probabilité par opposition à la connoissance & à la certitude. Il ne peut point y avoir d'évidence qu'une révélation connue par tradition vient de Dieu, dans les termes que nous la recevons & dans le sens que nous l'entendons, qui soit si claire & si certaine que celle des principes de la *raison*. C'est pourquoi nulle chose contraire ou incompatible avec des décisions de la *raison*, claires & évidentes par elles-mêmes, n'a droit d'être pressée ou reçue comme une matière de foi à laquelle la *raison* n'ait rien à voir. Tout ce qui est révélation divine, doit prévaloir sur nos opinions, sur nos préjugés & nos intérêts,

& eſt en droit d'exiger de l'eſprit un parfait aſſentiment. Mais une telle ſoumiſſion de notre *raiſon* à la foi ne renverſe pas les limites de la connoiſſance, & n'ébranle pas les fondemens de la *raiſon*, mais nous laiſſe la liberté d'employer nos facultés à l'uſage pour lequel elles nous ont été données.

§. 11. Si l'on n'a pas ſoin de diſtinguer les différentes juriſdictions de la foi & de la *raiſon* par le moyen de ces bornes, la *raiſon* n'aura abſolument point de lieu en matière de religion, & l'on n'aura aucun droit de blâmer les opinions & les cérémonies extravagantes qu'on remarque dans la plupart des religions du monde; car c'eſt à cette coutume d'en appeller à la foi par oppoſition à la raiſon qu'on peut, je penſe, attribuer en grande partie ces abſurdités, dont la plupart des religions qui diviſent le genre-humain, ſont remplies. Les hommes ayant été une fois imbus de cette opinion, qu'ils ne doivent pas conſulter la *raiſon* dans les choſes qui regardent la religion, quoique viſiblement contraires au ſens commun & aux principes de toute leur connoiſſance, ils ont lâché la bride à leurs fantaiſies & au penchant qu'ils ont naturellement vers la ſuperſtition, par où ils ont été entraînés dans des opinions ſi étranges & dans des pratiques ſi extravagantes en fait de religion, qu'un homme raiſonnable ne peut qu'être ſurpris de leur folie, & que regarder ces opinions & ces pratiques comme des choſes ſi éloignées d'être agréables à Dieu, cet Être ſuprême qui eſt la ſageſſe même, qu'il ne peut s'empêcher de croire qu'elles paroiſſent ridicules & choquantes à tout homme qui a l'eſprit & le cœur bien fait. De ſorte que, dans le fond, la religion qui devroit nous diſtinguer le plus des bêtes, & contribuer plus particuliérement à nous élever comme des créatures raiſonnables au-deſſus des brutes, eſt la choſe en quoi les hommes paroiſſent ſouvent le plus déraiſonnables & plus inſenſés que les bêtes mêmes. *Credo quia impoſſibile eſt* : je le crois parce qu'il eſt impoſſible, eſt une maxime qui peut paſſer dans un homme de bien pour un emportement de zèle; mais ce ſeroit une fort méchante règle pour déterminer les hommes dans le choix de leurs opinions ou de leur religion.

RELATION. §. 1. Outre les idées ſimples ou complexes que l'eſprit a des choſes conſidérées en elles-mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaiſon qu'il fait de ces choſes entr'elles. Lorſque l'entendement conſidère une choſe, il n'eſt pas borné préciſément à cet objet; il peut tranſporter, pour ainſi dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder au-delà, pour voir quel rapport elle a avec quelqu'autre idée. Lorſque l'eſprit enviſage ainſi une choſe, enſorte qu'il la conduit & la place, pour ainſi dire, auprès d'une autre, en jettant la vue de l'une ſur l'autre, c'eſt une *relation* ou rapport, ſelon ce qu'emportent ces deux mots; quant aux dénominations qu'on donne aux choſes poſitives, pour déſigner ce rapport & être comme autant de marques qui ſervent à porter la penſée au-delà du ſujet même qui reçoit la dénomination vers quelque choſe qui en ſoit diſtinct, c'eſt ce qu'on appelle *termes relatifs* : & pour les choſes qu'on approche ainſi l'une de l'autre, on les nomme *ſujets de la relation*. Ainſi, lorſque l'eſprit conſidère Titius comme un certain être poſitif, il ne renferme rien dans cette idée que ce qui exiſte réellement dans Titius : par exemple, lorſque je le conſidère comme un homme, je n'ai autre choſe dans l'eſprit que l'idée complexe de cette eſpèce homme; de même quand je dis, Titius eſt un homme blanc, je ne me repréſente autre choſe qu'un homme qui a cette couleur particulière. Mais quand je donne à Titius le nom de *mari*, je déſigne en même-temps quelqu'autre perſonne; ſavoir, ſa femme; & lorſque je dis qu'il eſt plus blanc, je déſigne auſſi quelqu'autre choſe : par exemple, l'ivoire; car, dans ces deux cas, ma penſée porte ſur quelqu'autre choſe que ſur Titius, de ſorte que j'ai actuellement deux objets préſens à l'eſprit. Et comme chaque idée, ſoit ſimple ou complexe, peut fournir à l'eſprit une occaſion de mettre ainſi deux choſes enſemble, & de les enviſager en quelque ſorte tout-à-la-fois, quoiqu'il ne laiſſe pas de les conſidérer comme diſtinctes, il s'enſuit de là que chacune de nos idées peut ſervir de fondement à un rapport. Ainſi, dans l'exemple que je viens de propoſer, le contrat & la cérémonie du mariage de Titius avec Sempronia fondent la dénomination ou la *relation* de mari; & la couleur blanche eſt la raiſon pourquoi je dis qu'il eſt plus blanc que l'ivoire.

§. 2. Ces relations-là & autres ſemblables, exprimées par des termes relatifs auxquels il y a d'autres termes qui répondent réciproquement, comme pere & fils, plus grand & plus petit, cauſe & effet; toutes ces ſortes de *relations* ſe préſentent aiſément à l'eſprit, & chacun découvre auſſi-tôt le rapport qu'elles renferment; car les mots de *père* & de *fils*, de *mari* & de *femme*, & tels autres termes correlatifs paroiſſent avoir une ſi étroite liaiſon entr'eux, & par coutume, ſe répondent ſi promptement l'un à l'autre dans l'eſprit des hommes, que dès qu'on nomme un de ces termes, la penſée ſe porte d'abord au-delà de la choſe nommée; de ſorte qu'il n'y a perſonne qui manque de s'appercevoir, ou qui doute en aucune manière d'un rapport qui eſt marqué avec tant d'évidence. Mais lorſque les langues ne fourniſſent point de noms correlatifs, l'on ne s'apperçoit pas toujours ſi facilement de la *relation*. Concubine eſt ſans doute un terme relatif auſſi-bien que femme; mais, dans les langues où ce mot & autres ſemblables n'ont point de terme correlatif, on n'eſt pas ſi porté à les

regarder ſous cette idée; parce qu'ils n'ont pas cette marque évidente de relation qu'on trouve entre les termes correlatifs qui ſemblent s'expliquer l'un l'autre, & ne pouvoir exiſter que tout-à-la-fois. De-là vient que pluſieurs de ces termes, qui, à les bien conſidérer, enferment des rapports évidens, ont paſſé ſous le nom de *dénominations extérieures*. Mais tous les noms qui ne ſont pas de vains ſons, doivent renfermer néceſſairement quelque idée; & cette idée eſt, ou dans la choſe à laquelle le nom eſt appliqué, auquel cas elle eſt poſitive, & eſt conſidérée comme unie & exiſtante dans la choſe à laquelle on donne la dénomination, ou bien elle procède du rapport que l'eſprit trouve entre cette idée & quelqu'autre choſe qui en eſt diſtinct, avec quoi il la conſidère; & alors cette idée renferme une relation.

§. 3. Il y a une autre ſorte de termes relatifs, qu'on ne regarde point ſous cette idée, ni même comme des dénominations extérieures, & qui, paroiſſant ſignifier quelque choſe d'abſolu dans le ſujet auquel on les applique, cachent pourtant, ſous la forme & l'apparence de termes poſitifs, une *relation* tacite, quoique moins remarquable: tels ſont les termes en apparence poſitifs de *vieux*, *grand*, *imparfait*, &c.

§. 4. On peut remarquer, outre cela, que les idées de la relation peuvent être les mêmes dans l'eſprit de certaines perſonnes, qui ont d'ailleurs des idées fort différentes des choſes qui ſe rapportent ou ſont ainſi comparées l'une à l'autre. Ceux qui ont, par exemple, des idées extrêmement différentes de l'homme, peuvent pourtant s'accorder ſur la notion de père, qui eſt une notion ajoutée à cette ſubſtance qui conſtitue l'homme, & ſe rapporte uniquement à un acte particulier de la choſe que nous nommons *homme*, par lequel acte cet homme contribue à la génération d'un être de ſon eſpèce; que l'homme ſoit d'ailleurs ce qu'on voudra.

§. 5. Il s'enſuit de-là que la nature de la *relation* conſiſte dans la comparaiſon qu'on fait d'une choſe avec une autre, de laquelle comparaiſon l'une de ces choſes ou toutes deux reçoivent une dénomination particulière. Que ſi l'une eſt miſe à l'écart ou ceſſe d'être, la *relation* ceſſe, auſſi-bien que la dénomination qui en eſt une ſuite, quoique l'autre ne reçoive par-là aucune altération en elle-même. Ainſi Titius, que je conſidère aujourd'hui comme père, ceſſe de l'être demain, ſans qu'il ſe faſſe aucun changement en lui, par cela ſeul que ſon fils vient à mourir. Bien plus, la même choſe eſt capable d'avoir des dénominations contraires dans le même temps, dès-là ſeulement que l'eſprit la compare avec un autre objet; par exemple, en comparant Titius à différentes perſonnes, on peut dire avec vérité qu'il eſt plus vieux & plus jeune, plus fort & plus foible, &c.

§. 6. Tout ce qui exiſte, qui peut exiſter, ou être conſidéré comme une ſeule choſe, eſt poſitif; & par conſéquent, non-ſeulement les idées ſimples & les ſubſtances ſont des êtres poſitifs, mais auſſi les modes. Car quoique les parties dont ils ſont compoſés, ſoient fort ſouvent relatives l'une à l'autre, le tout pris enſemble eſt conſidéré comme une ſeule choſe, & produit en nous l'idée complexe d'une ſeule choſe: laquelle idée eſt dans notre eſprit comme un ſeul tableau, (bien que ce ſoit un aſſemblage de diverſes parties), & nous préſente ſous un ſeul nom une choſe ou une idée poſitive & abſolue. Ainſi, quoique les parties d'un triangle, comparées l'une à l'autre, ſoient relatives, cependant l'idée du tout eſt une idée poſitive & abſolue. On peut dire la même choſe d'une famille, d'un air de chanſon, &c. car il ne peut y avoir de relation qu'entre deux choſes conſidérées comme deux choſes. Un rapport ſuppoſe néceſſairement deux idées ou deux choſes, réellement ſéparées l'une de l'autre, ou conſidérées comme diſtinctes, & qui par-là ſervent de fondement ou d'occaſion à la comparaiſon qu'on en fait.

§. 7. Voici quelques obſervations qu'on peut faire touchant la relation en général.

Premiérement, il n'y a aucune choſe, ſoit idée ſimple, ſubſtance, mode, ſoit relation ou dénomination d'aucune de ces choſes, ſur laquelle on ne puiſſe faire un nombre preſque infini de conſidérations par rapport à d'autres choſes; ce qui compoſe une grande partie des penſées & des paroles des hommes. Un homme, par exemple, peut ſoutenir tout à-la-fois toutes les *relations* ſuivantes, père, frère, fils, grand-père, petit-fils, beau-père, beau-fils, mari, ami, ennemi, ſujet, général, juge, patron, profeſſeur, européen, anglois, inſulaire, valet, maître, poſſeſſeur, capitaine, ſupérieur, inférieur, plus grand, plus petit, plus vieux, plus jeune, contemporain, ſemblable, diſſemblable, &c; un homme, dis-je, peut avoir tous ces différents rapports & pluſieurs autres dans un nombre preſqu'infini, étant capable de recevoir autant de *relations* qu'on trouve d'occaſions de le comparer à d'autres choſes, eu égard à toute ſorte de convenance, de diſconvenance ou de rapport qu'il eſt poſſible d'imaginer. Car, comme il a été dit, la *relation* eſt un moyen de comparer ou de conſidérer deux choſes enſemble, en donnant à l'une ou à toutes deux quelque nom tiré de cette comparaiſon, & quelquefois en déſignant la relation même, par un nom particulier.

§. 8. On peut remarquer, en ſecond lieu, que, quoique la *relation* ne ſoit pas renfermée dans l'exiſtence réelle des choſes, mais que ce ſoit quelque choſe d'extérieur & comme ajouté au ſujet, cependant les idées ſignifiées par des

termes relatifs, sont souvent plus claires & plus distinctes que celles des substances à qui elles appartiennent. Ainsi, la notion que nous avons d'un père ou d'un frère, est beaucoup plus claire & plus distincte que celle que nous avons d'un homme; ou, si vous voulez, la paternité est une chose dont il est bien plus aisé d'avoir une idée claire que de l'humanité. Je puis de même concevoir beaucoup plus facilement ce que c'est qu'un ami que ce que c'est que Dieu, parce que la connoissance d'une action ou d'une simple idée suffit souvent pour me donner la notion d'un rapport : au lieu que pour connoître quelqu'être substantiel, il faut faire nécessairement une collection exacte de plusieurs idées. Lorsqu'un homme compare deux choses ensemble, on ne peut guères supposer qu'il ignore ce qu'est la chose sur quoi il les compare; de sorte qu'en comparant certaines choses ensemble, il ne peut qu'avoir une idée fort nette de ce rapport. Et par conséquent, les idées de relations sont tout au moins capables d'être plus parfaites & plus distinctes dans notre esprit que les idées des substances, parce qu'il est difficile pour l'ordinaire de connoître toutes les idées simples qui sont réellement dans chaque substance; & qu'au contraire, il est communément assez facile de connoître les idées simples qui constituent un rapport auquel je pense, ou que je puis exprimer par un nom particulier. Ainsi, en comparant deux hommes par rapport à un commun père, il m'est fort aisé de former les idées de frère, quoique je n'aie pas l'idée parfaite d'un homme. Car les termes relatifs qui renferment quelque sens, ne signifiant que des idées, non plus que les autres; & ces idées étant toutes, ou simples, ou composées d'autres idées simples pour connoître l'idée précise qu'un terme relatif signifie, il suffit de concevoir nettement ce qui est le fondement de la *relation* : ce qu'on peut faire sans avoir une idée claire & parfaite de la chose à laquelle cette *relation* est attribuée. Ainsi, lorsque je sais qu'un oiseau a pondu l'œuf d'où est éclos un autre oiseau, j'ai une idée claire de la *relation* de mère & de petit, qui est entre les deux cassiovaris qu'on voit dans le parc de Saint James, quoique je n'aie peut-être qu'une idée fort obscure & fort imparfaite de cette espèce d'oiseaux.

§. 9. En troisième lieu, quoiqu'il y ait quantité de considérations sur quoi l'on peut fonder la comparaison d'une chose avec une autre, & par conséquent un grand nombre de relations; cependant ces relations se terminent toutes à des idées simples qui tirent leur origine de la sensation ou de la réflexion, comme je le montrerai nettement à l'égard des plus considérables relations qui nous soient connues, & de quelques-unes qui semblent les plus éloignées des sens ou de la réflexion.

§. 10. En quatrième lieu, comme la relation est la considération d'une chose par rapport à une autre, ce qui lui est tout-à-fait extérieur, il est évident que tous les mots qui conduisent nécessairement l'esprit à d'autres idées qu'à celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le mot est appliqué, sont des termes relatifs. Ainsi, quand je dis, un homme noir, gai, pensif, altéré, chagrin, sincère, ces termes & plusieurs autres semblables sont tous termes absolus, parce qu'ils ne signifient ni ne désignent aucune autre chose que ce qui existe, ou qu'on suppose exister réellement dans l'homme, à qui l'on donne ces dénominations. Mais les mots suivans, *pere*, *frere*, *roi*, *mari*, *plus noir*, *plus gai*, &c sont des mots qui, outre la chose qu'ils dénotent, renferment aussi quelqu'autre chose de séparé de l'existence de cette chose-là, & qui lui est tout-à-fait extérieure.

De quelques autres relations, & sur-tout des relations morales.

§. 1. Outre les raisons de comparer ou de rapporter les choses l'une à l'autre, dont je viens de parler, & qui sont fondées sur le tems, le lieu & la causalité, il y en a une infinité d'autres, comme j'ai déja dit, dont je vais proposer quelques-unes.

Je mets dans le premier rang toute idée simple, qui étant capable de parties & de degrés, fournit un moyen de comparer les sujets, l'un avec l'autre, par rapport à cette idée simple; par exemple, plus blanc, plus doux, plus gros, égal, davantage, &c. Ces *relations* qui dépendent de l'égalité & de l'excès de la même idée simple en différens sujets, peuvent être appellées, si l'on veut, *proportionnelles*. Or, que ces sortes de relations roulent uniquement sur les idées simples que nous avons reçues par la sensation ou par la réflexion, cela est si évident qu'il seroit inutile de le prouver.

§. 2. En second lieu, une autre raison de comparer des choses ensemble, ou de considérer une chose ensorte qu'on renferme quelqu'autre chose dans cette considération, ce sont les circonstances de leur origine ou de leur commencement, qui n'étant pas altérées dans la suite, fondent des *relations* qui durent aussi long-tems que les sujets auxquels elles appartiennent : par exemple, pere & enfant, frères, cousins-germains, &c. dont les *relations* sont établies sur la communauté d'un même sang auquel ils participent en différens degrés; compatriotes, c'est-à-dire, ceux qui sont nés dans un même pays. Et ces *relations*, je les nomme *naturelles*. Nous pouvons observer à ce propos que les hommes ont adapté leurs notions & leur langage à l'usage de la vie commune, & non pas à la vérité & à l'étendue des choses. Car il est certain que, dans le fond, la *relation* entre celui qui produit & celui qui est produit, est là

même dans les différentes races des autres animaux que parmi les hommes : cependant on ne s'avise guère de dire, ce taureau est le grand'pere d'un tel veau, ou que deux pigeons sont cousins-germains. Il est fort nécessaire que parmi les hommes on remarque ces relations, & qu'on les désigne par des noms distincts, parce que, dans les loix & dans d'autres commerces qui les lient ensemble, on a occasion de parler des hommes & de les désigner sous ces sortes de relations : mais il n'en est pas de même des bêtes. Comme les hommes n'ont que peu ou point du tout de sujet de leur appliquer ces relations, ils n'ont pas jugé à propos de leur donner des noms distincts & particuliers. Cela peut servir en passant à nous donner quelque connoissance du différent état & progrès des langues, qui ayant été uniquement formées pour la commodité de communiquer ensemble, sont proportionnées aux notions des hommes & au desir qu'ils ont de s'entre-communiquer des pensées qui leur sont familières, mais nullement à la réalité ou à l'étendue des choses, ni aux divers rapports qu'on peut trouver entr'elles, non plus qu'aux différentes considérations abstraites dont elles peuvent fournir le sujet. Où ils n'ont point eu de notions philosophiques, ils n'ont point eu non plus de termes pour les exprimer ; & l'on ne doit pas être surpris que les hommes n'aient point inventé de noms pour exprimer des pensées, dont ils n'ont point occasion de s'entretenir. D'où il est aisé de voir pourquoi, dans certains pays, les hommes n'ont pas même un mot pour désigner un cheval, pendant qu'ailleurs, moins curieux de leur propre généalogie que de celles de leurs chevaux, ils ont non-seulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais aussi pour les différens degrés de parentage qui se trouvent entr'eux.

§. 3. En troisième lieu, le fondement sur lequel on considère quelquefois les choses, l'une par rapport à l'autre, c'est un certain acte par lequel on vient à faire quelque chose en vertu d'un droit moral, d'un certain pouvoir, ou d'une obligation particulière. Ainsi, un général est celui qui a le pouvoir de commander une armée ; & une armée qui est sous le commandement d'un général, est un amas d'hommes armés, obligés d'obéir à un seul homme. Un citoyen ou un bourgeois est celui qui a droit à certains privilèges dans tel ou tel lieu. Toutes ces sortes de relations qui dépendent de la volonté des hommes ou des accords qu'ils ont fait entr'eux, je les appelle *rapports d'institution* ou *volontaires* ; & l'on peut les distinguer des *relations* naturelles, en ce que la plupart, pour ne pas dire toutes, peuvent être altérées d'une manière ou d'autre, & séparées des personnes à qui elles ont appartenu quelquefois, sans que pourtant aucune des substances qui font le sujet de la *relation*, vienne à être détruite. Mais quoiqu'elles soient toutes réciproques aussi-bien que les autres, & qu'elles renferment un rapport de deux choses, l'une à l'autre, cependant parce que souvent l'une des deux n'a point de nom relatif qui emporte cette mutuelle correspondance, les hommes n'en prennent pour l'ordinaire aucune connoissance, & ne pensent point à la *relation* qu'elles renferment effectivement. Par exemple, on reconnoit sans peine que les termes de *patron* & de *client* sont relatifs : mais dès qu'on entend ceux de *dictateur* ou de *chancelier*, on ne se les figure pas si promptement sous cette idée, parce qu'il n'y a point de nom particulier pour désigner ceux qui sont sous le commandement d'un dictateur ou d'un chancelier, & qui exprime un rapport à ces deux sortes de magistrats, quoiqu'il soit indubitable que l'un & l'autre ont certain pouvoir sur quelques autres personnes par où ils ont relation avec ces personnes, tout aussi-bien qu'un patron avec son client, ou un général avec son armée.

§. 4. Il y a, en quatrième lieu, une autre sorte de relation, qui est la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les actions volontaires des hommes, & une règle à quoi on les rapporte & par où l'on en juge ; ce qu'on peut appeller, à mon avis, *relation morale*, parce que c'est de-là que nos actions morales tirent leur dénomination : sujet qui sans doute mérite bien d'être examiné avec soin, puisqu'il n'y a aucune partie de nos connoissances sur quoi nous devions être plus soigneux de former des idées déterminées, & d'éviter la confusion & l'obscurité autant qu'il est en notre pouvoir. Lorsque les actions humaines avec leurs différens objets, leurs diverses fins, manières & circonstances, viennent à former des idées distinctes & complexes, ce sont, comme j'ai déja montré, autant de modes mixtes, dont la plus grande partie ont leurs noms particuliers. Ainsi, supposant que la gratitude est une disposition à reconnoître & à rendre les honnêtetés qu'on a reçues, que la polygamie est d'avoir plus d'une femme à la fois ; lorsque nous formons ainsi ces notions dans notre esprit, nous y avons autant d'idées déterminées de modes mixtes. Mais ce n'est pas à quoi se terminent toutes nos actions : il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées, & de savoir quels noms appartiennent à telles & à telles combinaisons d'idées qui composent une idée complexe, désignée par un tel nom : nous avons dans cette affaire un intérêt bien plus important, & qui s'étend beaucoup plus loin ; c'est de savoir si ces sortes d'actions sont moralement bonnes ou mauvaises.

§. 5. Le bien & le mal n'est, comme nous avons montré ailleurs, que le bien ou la douleur, ou bien ce qui est l'occasion ou la cause du plaisir ou de la douleur que nous sentons. Par conséquent le bien & le mal, considérés moralement, ne sont autre chose que la conformité ou l'opposition

l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires & une certaine loi : conformité & opposition qui nous attire du bien ou du mal par la volonté & la puissance du législateur : & ce bien & ce mal, qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui, par la détermination du législateur, accompagnent l'observation ou la violation de la loi, c'est ce que nous appellons *récompense & punition.*

§. 6. Il y a, ce me semble, trois sortes de telles règles ou loix morales, auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions, & par où ils jugent si elles sont bonnes ou mauvaises; & ces trois sortes de loix sont soutenues par trois différentes espèces de récompense & de peine, qui leur donnent de l'autorité. Car, comme il seroit entièrement inutile de supposer une loi imposée aux actions libres de l'homme, sans être renforcée par quelque bien ou quelque mal qui pût déterminer la volonté, il faut, pour cet effet, que, par-tout où l'on suppose une loi, l'on suppose aussi quelque peine ou quelque récompense attachée à cette loi. Ce seroit en vain qu'un être intelligent prétendroit soumettre les actions d'un autre à une certaine règle, s'il n'est pas en son pouvoir de le récompenser, lorsqu'il se conforme à cette règle, & de le punir lorsqu'il s'en éloigne, & cela par quelque bien ou par quelque mal qui ne soit pas la production & la suite naturelle de l'action même; car, ce qui est naturellement commode ou incommode, agiroit de lui-même sans le secours d'aucune loi. Telle est, si je ne me trompe, la nature de toute loi, proprement ainsi nommée.

§. 7. Voici, ce me semble, les trois sottes de loix auxquelles les hommes rapportent en général leurs actions, pour juger de leur droiture ou de leur obliquité; 1°. la loi divine : 2°. la loi civile : 3°. la loi d'opinion ou de réputation, si j'ose l'appeller ainsi. Lorsque les hommes rapportent leurs actions à la première de ces loix, ils jugent par-là si ce sont des péchés ou des devoirs : en les rapportant à la seconde, ils jugent si elles sont criminelles ou innocentes; & à la troisième, si ce sont des vertus ou des vices.

§. 8. Il y a, premièrement, la loi divine, par où j'entends cette loi que Dieu a prescrite aux hommes pour régler leurs actions, soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de la nature ou par voie de révélation. Je ne pense pas qu'il y ait d'homme assez grossier pour nier que Dieu ait donné une telle règle par laquelle les hommes devroient se conduire. Il a droit de le faire, puisque nous sommes ses créatures. D'ailleurs, sa bonté & sa sagesse le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur; & il est puissant pour nous y engager par des récompenses & des punitions d'un poids & d'une durée infinie dans une autre vie : car personne ne peut nous enlever de ses mains. C'est la seule pierre-de-touche par où l'on peut juger de la rectitude morale; & c'est en comparant leurs actions à cette loi que les hommes jugent du plus grand bien ou du plus grand mal moral qu'elles renferment; c'est-à-dire, si, en qualité de devoirs ou de péchés, elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du tout-puissant.

§. 9. En second lieu, la loi civile, qui est établie par la société, pour diriger les actions de ceux qui en font partie, est une autre règle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger si elles sont criminelles ou non. Personne ne méprise cette loi : car les peines & les récompenses, qui lui donnent du poids, sont toujours prêtes & proportionnés à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire, à la force même de la société qui est engagée à défendre la vie, la liberté, & les biens de ceux qui vivent conformément à ces loix, & qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui les violent, la vie, la liberté ou les biens; ce qui est le châtiment des offenses commises contre cette loi.

§. 10. Il y a, en troisième lieu, la loi d'opinion ou de réputation. On prétend & on suppose par tout le monde que les mots de *vertu* & de *vice* signifient des actions bonnes & mauvaises de leur nature : & tant qu'ils sont réellement appliqués en ce sens, la vertu s'accorde parfaitement avec la loi divine dont je viens de parler; & le vice est tout-à fait la même chose que ce qui est contraire à cette loi. Mais quelles que soient les prétentions des hommes sur cet article, il est visible que ces noms de *vertu* & de *vice*, considérés dans les applications particulières qu'on en fait parmi les diverses nations & les différentes sociétés d'hommes répandues sur la terre, sont constamment & uniquement attribués à telles ou telles actions, qui, dans chaque pays & dans chaque société, sont réputées honorables ou honteuses. Et il ne faut pas trouver étrange que les hommes en usent ainsi, je veux dire que par tout le monde ils donnent le nom de *vertu* aux actions qui, parmi eux, sont jugées dignes de louange, & qu'ils appellent *vice* tout ce qui leur paroît digne de blâme. Cat autrement, ils se condamneroient eux-mêmes, s'ils jugeoient qu'une chose est bonne & juste, sans l'accompagner d'aucune marque d'estime, & qu'une autre est mauvaise, sans y attacher aucune idée de blâme. Ainsi, la mesure de ce que l'on appelle *vertu* & *vice*, & qui passe pour tel dans tout le monde, c'est cette approbation ou ce mépris, cette estime ou ce blâme qui s'établit par un secret & tacite consentement en différentes sociétés & assemblées d'hommes; par où différentes actions sont estimées ou méprisées parmi eux, selon le jugement, les maximes & les coutumes de chaque lieu. Car, quoique les hommes, réunis en sociétés politiques, aient résigné, entre les mains du public, la disposition

de toutes leurs forces ; de sorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs concitoyens au-delà de ce qui est permis par la loi du pays, ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal, d'approuver ou désaprouver les actions de ceux avec qui ils vivent & entretiennent quelque liaison ; & c'est par cette approbation & ce désaveu qu'ils établissent parmi eux ce qu'ils veulent appeller *vertu* & *vice*.

§. 11. Que ce soit-là la mesure ordinaire de ce que l'on nomme *vertu* & *vice*, c'est ce qui paroîtra à quiconque considérera que, quoique ce qui passe pour vice dans un pays soit regardé dans un autre comme une vertu, ou du moins comme une action indifférente, cependant la vertu & la louange, le vice & le blâme vont par-tout de compagnie. En tous lieux, ce qui passe pour vertu, est cela même que l'on juge digne de louange, & l'on ne donne ce nom à aucune autre chose qu'à ce qui remporte l'estime publique. Que dis-je ? La vertu & la louange sont unies si étroitement ensemble, qu'on les désigne souvent par le même nom : *sunt hîc etiam sua præmia laudi*, dit Virgile ; & Cicéron, *nihil habet natura præstantius quàm honestatem, quàm laudem, quàm dignitatem, quàm decus. Quæst. Tusculanarum lib.* 2 *cap.* 2. *c.* 20. A quoi il ajoute, immédiatement après, qu'il ne prétend exprimer ces noms d'*honnêteté*, de *louange*, de *dignité* & d'*honneur*, qu'une seule & même chose. Tel étoit le langage des philosophes payens, qui savoient fort bien en quoi consistoient les notions qu'ils avoient de la vertu & du vice. Et, bien que les divers tempéramens, l'éducation, les coutumes, les maximes & les intérêts de différentes sortes d'hommes fussent peut-être cause que ce qu'on estimoit dans un lieu, étoit censuré dans un autre ; & qu'ainsi les vertus & les vices changeassent en différentes sociétés ; cependant, quant au principal, c'étoient pour la plupart les mêmes par-tout. Car, comme rien n'est plus naturel que d'attacher l'estime & la réputation à ce que chacun reconnoît lui être avantageux à lui-même, & de blâmer & de décréditer le contraire ; l'on ne doit pas être surpris que l'estime & le déshonneur, la vertu & le vice se trouvassent par-tout conformes, pour l'ordinaire, à la règle invariable du juste & de l'injuste, qui a été établie par la loi de Dieu ; rien dans ce monde ne procurant & n'assurant le bien général du genre humain d'une manière si directe & si visible, que l'obéissance aux loix que Dieu a imposées à l'homme, & rien au contraire n'y causant tant de misère & de confusion, que la négligence de ces mêmes loix. C'est pourquoi, à moins que les hommes n'eussent renoncé tout-à-fait à la raison, au sens commun, & à leur propre intérêt, auquel ils sont si constamment dévoués, ils ne pouvoient pas en général se méprendre jusqu'à ce point, que de faire tomber leur estime & leur mépris sur ce qui ne le mérite pas réellement. Ceux-là même, dont la conduite étoit contraire à ces loix, ne laissoient pas de bien placer leur estime, peu étant parvenus à ce degré de corruption, de ne pas condamner, du moins dans les autres, les fautes dont ils étoient eux-mêmes coupables : ce qui fit que, parmi la dépravation même des mœurs, les véritables bornes de la loi de nature, qui doit être la règle de la vertu & du vice, furent assez bien conservées ; de sorte que les docteurs inspirés n'ont pas même fait difficulté, dans leurs exhortations, d'en appeller à la commune réputation : « que toutes les choses qui sont aimables, dit St. Paul, que toutes les choses qui sont de bonne renommée, s'il y a quelque vertu & quelque louange, pensez à ces choses ». Philip. chap. IV. vers. 8.

§. 12. Je ne sai si quelqu'un ira se figurer que j'ai oublié la notion que je viens d'attacher au mot de *loi*, lorsque je dis que la loi, par laquelle les hommes jugent de la vertu & du vice, n'est autre chose que le consentement de simples particuliers, qui n'ont pas assez d'autorité pour faire une loi, & sur-tout, puisque ce qui est si nécessaire & si essentiel à une loi leur manque, je veux dire, la puissance de la faire valoir. Mais je crois pouvoir dire que quiconque s'imagine que l'approbation & le blâme ne sont pas de puissans motifs pour engager les hommes à se conformer aux opinions & aux maximes de ceux avec qui ils conversent, ne paroît pas fort bien instruit de l'histoire du genre humain, ni avoir pénétré fort avant dans la nature des hommes, dont il trouvera que la plus grande partie se gouverne principalement, pour ne pas dire uniquement par la loi de la coutume : d'où vient qu'ils ne pensent qu'à ce qui peut leur conserver l'estime de ceux qu'ils fréquentent, sans se mettre beaucoup en peine des loix de Dieu ou de celles du magistrat. Pour les peines qui sont attachées à l'infraction des loix de Dieu, quelques-uns, & peut-être la plupart y font rarement de sérieuses réflexions ; & parmi ceux qui y pensent, il y en a plusieurs qui se figurent, à mesure qu'ils violent cette loi, qu'ils se reconcilieront un jour avec celui qui en est l'auteur : & à l'égard des châtimens qu'ils ont à craindre de la part des loix de l'état, ils se flattent souvent de l'espérance de l'impunité. Mais il n'y a point d'homme qui, venant à faire quelque chose de contraire à la coutume & aux opinions de ceux qu'il fréquente, & à qui il veut se rendre recommandable, puisse éviter la peine de leur censure & de leur dédain. De dix mille hommes, il ne s'en trouvera pas un seul qui ait assez de force & d'insensibilité d'esprit, pour pouvoir supporter le blâme & le mépris continuel de sa propre cotterie. Et l'homme, qui peut être satisfait de vivre constamment décré-

dité & en disgrace auprès de ceux-là même avec qui il est en société, doit avoir une disposition d'esprit fort étrange, & bien différente de celle des autres hommes. Il s'est trouvé bien des gens qui ont cherché la solitude, & qui s'y sont accoutumés : mais personne, à qui il soit resté quelque sentiment de sa propre nature, ne peut vivre en société, continuellement dédaigné & méprisé par ses amis & par ceux avec qui il converse. Un fardeau si pesant est au-dessus des forces humaines ; & quiconque peut prendre plaisir à la compagnie des hommes, & souffrir pourtant avec insensibilité le mépris & le dédain de ses compagnons, doit être un composé bizarre de contradictions absolument incompatibles.

§. 13. Voilà donc les trois loix auxquelles les hommes rapportent leurs actions en différentes manières, la loi de Dieu, la loi des sociétés politiques, & la loi de la coutume ou la censure des particuliers. Et c'est par la conformité que les actions ont avec l'une de ces loix, que les hommes se règlent quand ils veulent juger de la rectitude morale de ces actions, & les qualifier bonnes ou mauvaises.

§. 14. Soit que la règle à laquelle nous rapportons nos actions volontaires comme à une pierre-de-touche, par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté, & leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom qui est comme la marque du prix que nous leur assignons, soit, dis-je, que cette règle soit prise de la coutume du pays ou de la volonté d'un législateur, l'esprit peut observer aisément le rapport qu'une action a avec cette règle, & juger si l'action lui est conforme ou non. Et par-là il a une notion du bien ou du mal moral, qui est la conformité ou la non-conformité d'une action avec cette règle, qui, pour cet effet, est souvent appellée *rectitude morale*. Or, comme cette règle n'est qu'une collection de différentes idées simples, s'y conformer n'est autre chose que disposer l'action de telle sorte que les idées simples, qui la composent, puissent correspondre à celles que la loi exige. Par où nous voyons comment les êtres ou notions morales se terminent à ces idées simples que nous recevons par sensation ou par réflexion, & qui en sont le dernier fondement. Considérons, par exemple, l'idée complexe que nous exprimons par le mot de *meurtre*. Si nous l'épluchons exactement, & que nous examinions toutes les idées particulières qu'elle renferme, nous trouverons qu'elles ne sont autre chose qu'un amas d'idées simples, qui viennent de la réflexion ou de la sensation ; car premièrement, par la réflexion que nous faisons sur les opérations de notre esprit, nous avons les idées de vouloir, de délibérer, de résoudre par avance, de souhaiter du mal à un autre, d'être mal intentionné contre lui ; comme aussi les idées de vie ou de perception & de faculté de se mouvoir. La sensation, en second lieu, nous fournit un assemblage de toutes les idées simples & sensibles que l'on peut découvrir dans un homme, & d'une action particulière par où nous détruisons la perception & le mouvement dans un tel homme : toutes lesquelles idées simples sont comprises dans le mot de *meurtre*. Selon que je trouve que cette collection d'idées simples s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'estime générale dans le pays où j'ai été élevé, & qu'elle y est jugée par la plupart digne de louange ou de blâme, je la nomme *une action vertueuse* ou *vicieuse*. Si je prends pour règle la volonté d'un suprême & invisible législateur, comme je suppose en ce cas-là que cette action est commandée ou défendue de Dieu, je l'appelle *bonne* ou *mauvaise*, un *péché* ou un *devoir* ; & si j'en juge par rapport à la loi civile, à la règle établie par le pouvoir législatif du pays, je dis qu'elle est permise ou non permise ; qu'elle est criminelle ou non criminelle. De sorte que, d'où que nous prenions la règle des actions morales, de quelque mesure que nous nous servions pour nous former des idées des vertus ou des vices, les actions morales ne sont composées que de collections d'idées simples que nous recevons originairement de la sensation ou de la réflexion ; & leur rectitude ou obliquité consiste dans la convenance ou la disconvenance qu'elles ont avec des modèles prescrits par quelque loi.

§. 15. Pour avoir des idées justes des actions morales, nous devons les considérer sous ces deux égards. Premièrement, en tant qu'elles sont, chacune à part & en elles-mêmes, composées de telle ou telle collection d'idées simples. Ainsi, l'ivrognerie ou le mensonge renferment tel ou tel amas d'idées simples que j'appelle *modes mixtes* ; & en ce sens ce sont des idées tout autant positives & absolues, que l'action d'un cheval qui boit ou d'un perroquet qui parle. En second lieu, nos actions sont considérées comme bonnes, mauvaises ou indifférentes, &, à cet égard, elles sont relatives : car c'est leur convenance ou disconvenance avec quelque règle, qui les rend régulières ou irrégulières, bonnes ou mauvaises ; & ce rapport s'étend aussi loin que s'étend la comparaison que l'on fait de ces actions avec une certaine règle, & que la dénomination qui leur est donnée en vertu de cette comparaison. Ainsi, l'action de *défier* & de *combattre un homme*, considérée comme un certain mode positif, ou une certaine espèce d'action distinguée de toutes les autres par des idées qui lui sont particulières, s'appelle *duel* : laquelle action, considérée par rapport à la loi de Dieu, mérite le nom de *péché* ; par rapport à la loi de la coutume, passe en certains pays pour une action de valeur & de vertu ; & par rapport aux loix municipales de certains gouvernemens, est un crime capital. Dans ce cas, lorsque le mode

positif a différens noms, selon les divers rapports qu'il a avec la loi, la distinction est aussi facile à observer que dans les substances, où un seul nom, par exemple celui d'*homme*, est employé pour signifier la chose même, & un autre, comme celui de *père*, pour exprimer la relation.

§. 16. Mais, parce que fort souvent l'idée positive d'une action & celle de sa relation morale sont comprises sous un seul nom, & qu'un même terme est employé pour exprimer le mode ou l'action, & sa rectitude ou son obliquité morale; on réfléchit moins sur la relation même, & fort souvent on ne met aucune distinction entre l'idée positive de l'action & le rapport qu'elle a à une certaine règle. En confondant ainsi sous un même nom ces deux considérations distinctes, ceux qui se laissent trop aisément préoccuper par l'impression des sons, & qui sont accoutumés à prendre les mots pour des choses, s'égarent souvent dans les jugemens qu'ils font des actions. Par exemple, boire du vin ou quelqu'autre liqueur forte jusqu'à en perdre l'usage de la raison, c'est ce qu'on appelle proprement *s'enivrer;* mais, comme ce mot signifie aussi, dans l'usage ordinaire, la *turpitude morale*, qui est dans l'action par opposition à la loi, les hommes sont portés à condamner tout ce qu'ils entendent nommer *ivresse*, comme une action mauvaise & contraire à la loi morale. Cependant, s'il arrive à un homme d'avoir le cerveau troublé pour avoir bu une certaine quantité de vin qu'un médecin lui aura prescrit pour le bien de sa santé, quoique l'on puisse donner proprement le nom d'*ivresse* à cette action, à la considérer comme le nom d'un tel *mode mixte*, il est visible que, considérée par rapport à la loi de Dieu, & dans le rapport qu'elle a avec cette souveraine règle, ce n'est point un péché ou une transgression de la loi, bien que le mot d'*ivresse* emporte ordinairement une telle idée.

§. 17. En voilà assez sur les actions humaines, considérées dans la relation qu'elles ont à la loi, & que je nomme pour cet effet des *relations* morales.

Il faudroit un volume pour parcourir toutes les espèces de *relations*. On ne doit donc pas attendre que je les étale ici toutes. Il suffit, pour mon présent dessein, de montrer, par celles que l'on vient de voir, quelles sont les idées que nous avons de ce que l'on nomme *relation* ou *rapport*: considération qui est d'une si vaste étendue, si diverse, & dont les occasions sont en si grand nombre, (car il y en a autant qu'il peut y avoir d'occasions de comparer les choses l'une à l'autre) qu'il n'est pas fort aisé de les réduire à des règles précises, ou à certains chefs particuliers. Celles, dont j'ai fait mention, sont, je crois, des plus considérables; & peuvent servir à faire voir d'où c'est que nous recevons nos idées des *relations*, & sur quoi elles sont fondées. Mais, avant que de quitter cette matière, permettez-moi de déduire de ce que je viens de dire, les observations suivantes.

§. 18. La première est qu'il est évident que toute *relation* se termine à ces idées simples que nous avons reçu par sensation ou par réflexion, que c'en est le dernier fondement; de sorte que ce que nous avons nous-mêmes dans l'esprit en pensant, (si nous pensons effectivement à quelque chose, ou qu'il y ait quelque sens à ce que nous pensons) tout ce qui est l'objet de nos propres pensées, ou que nous voulons faire entendre aux autres, lorsque nous nous servons de mots, & qui renferme quelque *relation*; tout cela, dis-je, n'est autre chose que certaines idées simples, ou un assemblage de quelques idées simples, comparées l'une avec l'autre. La chose est si visible dans cette espèce de *relations*, que j'ai nommé *proportionnelles*, que rien ne peut l'être davantage. Car lorsqu'un homme dit, « le miel est plus doux que la cire », il est évident que dans cette *relation* ses pensées se terminent à l'idée simple de *douceur*; & il en est de même de toute autre *relation*: quoique peut-être quand nos pensées sont extrêmement compliquées, on fasse rarement réflexion aux idées simples dont elles sont composées. Par exemple, lorsque l'on emploie le mot de *père*, premièrement on entend par-là cette espèce particulière, ou cette idée collective signifiée par le mot *homme*; secondement, les idées simples & sensibles, signifiées par le terme de *génération*; &, en troisième lieu, ses effets, & toutes les idées simples qu'emporte le mot d'*enfant*. Ainsi, le mot d'*ami*, étant pris pour un homme qui aime un autre homme, & est prêt à lui faire du bien, contient toutes les idées suivantes qui les composent; premièrement, toutes les idées simples comprises sous le mot *homme* ou *être intelligent*; en second lieu, l'idée d'*amour*; en troisième lieu, l'idée de *disposition* à faire quelque chose; en quatrième lieu, l'idée d'*action* qui doit être quelqu'espèce de pensée ou de mouvement; & enfin, l'idée de *bien*, qui signifie tout ce qui peut lui procurer du bonheur, & qui, à l'examiner de près, se termine enfin à des idées simples & particulières, dont chacune est renfermée sous le terme de *bien* en général, lequel terme ne signifie rien, s'il est entièrement séparé de toute idée simple. Voilà comment les termes de morale se terminent enfin, comme tout autre, à une collection d'idées simples, quoique, peut-être, de plus loin, la signification immédiate des termes relatifs, contenant fort souvent des *relations* supposées connues, qui, étant conduites comme à la trace de l'une à l'autre, ne manquent pas de se terminer à des idées simples.

§. 19. La seconde chose que j'ai à remarquer, c'est que dans les *relations* nous avons pour l'ordinaire, si ce n'est point toujours, une idée aussi claire du rapport, que des idées simples,

sur lesquelles il est fondé ; la convenance ou la disconvenance, d'où dépend la *relation*, étant des choses, dont nous avons communément des idées aussi claires, que de quelqu'autre que ce soit, parce qu'il ne faut pour cela que distinguer les idées simples l'une de l'autre, ou leurs différens degrés, sans quoi nous ne pouvons absolument point avoir de connoissance distincte. Car, si j'ai une idée claire de douceur, de lumière ou d'étendue, j'ai aussi une idée claire d'autant, de plus, ou de moins de chacune de ces choses. Si je sai ce que c'est à l'égard d'un homme d'être né d'une femme, comme de Sempronia, je sai ce que c'est à l'égard d'un autre homme d'être né de la même Sempronia, & par-là je puis avoir une notion aussi claire de la fraternité que de la naissance, & peut-être plus claire. Car, si je croyois que Sempronia a pris Titus dessous un chou, comme on a accoutumé de dire aux petits enfans, & que par-là elle est devenue sa mère, & qu'ensuite elle a eu Cajus de la même manière, j'aurois une notion aussi claire de la *relation* de frère entre Titus & Cajus, que si j'avois tout le savoir des sages-femmes; parce que tout le fondement de cette *relation* roule sur cette notion, que la même femme a également contribué à leur naissance en qualité de mère, (quoique je fusse dans l'ignorance ou dans l'erreur à l'égard de la manière) & que la naissance de ces deux enfans convient dans cette circonstance, en quoi que ce soit qu'elle consiste effectivement. Pour fonder la notion de fraternité, qui est ou n'est pas entr'eux, il me suffit de les comparer sur l'origine qu'ils tirent d'une même personne, sans que je connoisse les circonstances particulières de cette origine. Mais, quoique les idées des *relations* particulières puissent être aussi claires & aussi distinctes dans l'esprit de ceux qui les considèrent duement, que les idées des modes mixtes, & plus déterminées que celles des substances ; cependant les termes de *relation* sont souvent aussi ambigus, & d'une signification aussi certaine, que les noms, & beaucoup plus que ceux des idées simples. La raison de cela, c'est que les termes relatifs étant des signes d'une comparaison, qui se fait uniquement par les pensées des hommes, & dont l'idée n'existe que dans leur esprit, les hommes appliquent souvent ces termes à différentes comparaisons de choses, selon leurs propres imaginations, qui ne correspondent pas toujours à l'imagination d'autres personnes qui se servent des mêmes mots.

§. 20. Je remarque, en troisième lieu, que dans les *relations* que je nomme *morales*, j'ai une véritable notion du rapport, en comparant l'action avec une certaine règle, soit que la règle soit vraie ou fausse. Car, si je mesure une chose avec une aune, je sais si la chose que je mesure est plus longue ou plus courte que cette aune prétendue, quoique peut-être l'aune dont je me sers ne soit pas exactement juste, ce qui, à la vérité, est une question tout-à-fait différente. Car, quoique la règle soit fausse, & que je me méprenne en la prenant pour bonne, cela n'empêche pourtant pas que la convenance ou la disconvenance, qui se remarque dans ce que je compare à cette règle, ne me fasse voir la *relation.* A la vérité, en me servant d'une fausse règle, je serai engagé par-là à mal juger de la rectitude morale de l'action ; parce que je ne l'aurai pas examinée par ce qui est la véritable règle ; mais je ne me trompe pourtant pas à l'égard du rapport que cette action a avec la règle à laquelle je la compare, ce qui en fait la convenance ou la disconvenance.

RELIGION, s. f. Si toutes les recherches, qui concernent la *religion*, sont de la derniere importance, cette matière offre sur-tout à notre examen deux questions qui doivent principalement nous intéresser. Sur quels argumens la *religion* est-elle fondée ? Et quels sont les principes de la nature humaine dont elle tire son origine ?

Heureusement la première de ces questions, qui est la plus importante, admet une solution fort aisée, ou du moins une solution fort claire. L'univers entier annonce l'existence d'un auteur intelligent : il n'y a point d'homme raisonnable qui, après un examen sérieux, puisse douter un moment de la vérité des prncipes fondamentaux de la *religion* réduite au pur théisme. Mais la question, qui concerne son origine dans l'esprit de l'homme, a plus de difficulté.

Il paroît, à la vérité, que, dans tous les tems & chez toutes les nations, on ait cru assez généralement qu'il existe un pouvoir supérieur, intelligent & invisible ; cependant cela n'est peut-être pas si absolument vrai, qu'il ne souffre point d'exception ; encore moins est-il vrai que cette croyance ait fait naitre les mêmes idées dans tous les esprits. Si nous pouvons nous en fier aux relations des voyageurs & des historiens, on a découvert des peuples dépourvus de tout sentiment de *religion* : d'un autre côté, il est sûr que l'on ne trouve pas deux peuples ; que dis-je ? on aura de la peine à trouver deux hommes qui, sur cet article, croient précisément la même chose.

Il n'est donc pas probable que ce sentiment naisse d'un instinct originaire, ou d'une impression primitive de la nature: il n'en est point à son égard comme de l'amour-propre, ou comme de cet amour que se portent les deux sexes : ces instincts sont toujours & par-tout les mêmes, ils ne s'écartent jamais de leurs objets, & ces objets sont exactement déterminés. Les principes, que nous appellons *premiers* en fait de *religion*, ne sont que des principes sécondaires, susceptibles d'une infinité de variations, que diverses causes & divers accidens peuvent y produire ; quelquefois même un concours extraordinaire de certaines circonstances en arrête l'influence, & les empêche

de produire leurs effets. Quels sont-ils donc ces principes ? Quelles sont les causes, quels sont les accidens qui en dirigent les opérations ? C'est ce que nous allons examiner.

I.

Si nous réfléchissons sur l'origine des sociétés, si nous les voyons sortir de leur enfance, si nous observons les progrès qu'elles font vers la perfection, je ne crois pas que nous puissions douter que le polythéisme ou l'idolâtrie n'ait été la première & la plus ancienne *religion* du monde. Je tâcherai de le prouver.

C'est un fait incontestable, qu'en remontant au-delà d'environ 1700 ans, on trouve tout le genre-humain idolâtre. On ne sauroit nous objecter ici ni les doutes & les principes sceptiques d'un petit nombre de philosophes, ni le théisme d'une ou de deux nations tout au plus, théisme encore qui n'étoit pas épuré. Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'idolâtrie : on n'y apperçoit pas la moindre trace d'une *religion* plus parfaite : tous les vieux monumens nous présentent le polythéisme comme la doctrine établie & publiquement reçue. Qu'opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une vérité également attestée par l'orient & par l'occident, par le septentrion & par le midi ?

Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons le genre-humain livré au polythéisme ; & pourrions-nous croire que, dans des tems plus reculés, avant la découverte des arts & des sciences, les principes du pur théisme eussent prévalu ? Ce seroit dire que les hommes découvrirent la vérité pendant qu'ils étoient ignorans & barbares ; & qu'aussitôt qu'ils commencerent à s'instruire & à se polir, ils tomberent dans l'erreur.

Cette assertion non-seulement n'a pas une ombre de vraisemblance, elle est contraire à tout ce que l'expérience nous fait connoître des principes & des opinions des peuples barbares. Les tribus sauvages de l'Amérique, de l'Afrique & de l'Asie sont toutes idolâtres ; cela est vrai sans exception. Supposons qu'un voyageur tombe dans une région inconnue : s'il y trouve des peuples qui cultivent les arts & les sciences, cela ne lui prouve encore ni que ces peuples soient théistes, ni qu'ils ne le soient pas, quoique l'un soit déjà plus probable que l'autre ; mais enfin il n'en sauroit prononcer avec certitude, avant d'avoir pris des informations plus particulières. Si, au contraire, ce voyageur trouve la contrée habitée par une nation ignorante & barbare, il peut s'assurer d'avance que c'est une nation idolâtre ; & il ne seroit gueres possible qu'il s'y trompât.

Pour peu que l'on médite sur les progrès naturels de nos connoissances, on sera persuadé que la multitude ignorante devoit se former d'abord des idées bien basses & bien grossières d'un pouvoir supérieur. Comment veut-on qu'elle se soit élevée, tout d'un coup, à la notion de l'être tout parfait, qui a mis de l'ordre & de la régularité dans toutes les parties de la nature ? Croira-t-on que les hommes se soient représenté la divinité comme un esprit pur, comme un être tout-sage, tout-puissant, immense, avant de se la représenter comme un pouvoir borné avec des passions, des appétits, des organes même semblables aux nôtres ? J'aimerois autant croire que les palais ont été connus avant les chaumières, & que la Géométrie a précédé l'Agriculture. L'esprit ne s'élève que par degrés : il ne se forme l'idée du parfait qu'en faisant abstraction de ce qui ne l'est pas : discernant peu-à-peu ce qu'il y a de grand & de noble dans ses conceptions, de ce qu'il y a de petit & de chétif, il applique le premier, dans le degré le plus sublime, à sa divinité. Si quelque chose pouvoit troubler cet ordre naturel de nos pensées, ce devroit être un argument, également clair & invincible, qui transportât immédiatement nos ames dans les principes du théisme, & qui leur fît, pour ainsi dire, franchir d'un saut le vaste intervalle qui est entre la nature humaine & la nature divine. Je ne nie point que par l'étude & l'examen, cet argument ne puisse être tiré de la structure & de l'arrangement de l'univers ; mais, ce qui me paroît inconcevable, c'est qu'il ait été à la portée des hommes grossiers, lorsqu'ils se firent les premières idées d'une *religion*.

On ne s'amuse pas à rechercher les causes des objets qui nous sont familiers ; ces objets ne réveillent ni notre curiosité, ni même notre attention ; quelqu'extraordinaires, quelque surprenans qu'ils puissent être, le gros des hommes les voit sans les examiner. Nous concevons Adam, tel qu'il nous est dépeint dans le poëme de Milton, paroissant tout d'un coup dans le paradis, avec l'usage parfait de toutes ses facultés ; il étoit naturel, sans doute, qu'il fût frappé du brillant spectacle dont il se trouvoit environné : les cieux, l'air, la terre, son propre corps, tout devoit lui causer de l'étonnement, & le porter à se demander, d'où pouvoient venir tant de merveilles. Mais un animal sauvage & misérable, tel qu'étoit l'homme dans l'origine de la société, un animal en proie aux besoins & aux passions, peut-il avoir le loisir d'admirer les beautés de la nature ? Lui peut-il venir dans l'esprit de rechercher les causes de ces objets avec lesquels une constante habitude l'a familiarisé dès sa plus tendre enfance ? Tout au contraire, plus la nature lui paroît régulière & uniforme, c'est-à-dire, plus elle est parfaite, plus aussi il y est accoutumé, & moins il se sent d'envie de la creuser. La naissance d'un monstre attire sa curiosité : cet événement lui paroît un prodige ; sa nouveauté l'allarme : il tremble, il

prie, il offre des sacrifices; au-lieu que, dans un animal qui a tous ses membres bien proportionnés, il ne trouve rien que de fort ordinaire, rien qui puisse lui inspirer des sentimens ou des pratiques religieuses. Demandez-lui d'où cet animal tire son origine; il répondra de l'accouplement d'autres animaux de même espèce: & ceux-ci? D'un accouplement antérieur. Il satisfait sa curiosité en la reculant: il lui suffit d'avoir mis une petite distance entre lui & la question pour la perdre bientôt entièrement de vue. Ne croyez pas qu'il s'avise seulement de penser à l'origine du premier animal; encore moins pensera-t-il à celle du systême entier de l'univers: ou, si vous faites naître cette question, n'attendez pas qu'il se tourmente l'esprit sur un sujet placé si loin de lui, qui l'intéresse si peu, & qui est si fort au-dessus de sa capacité.

De plus, si les hommes se sont d'abord convaincus de l'existence de l'être suprême par des raisonnemens tirés des merveilles de la nature, il n'étoit pas possible qu'ils abandonnassent jamais cette croyance pour se jetter dans l'idolâtrie. Les mêmes principes, qui auroient produit & répandu parmi les hommes cette brillante opinion, devoient encore plus aisément la conserver. Il est infiniment plus difficile de découvrir & de prouver une vérité, que de la maintenir lorsqu'elle est découverte & prouvée.

Il y a une grande différence entre les faits historiques & les sentimens de spéculation; ces deux sortes de connoissances ne se répandent pas par la même voie. Les faits historiques, qui, transmis par les témoins oculaires, & par leurs contemporains, passent de bouche en bouche à la postérité, sont défigurés à chaque nouveau récit; il peut arriver, au bout d'un certain tems, qu'ils ne se ressemblent presque plus, ou même qu'ils deviennent tout-à-fait méconnoissables. La foiblesse de notre mémoire, le plaisir que les hommes trouvent à exagérer, leur molle nonchalance, tout cela, dis-je, contribue aux altérations des événemens qui ne sont point conservés par écrit. Le raisonnement, n'ayant point de prise, ou n'en ayant que fort peu sur ces sortes de matières, ne sauroit y rappeller la vérité, lorsqu'une fois elle s'en est éclipsée. C'est ainsi que l'on suppose que les fables d'Hercule, de Thésée, & de Bacchus sont originairement fondées dans des histoires qui qui ont été corrompues par la tradition.

Le cas est différent par rapport aux opinions spéculatives. Si les argumens, qui les prouvent, sont assez clairs & assez à la portée commune pour convaincre tous les hommes, ils conserveront à ces opinions leur pureté primitive par-tout où elles se seront répandues. Si ce sont des argumens abstrus qui surpassent la portée du vulgaire, les doctrines, qui s'y appuient, ne seront connues que d'un petit nombre de personnes, & seront ensevelies dans l'oubli aussi-tôt que ces personnes cesseront de s'en occuper. Que des deux membres de ce dilemme on choisisse celui qu'on voudra, il paroîtra également impossible que la *religion* primitive du genre-humain ait été un théisme raisonné, dont la corruption eût engendré l'idolâtrie & les diverses superstitions du monde payen. Des raisonnemens aisés l'eussent empêché de se corrompre: des raisonnemens abstraits & difficiles l'eussent dérobé à la connoissance du peuple, seul corrupteur des principes & des opinions.

II.

Si donc nous voulons pousser notre recherche avec succès, le polythéisme, considéré comme la première *religion* du genre humain plongé dans l'ignorance, est le point dont nous devons partir.

Si la contemplation des œuvres de la nature avoit conduit les hommes à la connoissance d'un pouvoir supérieur, intelligent & invisible, ils n'auroient jamais attribué qu'à un seul être la production & l'arrangement de la grande machine de l'univers; ils n'auroient jamais pu se figurer que ce plan régulier, que ce systême dont toutes les parties sont si bien proportionnées, fût l'ouvrage de plusieurs. Car, quoiqu'il y ait des personnes d'un tour d'esprit particulier qui ne voient pas qu'il fût si absurde d'imaginer que plusieurs êtres, indépendans les uns des autres, & tous doués d'une sagesse supérieure, eussent pu concerter un pareil plan, & l'exécuter en commun, ce ne sont pourtant-là que des hypothèses: &, quand nous en accorderions la possibilité, il n'y auroit encore ni nécessité ni vraisemblance que cela fût ainsi. Dans toute l'étendue du monde, on ne voit qu'un modèle, chaque chose est ajustée à chaque chose, le même dessein regne par-tout. Cette uniformité nous oblige à reconnoître un auteur unique; la supposition de plus d'une cause avec les mêmes attributs & les mêmes effets, ne seroit qu'embarrasser l'imagination, sans contenter l'entendement.

Mais, si, d'un autre côté, quittant les œuvres de la nature, nous cherchons les traces d'un pouvoir invisible dans les événemens de la vie humaine, la variété & la contrariété, que nous y trouvons, nous conduira nécessairement au polythéisme, & nous fera reconnoître plusieurs divinités bornées & imparfaites. Ce que le soleil fait mûrir, est ravagé par la tempête; les plantes, qui se nourrissent de l'humidité des pluies & des rosées, sont desséchées par les ardeurs du soleil. Ici une nation, que la famine désole, trouve sa ressource dans la guerre; là, les maladies & la peste dépeuplent un royaume florissant, qui nage dans l'abondance. La même nation n'a pas les mêmes succès par terre & par mer: aujourd'hui elle triomphe de ses ennemis, demain elle succombera

ſous leurs armes. En un mot, cette diſpenſation des événemens, que nous attribuons à une providence particulière, eſt variable & incertaine au dernier point. Si pluſieurs intelligences s'en mêlent, ce ne peut être qu'avec des deſſeins & des vues contraires ; ce qui doit produire entre elles un combat perpétuel. Si une ſeule intelligence y préſide, il faut qu'elle ſoit ſujette à ſe repentir & à changer de réſolution, ce qui ne pourroit arriver que par impuiſſance ou par légereté. Chaque peuple a ſa divinité tutélaire ; chaque élément eſt gouverné par un maître inviſible : les dieux ont partagé l'empire du monde, chacun a ſon propre domaine, & le même dieu ne ſuit pas toujours la même conduite : un jour il vous protege, l'autre il vous abandonne : ſa faveur & ſa haine dépendent de prieres & de ſacrifices, de rites & de cérémonies bien ou mal adminiſtrées. C'eſt de-là que viennent tous les biens & tous les maux entre leſquels nous voyons flotter la vie humaine.

Concluons-en qu'aucune des nations idolâtres n'a puiſé ſes premières idées religieuſes dans le ſpectacle de la nature. L'intérêt que les hommes prennent aux divers événemens de la vie, les eſpérances & les craintes dont ſans ceſſe ils ſont agités, voilà la vraie ſource de ces *religions*. Auſſi voyons-nous que les idolâtres ont de tous tems eu ſoin de diſtinguer les différentes fonctions de leurs divinités, & qu'ils ſe ſont adreſſés, ſelon les occaſions, à celle qui préſidoit aux choſes qu'ils ſouhaitoient de voir réuſſir. Junon eſt invoquée pour les mariages, Lucine pour les accouchemens, Neptune exauce les prières du navigateur, Mars celles du guerrier ; le laboureur cultive ſes champs ſous la protection de Cérès, le marchand ſe recommande à Mercure. Rien n'arrive dans le monde qui ne ſoit confié au gouvernement de quelqu'intelligence ; & dans la vie humaine il n'y a point de bon ni de mauvais ſuccès qui ne puiſſe devenir un ſujet de prières ou d'actions de graces.

C'eſt, en effet, une vérité inconteſtable, que, pour porter l'attention des hommes au-delà du monde viſible, & pour la faire remonter juſqu'à une puiſſance inviſible, il faut que quelque paſſion les anime ; ils n'entreprendroient jamais de pareilles recherches, s'ils n'avoient point de motif pour les entreprendre. Mais quelle paſſion nous expliquera un effet qui eſt de ſi grande importance ? Seroit-ce une curioſité qui ſe borne à la ſpéculation ? Seroit-ce le pur amour de la vérité ? Motifs trop ſubtils pour faire impreſſion ſur des ames groſſières ; & qui, d'ailleurs, conduiroient à l'examen de la ſtructure du monde, objet trop vaſte pour des eſpris ſi bornés. On ne peut ſuppoſer à ces hommes barbares que les paſſions les plus ordinaires, le deſir du bonheur, la crainte de la misère, les terreurs qu'inſpire la mort, la ſoif de la vengeance, les appétits naturels qui portent à rechercher la nourriture & les néceſſités de la vie ; il n'y a point d'autres motifs qui puiſſent agir ſur eux. Ce ſont ces ſortes d'eſpérances & de frayeurs, mais les dernières ſur-tout, qui les engagent à interroger l'avenir avec une curioſité inquiète, à vouloir ſonder l'ordre des cauſes futures, & prévoir les événemens incertains de la vie humaine. C'eſt à travers une ſcène ſi remplie de déſordres, qu'avec des yeux égarés & ſtupéfaits ils entrevoient, pour la première fois, des traces obſcures d'une divinité.

III.

Ce monde, que nous habitons, eſt un grand théâtre dont les machines nous ſont cachées : nous ne voyons point les premiers reſſorts, nous ignorons les cauſes des événemens : menacés ſans ceſſe de mille maux, nous manquons toujours ou d'intelligence pour les prévoir, ou de puiſſance pour les prévenir : nous ſommes continuellement flottans entre la vie & la mort, entre la maladie & la ſanté, entre l'abondance & la diſette. Des cauſes ſecrètes verſent ſur la race humaine ces biens & ces maux : elles agiſſent ſouvent, lorſqu'on s'y attend le moins ; & leur façon d'agir eſt un myſtère.

Ces cauſes inconnues ſont les objets conſtans de nos craintes & de nos eſpérances : &, tandis que l'attente d'un avenir incertain nous inquiète & trouble notre repos, l'imagination, de ſon côté, travaille à ſe former des idées de ces pouvoirs, dont nous dépendons ſi fort. Si les hommes ſavoient analyſer la nature, en ſuivant la Philoſophie la plus vraiſemblable, ou, du moins, la plus intelligible ; ils verroient qu'en effet ces cauſes ne conſiſtent que dans l'arrangement des moindres particules de nos corps, & des objets extérieurs : ils verroient que, de ce méchaniſme invariable, dépendent tous ces événemens qui leur cauſent tant d'inquiétude. Mais cette Philoſophie n'eſt point faite pour le ſtupide vulgaire : il ne conçoit les cauſes inconnues que d'une manière vague & confuſément ; cependant ſon imagination, toujours occupée du même ſujet, s'efforce d'en produire une idée plus diſtincte. Plus l'eſprit ſe tourne vers ces cauſes, plus il conſidère combien leurs opérations ſont indéterminées, moins il eſt ſatisfait de ſes recherches : il ſeroit forcé d'abandonner une auſſi pénible entrepriſe, ſi un penchant, inné à la nature humaine, ne le conduiſoit à un ſyſtême qui lui paroît plauſible.

Les hommes en général inclinent à ſe figurer tous les êtres ſemblables à eux-mêmes, à revêtir tous les objets des qualités qui leur ſont familières, & qu'ils ſentent en leurs propres perſonnes. Nous voyons une face humaine dans la lune, des armées dans les nuages, & nous penchons tous à attribuer de la bonne ou de la mauvaiſe

vaise volonté à toutes les choses indifféremment qui nous plaisent ou qui nous choquent; il n'y a que l'expérience & la réflexion qui puissent nous corriger de cette erreur. De-là le fréquent usage de la prosopopée, & les beautés dont elle enrichit la Poésie: les arbres, les montagnes & les rivières se personnifient, la nature inanimée prend de la vie & du sentiment. Je veux que nous ne soyons pas les dupes de ces expressions poétiques, & que nous ne les confondions point avec la réalité; nous y trouvons au moins du beau & du naturel; cela ne prouve-t-il pas qu'elles plaisent à notre imagination, & qu'elles flattent un certain penchant qui est en nous? Mais que dis-je? Les dieux des fleuves & les hamadriades ne passeront pas chez tous les hommes pour des personnages imaginaires; leur existence peut devenir un article de foi, que l'ignorance consacrera. Les bois & les campagnes se peupleront de génies, d'esprits invisibles qui les habitent & les protegent. Les philosophes même ne se sont pas entièrement garantis de ce foible: ne les a-t-on pas vu donner à la matière brute une horreur du vuide, des sympathies, des antipathies, & d'autres affections qui n'appartiennent qu'à l'espèce humaine? Au fond, cela n'étoit pas plus absurde que de transporter, comme on ne le fait encore que trop, nos passions & nos foiblesses dans le ciel, de dépeindre la divinité comme un être jaloux, vindicatif, partial & capricieux, d'en tracer, en un mot, un portrait qui ressemble à un homme méchant & insensé, avec la différence qu'on lui accorde plus de pouvoir & d'autorité.

Faut il donc s'étonner qu'avec cette ignorance totale par rapport aux causes, & tremblant à la seule pensée de l'avenir, le genre humain se soit soumis au gouvernement immédiat de certains pouvoirs invisibles, en qui il supposoit de l'intelligence & du sentiment? Les causes inconnues, toujours présentes à l'esprit, & s'offrant toujours sous le même aspect, devoient paroître toutes de la même espèce. Nous les ferons donc penser & raisonner, nous leur donnerons nos passions, nos organes même, & notre figure, afin de leur ressembler davantage.

Les hommes deviennent plus superstitieux à mesure qu'ils éprouvent un plus grand nombre d'accidens dans le cours de leur vie Les joueurs & les mariniers sont des preuves frappantes de cette vérité, quoique, de tous les hommes les moins capables de réfléchir, on les voit livrés aux craintes les plus ridicules, aux superstitions les plus frivoles. Les dieux, disoit Coriolan, influent sur tout, mais en particulier sur les événemens de la guerre, parce que ce sont les plus incertains. Toute la vie humaine est exposée aux vicissitudes de la fortune, & l'étoit bien davantage avant que l'ordre fût introduit par l'institution du gouvernement. Ces tems barbares devoient donc être le règne de la superstition, & les hommes de ces tems-là devoient n'avoir rien de plus pressé que de tâcher de connoître ces substances invisibles, dont ils attendoient tous leurs biens & tous leurs maux. N'ayant aucune notion de l'Astronomie, ni de la Botanique, ni de l'Anatomie, trop peu curieux pour observer la merveilleuse subordination des causes finales, comment se seroient-ils élevés jusqu'à cette première cause, source de tous les êtres, jusqu'à cet esprit infiniment parfait, dont la volonté toute-puissante arrangea l'univers? Une idée aussi sublime étoit trop au-dessus de leur étroite conception: ils n'étoient capables, ni d'appercevoir la beauté de l'ouvrage, ni de comprendre la grandeur de l'ouvrier. Il ne leur restoit donc qu'à se représenter leurs dieux, comme une façon de créatures humaines, peut-être même prises d'entre les hommes, invisibles à la vérité, & plus puissantes que nous, mais conservant d'ailleurs toutes les passions & tous les appétits, de même que les organes corporels, appropriés à notre espèce. Des substances aussi limitées, quoique maitresses de notre sort, ne pouvant pas se trouver par-tout, ni exercer partout leur empire, il fallut en mulriplier prodigieusement le nombre, & le proportionner à la variété des événemens qui changent la face de la nature. Dès-lors parut une foule de divinités locales, & tous les espaces en furent remplis. C'est ainsi que l'idolâtrie a subjugué & subjugue encore les hommes dépourvus d'instruction; c'est-à-dire, la plus grande partie du genre humain.

Toutes les affections humaines peuvent nous suggérer l'idée de ces intelligences invisibles, l'espérance, la crainte, la reconnoissance, la tristesse. Cependant, si nous sondons nos cœurs, si nous observons ce qui se passe autour de nous, il se trouvera que les passions tristes nous font plus souvent fléchir les genoux, que les passions agréables. Nous recevons communément la prospérité, comme une chose qui nous est due, & sans nous informer d'où elle vient; elle nous remplit de joie, d'allégresse & d'activité: elle rehausse les plaisirs sensuels, elle augmente les agrémens de la société, elle en rend la jouissance plus vive. Dans cet état, notre ame n'a ni le loisir ni l'envie de se transporter dans les régions du monde invisible; au-lieu que le moindre désastre nous alarme, & nous fait penser aux causes dont il peut tirer son origine: la crainte de l'avenir nous saisit: notre esprit se livre à la défiance & aux frayeurs, il s'abîme dans la mélancolie, il a recours à tous les moyens qu'il croit propres à appaiser ce pouvoir mystérieux, dont il s'imagine que sa destinée dépend.

L'avantage que nous pouvons retirer des afflictions, est le lieu commun le plus rebattu par les prédicateurs: cet avantage consiste à nous inspirer des sentimens religieux, à dompter no-

tre orgueil, à éteindre en nous l'amour des choses sensibles, qui nous fait oublier la divine providence. Cette Morale n'est point particulièrement affectée aux *religions* modernes; les anciens en ont déjà fait usage. « Les dons de la fortune, dit un historien grec, se ressentent toujours de son naturel envieux : elle ne répand jamais sur les hommes des faveurs pures & sans mélange : tous ses présens sont détrempés dans l'amertume. Par ces corrections, elle veut nous apprendre à révérer les dieux, que nous ne négligeons & n'oublions que trop vîte, lorsque nos jours coulent au gré de nos desirs ».

Quel est l'âge, ou le période de la vie, où les hommes penchent le plus vers la superstition? C'est l'âge le plus foible & le plus craintif. Quel est le sexe le plus superstitieux? on peut répondre dans les mêmes termes : « Les chefs, dit Strabon, & les exemples de tout genre de superstition, ce sont les femmes : c'est elles qui excitent les hommes à la dévotion, aux prières, & à l'observance des jours religieux : il est rare qu'un homme, qui vit séparé de leur commerce, se livre à ces sortes de pratiques : c'est pourquoi rien n'est moins vraisemblable que ce que l'on raconte d'un certain ordre de personnes parmi les getes, lesquelles, quoique vivant dans un célibat perpétuel, poussent la *religion* jusqu'au fanatisme » Si ce raisonnement étoit juste, nous devrions prendre mauvaise idée de la dévotion des moines; mais une expérience, qui, peut-être, n'étoit pas si commune du tems de Strabon, nous a appris que l'on peut vivre dans le célibat, & professer la chasteté, sans en avoir une liaison moins étroite avec les femmes, & sans en moins sympathiser avec ce sexe pieux & timide.

I V.

Il n'y a qu'un article en Théologie sur lequel presque tout le genre humain soit d'accord, c'est qu'il existe dans le monde un pouvoir intelligent & invisible. Mais ce pouvoir est-il suprême ou subordonné? réside-t-il dans un seul être, ou est-il partagé entre plusieurs? quels sont les attributs, les qualités, les liaisons, & les principes d'action de ces êtres? Sur tous ces points, les systêmes populaires s'éloignent extrêmement les uns des autres.

Avant la renaissance des lettres, les européens, nos ancêtres, crurent, comme nous faisons aujourd'hui, l'existence d'un seul Dieu, auteur & souverain de la nature, mais dont la puissance, quoiqu'absolue en elle-même, étoit souvent exercée par le ministère des anges, exécuteurs de ses saintes volontés. Ce n'étoit pas tout. Ils croyoient encore que l'univers étoit rempli d'autres substances invisibles, de fées, de farfadets, de lutins, êtres d'un rang supérieur aux hommes, mais infiniment au-dessous des esprits célestes qui entourent le trône de l'éternel. Or, supposons que dans ces siècles quelqu'un eût nié l'existence de Dieu & celle des anges, pendant que, par un travers singulier, il eût cru vrai, au pied de la lettre, tout ce qui est débité dans les contes des fées : cet homme-là n'auroit-il pas, à juste titre, passé pour athée? Assurément il y auroit plus de distance d'un tel homme à un vrai théiste qu'à un homme qui ne reconnoîtroit aucune intelligence invisible : & ce seroit bien être la dupe d'une ressemblance accidentelle de noms, que de vouloir ranger des sentimens si opposés dans une même classe.

Mais, à bien considérer la chose, les dieux des idolâtres ne valent pas mieux que les esprits follets de nos ancêtres, & ne méritent pas plus de vénération. Cette prétendue *religion* n'est, en effet, qu'un athéisme superstitieux : les objets du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la divinité : on n'y trouve point de premier principe de toute négligence, point d'empire suprême, point d'ordonnance, point de dessein dans la formation du monde.

Les chinois, lorsque leurs prières ne sont pas exaucées, battent leurs idoles. La première grosse pierre où les lappons remarquent une figure extraordinaire, devient leur divinité. La Mythologie égyptienne, pour justifier le culte que ce peuple rendoit aux animaux, nous apprend que les dieux, poursuivis par les fils de la terre, n'ont su se dérober à la fureur de leurs ennemis, qu'en se transformant en bêtes brutes. Les cauniens, nation de l'Asie mineure, résolus de ne souffrir aucun dieu étranger, s'assembloient régulièrement dans certaines saisons : chaque caunien, armé de toute pièce, frappoit l'air de sa lance : la procession s'avançoit jusqu'aux frontières; & c'est ainsi que l'on chassoit les divinités qui n'étoient pas du pays. Les dieux immortels ne valent pas les Sueves, disoit à César une nation de la Germanie.

Les dieux, ma chère fille, ont infligé aux hommes de grands maux; mais les hommes, à leur tour ont fait beaucoup de mal aux dieux : c'est le discours que Dioné tient à Venus blessée par Diomède. Il n'y a qu'à ouvrir le premier auteur classique qui vous tombe sous les mains, pour voir des portraits tout aussi grossiers de ces sortes de divinités. Longin a bien raison de dire que de pareilles idées, prises à la lettre, sont un véritable athéisme.

Quelques auteurs ont marqué leur surprise de ce que les impiétés d'Aristophane non-seulement aient été tolérées, mais représentées & applaudies sur le théâtre d'Athènes, au milieu de ce peuple si superstitieux & si jaloux de la *religion* établie, de ce peuple qui, dans le même tems, faisoit expirer Socrate à cause de sa prétendue incrédulité. Ces écrivains ne considèrent

point que les images familières & burlesques du poëte comique, loin de paroître impies, étoient exactement conformes à l'idée que les anciens se faisoient de leurs dieux. Se peut-il une conduite plus basse & plus criminelle que celle de Jupiter vis-à-vis d'Amphitrion ? Cependant la comédie, qui retrace ce bel exploit, passoit pour être la plus agréable au père des dieux : à Rome l'on en ordonnoit la représentation toutes les fois que l'état étoit menacé de peste, de famine, ou de quelqu'autre calamité publique. Les romains s'imaginoient que, semblable à tous les vieux débauchés, Jupiter se plaisoit à se rappeller ses antiques prouesses, & qu'il n'y avoit rien qui flattât autant sa vanité.

Dans des tems de guerre, les lacédémoniens avoient soin de faire leurs prières de grand matin, ils croyoient par-là prévenir leurs ennemis, & disposer les dieux en leur faveur, en présentant les premiers leur requête. Nous voyons, par un passage de Sénèque, que les dévots, qui fréquentoient les temples, tâchoient de s'entendre avec le sacristain pour être placés dans la proximité de l'image sacrée, d'où ils pensoient que leurs prières pouvoient être mieux entendues. Les tyriens, assiégés par Alexandre, enchaînèrent la statue d'Hercule pour l'empêcher de déserter & de passer chez les ennemis. Auguste, après que sa flotte eut été deux fois détruite par la tempête, défendit de porter Neptune dans la procession solemnelle qui se fit en l'honneur des dieux ; & crut s'être parfaitement bien vengé. Après la mort de Germanicus, le peuple déchargea sa fureur sur les dieux ; ils furent lapidés dans leurs temples, & on leur refusa tous les hommages publics.

Il n'est jamais venu dans la pensée à aucun polythéiste d'attribuer la création & l'arrangement de l'univers à des êtres aussi imparfaits. Hésiode, dont les écrits, avec ceux d'Homère, composent le systême canonique du paganisme, Hésiode, dis-je, pose en fait que les dieux & les hommes sont également produits par les forces inconnues de la nature : dans toute sa Théogonie, nous ne trouvons qu'un seul exemple de création ou de production volontaire, c'est celui de Pandore, qui encore ne fut créé que par dépit, & pour punir Prométhée d'avoir dérobé le feu céleste, & de l'avoir apporté parmi les hommes ; l'idée de génération paroît avoir été plus goûtée des anciens mythologistes, que celle de création ou de formation, c'est presque la seule dont ils fassent usage pour expliquer l'origine du monde.

Ovide vivoit dans un siècle savant : il avoit appris des philosophes que le monde est l'ouvrage divin d'un créateur ; mais cette idée ne s'accommodant point avec le systême fabuleux qu'il mettoit en vers, il ne la touche que d'une manière vague, & fait la détacher de son plan :

——— *Quisquis fuit ille deorum :*

un dieu, dit-il, quel qu'il ait été, a dissipé la nuit du cahos, & a tiré l'ordre de la confusion : il savoit bien que ce ne pouvoit être ni Saturne, ni Jupiter, ni Neptune, ni aucun des autres : la Théologie qu'il suit ne lui enseigne rien sur cette queston ; & il la laisse indécise.

Diodore de Sicile, qui commence son ouvrage par le dénombrementt de tout ce qui se disoit alors de plus raisonnable touchant l'origine de l'univers, ne dit pas un mot de la divinité, & ne fait pas même mention d'un auteur intelligent ; cependant ceux qui ont lu cet historien, sont obligés de reconnoître qu'il étoit plutôt enclin à la superstition qu'au libertinage. Dans un autre endroit, en parlant de la nation indienne, connue sous le nom d'*Ichthyophages*, il prétend que, vû la grande difficulté de trouver l'origine de ces peuple, on est réduit à les ranger parmi les aborigènes, c'est-à-dire, à croire qu'ils n'ont point de commencement, & que leur race existe de toute éternité, comme, dit-il, d'habiles physiciens l'ont fort bien observé en traitant de l'origine de la nature. « Il se pourroit pourtant, » ajoute-t-il, que, dans ces sortes de sujets, » qui surpassent si fort la capacité humaine, ceux » qui raisonnent le plus y vissent le moins clair : » des raisonnemens spécieux ne conduisent sou- » vent qu'à l'apparence du vrai, tandis que la vé- » rité même échappe ».

Ne doit-il pas paroître bien étrange qu'un homme, si zélé pour sa *religion*, ait pu embrasser un pareil sentiment ? Mais ce n'a jamais été que par accident que la question sur l'origine du monde est entrée dans les anciens systêmes : les théologiens de ces tems-là ne la regardoient point comme étant de leur ressort ; il n'y eut que les philosophes qui s'en occupassent ; & ce n'est que fort tard que ceux-ci s'avisèrent de chercher la cause universelle dans une suprême intelligence. Il s'en falloit bien alors qu'on ne regardât comme profanes ceux qui expliquoient l'origine des êtres sans recourir à la divinité : Thalès, Anaximène, Héraclite, ni plusieurs autres qui se déclaroient pour le même systême de Cosmogonie, n'eurent jamais de censure à subir ; au-lieu qu'Anaxagore, le premier des philosophes qui mérite véritablement le nom de théiste, fut le premier qu'on accusa d'être athée.

Epicure, encore écolier, lisoit avec son précepteur ces vers d'Hésiode :

Long-tems avant les jours de l'univers produit,
Le cahos du néant perça l'obscure nuit ;
La terre, des mortels le commun domicile,
Sortit du vaste sein de ce cahos fertile.

Le jeune disciple donna, pour la première fois, des marques de génie, en demandant, *& d'où vint le cahos*? Le maître répliqua que ce n'étoit pas son affaire de résoudre cette question, qu'il falloit s'adresser aux philosophes. C'est ce qui porta Epicure à abandonner la Philologie & les autres études qui s'y rapportent, pour s'adonner tout entier à la science qui lui promettoit de satisfaire la curiosité qu'il se sentoit pour des matières aussi relevées.

Si les lettres & les interprètes des fables ont eu si peu de pénétration; croirons-nous que le commun peuple ait poussé ses recherches jusqu'à se faire une *religion* raisonnée? Que dis-je, Les philosophes mêmes, raisonneurs par état sur ces sortes de sujets, ne se sont-ils pas accommodés des doctrines les plus grossières & les plus absurdes? N'ont-ils pas enseigné que les dieux & les hommes tiroient leur origine commune de la nuit & du cahos, de l'eau, du feu, de l'air, ou de quelqu'autre élément, qu'ils prenoient pour l'élément?

Ce n'est pas seulement par rapport à leur origine que l'on faisoit dépendre les dieux du pouvoir de la nature; durant tout le cours de leur existence, ils étoient assujettis à l'empire de la destinée. «Souvenez-vous, dit Agrippa au peuple romain, souvenez-vous du pouvoir de la nécessité, du pouvoir auquel les dieux mêmes sont obligés de se soumettre». C'est conformément à ces principes, que Pline le jeune, en décrivant les ténèbres, l'horreur, & la confusion qui accompagnèrent la première explosion du Vésuve, ajoute que l'on croyoit que la nature alloit périr, & que les dieux & les hommes alloient être enveloppés dans une ruine commune.

Il faudroit en effet avoir bien de la complaisance, pour accorder le nom de *religion* à une Théologie aussi défectueuse, & pour la mettre de niveau avec les systêmes plus sublimes & plus justes, qui ont été bâtis dans ces derniers tems. Pour moi, je puis à peine me résoudre de donner le titre honorable de *théisme* aux principes d'un Marc Aurèle, d'un Plutarque, & de quelques autres philosophes du portique ou de l'académie; quoiqu'assurément il y ait dans ces principes une finesse que l'on est bien éloigné de rencontrer dans la superstition payenne. Car enfin, si la Mythologie du paganisme est le vieux systême européan, dont on auroit retranché Dieu & les anges, en n'y laissant que les fées & les lutins; ne peut-on pas dire que la doctrine de ces philosophes retranche la divinité, & ne laisse que des anges & de la féerie?

V.

Mais notre dessein est sur-tout de considérer le polythéisme grossier du peuple, d'en analyser les différens phénoménes, & d'en chercher l'origine dans certains principes de la nature humaine.

Quiconque apprend l'existence d'un pouvoir supérieur par des raisonnemens tirés des merveilles de la nature, ne peut regarder le monde que comme une production de cet être divin qui est la source de tous les êtres. Il s'en faut bien que le commun des idolâtres se forme cette notion; il déifie toutes les parties de l'univers; tout ce que la nature a fait d'un peu de remarquable est pour lui une divinité: le soleil, la lune, les étoiles sont autant de dieux: les fontaines sont habitées par des nymphes, les arbres recèlent des hamadryades. Ce n'est pas tout: les singes, les chiens, les chats, & d'autres animaux deviennent des êtres sacrés dans l'opinion des hommes, & leur inspirent une religieuse vénération. On voit par-là que, quelque penchant que nous puissions avoir à croire qu'il existe un pouvoir invisible, nous en avons pour le moins autant à fixer notre attention sur des choses qui affectent les sens. Comment concilierons-nous deux penchans si contraires? Le seul expédient, c'est de placer le pouvoir invisible dans des objets qui frappent la vue.

La répartition des dieux en divers départemens a pu faire entrer des allégories physiques & morales, dans les systêmes vulgaires du polythéisme. Il étoit convenable que le dieu de la guerre fût cruel, violent & furieux, le dieu de la Poésie aimable, poli & spirituel, le dieu du commerce, dans les premiers tems sur-tout, fourbe & voleur. J'avoue que les allégories que l'on prête à Homère & à d'autres fabulistes, sont souvent si forcées, que les personnes de bon sens ont sujet de les rejetter entièrement, & de ne les envisager que comme des productions chimériques, écloses dans le cerveau creux des critiques & commentateurs; cependant, pour peu qu'on y réfléchisse, on ne sauroit douter qu'il n'y ait des fables allégoriques. Cupidon, fils de Vénus, les Muses, filles de Mémoire, Prométhée, le frère sage, Epimethée, le frère fou, Hygiée, déesse de la santé, descendant d'Esculape, dieu de la Médecine; qui ne voit ici, & dans d'autres exemples de cette nature, les traces manifestes de l'allégorie? Dès qu'on suppose qu'un dieu préside sur quelque passion, sur quelqu'événement, sur une certaine suite d'actions, on ne sauroit plus se dispenser de faire sa généalogie, de lui donner certaines qualités, de lui attribuer certaines aventures, qui conviennent à la puissance & à charge dont on l'a revêtu: dès-lors il est naturel de pousser, jusqu'où elle peut aller, une comparaison qui plaît si fort à l'esprit de l'homme.

Il est vrai qu'on ne doit jamais s'attendre à voir des allégories parfaites, enfantées par l'ignorance & la superstition: il n'y a point de production de génie qui demande une touche plus

délicate ; & il n'y en a point où l'on ait moins réussi. La *peur* & la *terreur* sont les enfans de Mars ; mais pourquoi Venus est-elle leur mère ? L'*harmonie* est fille de Venus ; mais est-il raisonnable qu'elle soit engendrée par Mars ? Le sommeil est le frère de la mort ; mais à quoi bon le rendre amoureux d'une des trois graces ? En voyant des fautes si grossières & si palpables dans la Mythologie des anciens, s'obstinera-t-on encore à y chercher les allusions les plus fines & les mieux soutenues ?

Les dieux, que le peuple adoroit, étoient si peu au-dessus des hommes qu'il ne faut point être surpris de voir les héros & les bienfaiteurs des nations placés au rang des immortels. Le respect & la reconnoissance ont peuplé les cieux d'une foule nombreuse, tirée du genre humain : la plupart des dieux de l'antiquité ont été des hommes, & ne sont redevables de leur apothéose qu'à l'admiration & à l'amour des peuples : leur histoire, altérée par la tradition, & chargée de merveilles sans nombre, a produit quantité de fables ; elle a été falsifiée par les poëtes, les allégoriseurs & les prêtres ; c'étoit à qui la rendroit plus miraculeuse & plus étonnante aux yeux des ignorans.

Les peintres & les sculpteurs faisoient aussi leur profit de ces mystères : ils fournissoient aux hommes des images sensibles de leurs divinités ; & donnoient à ces images de figures humaines, ce qui augmentoit considérablement la dévotion, en la tournant vers un objet fixe. Ce fut probablement faute de connoître ces arts que dans les siècles de la Barbarie on avoit déifié les plantes, les animaux, & jusqu'à la matière brute : si, dans ces tems reculés, la Syrie avoit eu un statuaire capable de sculpter un Apollon ; elle n'eût jamais adoré la pierre conique nommée *Héliogabale*, & ne l'eût jamais prise pour l'emblême de la divinité du soleil.

L'aréopage condamna Stilpon à l'exil pour avoir nié que la Minerve de la citadelle fût une déesse, disant qu'elle n'étoit qu'une sculpture de Phidias. Si des athéniens & des aréopagites pensent si matériellement en fait de *religion* ; que devons-nous attendre du commun peuple des autres nations ?

Ce sont-là les principes généraux du polythéisme : on voit que, fondés dans la nature humaine, le caprice & les accidens n'y ont point de part, ou n'y entrent que pour peu de chose. Récapitulons.

Les causes dispensatrices de notre bonheur & de notre malheur, étant généralement parlant fort peu connues & fort incertaines, nous jettent dans de grandes inquiétudes : notre esprit travaille à s'en former une idée fixe, & ne trouvant point d'autre expédient, il en fait à la fin des êtres semblables à lui, des agens doués d'une intelligence & d'une volonté supérieure de quelques degrés à la nôtre.

Comme ces agens n'ont qu'une influence limitée, & que d'ailleurs on leur attribue des foiblesses assez semblables aux foiblesses humaines, il a fallu diviser leur pouvoir en plusieurs départemens ; cette division a fait naître les allégories.

Les mêmes principes ont conduit à déifier les hommes que l'on croyoit supérieurs aux autres hommes en puissance, en courage ou en intelligence. De-là est venu le culte qu'on rendoit aux héros, avec tout ce barbare amas de traditions qui l'accompagne.

Enfin, les intelligences spirituelles & invisibles étant des objets trop relevés pour la portée du vulgaire, il étoit naturel qu'on en attachât l'idée à des images sensibles. Dans les siècles grossiers on adoroit toutes les parties de l'univers qui ont le plus d'éclat ; dans les siècles polis, on représenta les dieux par des statues & par des peintures.

Presque tous les idolâtres, de tous les tems & de toutes les nations, s'accordent dans ces principes généraux ; il n'y a pas même beaucoup de différence entre les caractères & les fonctions qu'ils attribuent à leurs divinités. Les voyageurs & les conquérans grecs & romains trouvoient leurs dieux par-tout ; quelqu'étrangers que fussent les noms que ces dieux portoient, ils disoient d'abord ; ceci est Mercure, ceci est Venus, voici Mars, voici Neptune. Tacite prenoit la déesse Hertha, autrefois adorée par nos ancêtres saxons, pour la *mater tellus* des romains ; & sa conjecture étoit fondée.

VI.

La doctrine, qui établit un seul Dieu suprême, créateur de l'univers, est fort ancienne : elle s'est répandue dans de vastes pays, & dans des pays fort peuplés : des personnes de tout rang & de toute condition l'ont adoptée & professée ; cependant on se tromperoit bien en croyant que cette doctrine doive ses grands succès aux raisons invincibles, sur lesquelles elle est incontestablement fondée : ce seroit peu connoître la stupidité du peuple, & les préjugés incurables qui l'enchaînent aux superstitions particulières qui sont en vogue.

Qu'aujourd'hui même, & au milieu de l'Europe, on demande à un homme du commun pourquoi il croit un créateur tout-puissant ? il n'alléguera jamais pour raison la beauté des causes finales ; comment les allégueroit-il ? il n'en a aucune idée. Pensez-vous qu'il étendra sa main, pour vous faire admirer la souplesse & la variété des jointures, qui rendent tous ses doigts flexibles du même côté, ou le juste équilibre où ils sont tenus par le contre-poids du pouce ? pensez-vous qu'il tournera cette main pour vous faire remarquer la mollesse des parties charnues, ou bien

les propriétés qui la rendent si convenable aux usages pour lesquels elle est destinée ? Non. Ces choses-là lui sont trop familières, il les regarde avec la plus parfaite indifférence. Que dira-t-il donc pour prouver qu'il y a un Dieu; Un tel est mort subitement : un tel est tombé, & s'est fait une contusion : cette saison a été excessivement aride, cette autre très-froide & fort pluvieuse. Tous ces événemens sont, à ses yeux, autant de coups de la providence; ce qui, pour un bon esprit, fait une des plus fortes objections contre l'existence de l'être suprême, est pour lui le seul argument par lequel on puisse la démontrer.

Plusieurs théistes, des plus zélés & des plus éclairés, nient la providence particulière : selon eux, la souveraine intelligence, qui est le premier principe de tout ce qui existe, contente d'avoir fixé des loix générales, dont la nature ne peut jamais s'écarter, lui laisse d'ailleurs un cours libre, n'en interrompt point à chaque moment la marche, ne trouble point, par des volontés particulières, l'ordre universel qu'elle même a établi. C'est précisément, disent-ils, ce bel ordre, cette observation rigoureuse des règles qui nous fournit la principale preuve du théisme & les réponses les plus solides aux objections qu'on nous oppose. Mais le gros des hommes y comprend si peu, qu'il lui suffit de savoir que vous attribuez tous les événemens à des causes naturelles, pour qu'il vous trouve coupable de la plus énorme incrédulité.

« L'étude superficielle de la Philosophie, dit Mylord Bacon, fait des athées; l'étude profonde les ramène à la *religion* ». Cela est très-juste. Les préjugés de la superstition engagent les hommes à faire fonds sur de faux argumens : lorsqu'on vient à en découvrir le foible, & on le découvre pour peu que l'on réfléchisse sur la régularité du cours de la nature, la foi chancelle, & bientôt elle fait naufrage : des méditations plus profondes nous font voir que cette régularité est précisément une des plus fortes preuves que l'univers est formé d'après un plan conçu par une souveraine sagesse : dès-lors on revient à la croyance qu'on avoit abandonnée, & l'on est en état de l'appuyer sur des fondemens plus fermes & plus durables.

Ces désordres qui paroissent des violences faites à la nature, les prodiges, les miracles, sont assurément ce qu'il peut y avoir de plus contraire aux desseins d'un être sage ; cependant rien n'est plus propre à inspirer aux hommes un vif sentiment de *religion*, ces événemens les frappent d'autant plus qu'ils en pénètrent moins les causes. C'est pour la même raison que la folie, la fureur, la rage, & tous les écarts d'une imagination échauffée, qui dégradent si fort les hommes, & les mettent presqu'au niveau des bêtes, passent souvent pour les seules dispositions qui puissent nous rendre dignes d'un commerce immédiat avec la divinité.

Puisque donc, dans les nations même qui embrassent le théisme, le commun peuple ne fonde sa croyance que sur des opinions déraisonnables & superstitieuses ; nous pouvons conclure que ce n'est point par voie d'argumentation qu'il parvient à cette doctrine, mais par une façon de penser plus assortissante à son génie & à sa capacité.

Il peut arriver qu'une nation idolâtre, du nombre des dieux qu'elle adore, en choisisse un, pour lui rendre un culte distingué ; soit qu'elle s'imagine que dans le partage général son territoire a été soumis à la jurisdiction de ce Dieu ; soit que, mesurant les choses célestes d'après les choses d'ici-bas, elle se figure qu'il y a un Dieu qui règne sur les autres en qualité de monarque ou de chef suprême, à peu-près comme les rois de la terre commandent à leurs sujets, qui sont hommes comme eux. Que ce Dieu soit donc regardé comme protecteur particulier, ou comme souverain maître des cieux ; il importera également de se procurer sa bienveillance : il sera, sans doute, comme les dieux terrestres, sensible à la louange & à la flatterie : il ne les lui faut donc point épargner ; & il faut outrer ses éloges de toute façon. Les hommes deviennent panégyristes & adulateurs, à mesure que la crainte les saisit, ou que l'infortune les accable : un tel surpasse tous ces devanciers dans l'art d'enfler les titres de sa divinité ; ses successeurs renchériront sur lui : ils trouveront des épithètes plus nouvelles, plus rares, plus pompeuses : enfin, ils en viennent jusqu'à l'infini, au-delà duquel on ne sauroit aller ; encore ne laissent-ils pas de le tenter, pour l'amour de je ne sais quelle simplicité, ils se jettent souvent dans des mystères inexplicables, mystères qui, détruisant la nature intelligente de leur dieu, renversent le seul fondement raisonnable de son culte. Tant qu'ils s'en tiennent à la notion d'un être parfait, qui a créé le monde, ils sont dans les principes avoués par la raison & par la saine Philosophie ; mais ce n'est que par hasard ; ce n'est point la raison qui les y a conduits, ils sont, pour la plupart, incapables d'entendre sa voix ; ils y ont été entraînés par la flatterie & les frayeurs, qui accompagnent la plus basse superstition.

Chez les nations barbares, quelquefois même chez les nations civilisées, lorsqu'on a épuisé, en faveur d'un despote arbitraire, tout l'art des flatteurs, lorsque ses qualités humaines ont passé par tous les degrés d'exagération, le servile courtisan en fait à la fin un dieu, & le présente aux peuples comme un être digne d'adoration. N'est-il pas encore beaucoup plus naturel qu'une divinité bornée, qui d'abord n'a fait que dispenser les biens & les maux de la vie, soit élevée,

dans la ſuite, au rang de créateur & de ſouverain moteur de l'univers?

Il ſembleroit que par-tout où la notion d'un Dieu ſuprême eſt publiquement reçue, tout autre culte dût tomber, & qu'on ne dût rendre hommage qu'à l'être des êtres; cependant cela n'eſt pas. Une nation eſt-elle imbue de l'idée d'un dieu ſubalterne, d'un génie tutélaire, d'un ſaint, d'un ange? Le culte qu'elle lui rend, acquiert, de jour en jour, plus de luſtre, juſqu'à ce qu'à la fin il empiète ſur l'adoration qui n'eſt due qu'à l'être ſuprême. La vierge Marie, pour qui l'on n'avoit d'abord que l'eſtime qu'il convient d'avoir pour une femme vertueuſe, eſt parvenue à uſurper pluſieurs des attributs du tout-puiſſant, & en a joui juſqu'au tems de la réformation. Dans les prières des moſcovites, Dieu & ſaint Nicolas ne vont jamais l'un ſans l'autre.

C'eſt ainſi que le dieu, qui, par amour pour Europe s'étoit changé en taureau, & qui par ambition avoit détrôné ſon père Saturne, devint l'*optimus maximus* du monde payen. C'eſt ainſi encore que les notions ſublimes, dont les livres de Moïſe & des autres écrivains inſpirés ſont remplis, ne paroiſſent pas avoir empêché qu'une bonne partie de la populace juive ne regardât l'être ſuprême comme leur protecteur particulier, & comme une divinité nationale.

Les dévots ſuperſtitieux, plutôt que de renoncer à la flatterie, ont toujours mieux aimé renoncer au bon ſens, & donner, tête baiſſée, dans les plus abſurdes contradictions.

En nommant l'Océan & Thétis la ſource & la première origine de tout ce qui exiſte, Homère ſuivoit la Mythologie commune, & la tradition reçue en grèce; mais, dans d'autres paſſages, il ne peut s'empêcher de faire le même compliment à Jupiter, en lui donnant le titre glorieux de père des dieux & des hommes: il oublie que tous les temples & toutes les rues ſont pleines des ancêtres, des oncles, des frères & des ſœurs de ce Jupiter, qui n'étoit, en effet, autre choſe qu'un parricide uſurpateur. Héſiode tombe dans les mêmes contradictions, d'autant moins excuſable, qu'il nous promet la vraie généalogie des dieux.

Suppoſons une *religion*, & il ſemble que le mahométiſme ſoit cette *religion*, qui tantôt dépeigne la divinité des couleurs les plus magnifiques, en nous la repréſentant comme créateur du ciel & de la terre; tantôt la rabaiſſe juſqu'à lui attribuer les facultés, les foibleſſes, les paſſions, la partialité, & toutes les fautes morales affectées à l'eſpèce humaine. Cette *religion*, lorſqu'elle ſera éteinte, ſera citée comme un exemple de ces contradictions dont nous venons de parler, contradictions qui naiſſent du conflit des idées vulgaires & groſſières, qui ſont naturelles aux hommes, avec le penchant pour la flatterie & pour l'exagération, qui ne leur eſt pas moins naturel. Il ne ſe peut point de preuve plus forte de la divinité d'une *religion*, que de montrer qu'elle n'eſt point ſujette à ces ſortes d'opinions contradictoires, qui décèlent l'ouvrage des hommes: heureuſement c'eſt-là le cas du chriſtianiſme.

VII.

Quoique, dans ſes notions primordiales, le vulgaire ſe repréſente Dieu comme un être très-borné, & ne l'enviſage que comme une cauſe particulière qui produit les maladies & la ſanté, la diſette & l'abondance, la proſpérité & l'adverſité; il eſt pourtant sûr que, lorſqu'on lui propoſe des idées plus ſublimes, il ne leur refuſe pas ſon aſſentiment; il croiroit même qu'il y auroit du danger à le refuſer. Comment donc? vous diriez que votre divinité eſt un être fini; que ſes perfections ont des limites; qu'elle eſt gênée par une force ſupérieure; qu'elle a, comme vous, ſes paſſions, ſes douleurs & ſes infirmités; qu'elle a eu un commencement, & peut avoir une fin! Perſonne n'oſeroit l'affirmer; il eſt plus prudent d'être du parti des panégyriſtes: loin de contredire ces éloges, on affecte d'en paroître extaſié, & l'on eſpère par-là de s'attirer la faveur divine. Pour mieux ſentir combien cela eſt vrai, remarquons que l'approbation, que le peuple donne à ces brillantes idées, n'eſt qu'une approbation verbale: incapable de concevoir ces hautes qualités, ce n'eſt qu'en apparence qu'il les attribue au ſouverain être: & malgré le pompeux langage qu'il adopte, la notion réelle qu'il ſe forme, demeure tout auſſi chétive & auſſi frivole qu'elle l'étoit.

Ce n'eſt qu'à l'eſprit ſeul, diſent les mages, que la première intelligence, ſource de toutes les choſes, ſe découvre immédiatement; mais le ſoleil, qu'elle a placé dans ce monde viſible, eſt ſon type: cet aſtre lumineux, dont les rayons embelliſſent la terre & le firmament, eſt une foible repréſentation de la gloire, qui brille dans le haut des cieux. Voulez-vous éviter la colère de cet être divin? prenez bien garde de ne jamais mettre vos pieds nuds ſur la terre: ne crachez point dans le feu, & laiſſer brûler une ville entière plutôt que d'y répandre une goutte d'eau.

Qui pourroit exprimer les perfections du tout-puiſſant, s'écrient les mahométans: les plus nobles de ſes ouvrages ne ſont que poudre & balayure en comparaiſon de lui; comment donc l'eſprit humain pourroit-il le comprendre? ſon ſourire donne aux hommes l'éternelle béatitude. C'eſt pourquoi, pour attirer ſa bénédiction ſur vos enfans, il n'y a point de meilleur moyen que de leur couper de la peau à-peu-près de la largeur d'un demi-liard.

Prenez, diſent les catholiques romains, deux morceaux d'étoffe, environ d'un pouce ou d'un

pouce & demi quarré ; joignez-les par les coins avec deux cordons ou deux pièces de rubans de la longueur de seize pouces : faites-les passer sur votre tête, ensorte que l'un repose sur la poitrine, l'autre sur le dos : ayez soin qu'ils touchent votre corps. Il n'y a point de secret plus sûr pour vous rendre agréable aux yeux de cet être infini qui vit d'éternité en éternité.

Les gètes, qu'on nommoit *les immortels*, parce qu'ils croyoient l'immortalité de l'ame, étoient véritablement des théistes ou des unitaires : selon eux, il n'y avoit point de Dieu que leur dieu Zamolxis, ils traitoient tous les autres cultes de fictions & de chimères ; mais leur *religion* n'en étoit pas pour cela plus épurée. Tous les cinq ans ils sacrifioient une victime humaine, qu'ils envoyoient à leur divinité en qualité d'ambassadeur, pour l'instruire de leurs besoins : lorsqu'il tonnoit, ils entroient en fureur : pour braver Dieu à leur tour, ils tiroient des fleches contre le ciel, sans craindre les suites d'un combat aussi inégal. C'est au moins ainsi qu'Hérodote nous décrit le théisme des gètes immortels.

VIII.

C'est une chose remarquable que les principes religieux ont une espèce de flux & de reflux dans l'esprit humain : les hommes tendent naturellement à passer de l'idolâtrie au théisme, & à repasser du théisme à l'idolâtrie. Le peuple ignorant & privé d'instruction, & le nombre de ceux qui ne sont point peuple à cet égard, est bien petit, le peuple, dis-je, ne monte jamais dans les cieux par la contemplation : il ne pénètre pas, par ses recherches, dans la structure du corps végétable & du corps animal, pour y découvrir un premier esprit, une sage providence, un suprême ordonnateur ; son point de vue est renfermé dans d'étroites bornes ; il ne regarde ces grandes merveilles que d'un œil intéressé : il voit que son bonheur & son malheur dépendent de l'influence secrette, & du concours impénétrable des objets extérieurs : il ne détourne jamais son attention de ces causes inconnues qui, par des operations aussi mystérieuses qu'elles sont efficaces, dispensent le mal & le bien, la peine & le plaisir : à chaque occasion on en revient aux causes inconnues ; sous cet aspect général, sous cette image confuse, ce sont-là les objets perpétuels de nos espérances, de nos craintes & de nos desirs. Peu-à-peu notre imagination se lasse de ces idées abstraites ; elle commence à les rendre plus déterminées & à les revêtir d'une forme qui donne plus de prise : elle en fait des êtres sensibles & intelligens, des êtres semblables à nous, susceptibles d'amour & de haine, capables de se laisser fléchir par des présents, par des requêtes, par des prières & par des sacrifices. C'est de-là que l'idolâtrie & le polythéisme, aussi-bien que la *religion*, tirent leur origine.

Mais ce même desir, inquiet du bonheur qui fait naître la première idée que nous avons des intelligences invisibles, ne permet pas aux hommes de s'arrêter long-tems à la conception simple qui représente ces êtres comme limités quoique puissans, comme esclaves de la destinée & du cours immuable de la nature, quoique maîtres de notre sort. A force de respects & d'éloges exagérés, cette idée s'agrandit, &, poussée jusqu'au plus haut période de la perfection, elle enfante les attributs d'unité, d'infinité, de simplicité & de spiritualité. Des dogmes aussi rafinés n'étant pas trop à la portée commune, ils ne sauroient garder long-temps leur pureté primitive : il faut les étayer de la notion de médiateurs & d'agens subalternes, qui remplissent, en quelque façon, l'espace qui est entre les hommes & l'être suprême. Ces êtres mitoyens, espèce de demi-dieux, qui tiennent plus de la nature humaine que de la nature divine, & dont l'idée nous est familière, devenus bientôt les principaux objets de culte, rappellent insensiblement cette idolâtrie que la dévotion fervente des timides & misérables mortels, & les pieuses exagérations qui l'accompagnent avoient bannie des esprits. Cependant les *religions* idolâtres, chargées de plus en plus de conceptions matérielles & grossières, se détruisent à la fin elles-mêmes : les divinités étant avilies par les portraits indignes qu'on en trace, il en résulte un nouveau retour vers le théisme. Mais, malgré cette alternative de sentimens, le penchant pour l'idolâtrie est si fort, qu'avec les plus grandes précautions on n'est pas en état de prévenir les rechûtes : quelques théistes, les juifs & les mahométans, sur-tout, l'ont parfaitement bien senti : c'est par cette raison qu'ils ont proscrit les statuaires & les peintres, & qu'ils sont allés jusqu'à défendre d'employer les couleurs & le marbre à la représentation des figures humaines, de peur que les foibles mortels n'en fissent dégénérer l'usage en culte idolâtre. Les hommes, d'un côté, n'ont pas l'esprit assez fort pour se contenter de l'idée d'une intelligence pure & parfaite, & de l'autre, ils sont trop craintifs pour oser imputer à leurs dieux une ombre d'imperfection : ils flottent entre ces deux extrémités ; tantôt leur foiblesse les fait descendre d'une divinité spirituelle & toute-puissante à un dieu corporel, dont le pouvoir est borné, & de celui-là à une statue ou à un objet visible ; tantôt leur amour pour la grandeur les fait remonter de la statue ou de l'image matérielle à un pouvoir invisible, & de ce pouvoir à un être dont les perfections sont infinies au créateur & au monarque du monde.

IX.

Le polythéisme, ou le culte idolâtre, n'étant fondé

fondé que sur des traditions populaires, est sujet à un grand inconvénient : il autorise les opinions les plus dépravées & les pratiques les plus horribles : sous son empire la fourberie a le champ libre pour tromper la crédulité : la Morale disparoît des systêmes, & il n'y reste plus de sentiment d'humanité. Mais aussi l'idolâtrie a un avantage qu'on ne sauroit lui contester : en mettant des bornes au pouvoir & aux fonctions de ses différentes divinités, elle donne accès aux dieux de toutes les sectes & de toutes les nations : elle concilie tous ces dieux, de même que les rites, les cérémonies, & les traditions, qui sont inséparables de leur culte.

Le théisme est opposé à l'idolâtrie, & par rapport à ses avantages, & par rapport à ses inconvéniens. Ce systême ne reconnoissant qu'un seul Dieu, qui est la souveraine raison, & la souveraine bonté, il devroit, par ses conséquences naturelles, purger le culte religieux de toutes les choses frivoles & déraisonnables, & sur tout de toute inhumanité : il devroit, en nous proposant les exemples les plus illustres & les plus pressans, remplir nos cœurs de l'amour de la justice & d'une bienveillance universelle. Les inconvéniens, qui naissent des vices & des préjugés, ne détruisent pas tout-à-fait ces grands avantages, cela seroit impossible ; mais ils les diminuent. Lorsque l'on tourne sa dévotion vers un seul objet, on regarde tous les autres cultes comme également absurdes & impies ; il y a plus ; comme cette unité d'objet semble demander une unité de foi & de cérémonies, des hommes entreprenans en profitent pour décrier leurs ennemis, en les faisant envisager comme des profanes, dévoués aux vengeances divines & humaines. Toutes les sectes, positives dans leurs articles de foi, les croient les seuls agréables à la divinité : personne d'ailleurs ne pouvant se mettre dans l'esprit que Dieu se plaise également à des principes & à des rites différens & contraires, il est naturel que les sectes s'animent les unes contre les autres, & que chacune décharge sur ses rivales ce zèle, ou plutôt cette haine sacrée, la plus furieuse & la plus implacable de toutes les passions.

Pour peu que l'on soit versé dans les historiens & dans les relations des voyageurs, tant anciens que modernes, on doit avoir été frappé de l'esprit tolérant des idolâtres. On demanda à l'oracle de Delphes quelle étoit la forme de *religion* la plus agréable aux dieux ; il répondit que c'étoit pour chaque ville celle que les loix y avoient établie. Il semble que dans ces tems les prêtres mêmes ne refusèrent point le salut à ceux qui étoient d'une communion différente de la leur. Les romains avoient la coutume d'adopter les dieux des nations conquises, & quelque part qu'ils se trouvassent, ils ne contestoient jamais les attributs divins aux divinités locales ou nationales.

Les guerres religieuses & les persécutions, qui étoient en vogue parmi les idolâtres de l'Egypte, paroissent ici faire une exception ; mais les anciens auteurs rendent raison de ces guerres d'une manière qui mérite d'être remarquée à cause de sa singularité. Les diverses sectes qui partageoient cette nation, avoient choisi pour dieux diverses sortes d'animaux ; &, ces dieux se livrant des combats perpétuels, il fallut bien que leurs adorateurs prissent parti : ceux qui se prosternoient devant les chiens ne pouvoient pas vivre longtems en paix avec ceux qui encensoient les loups ou les chats. Par-tout où cette source de division cessoit, la superstition égyptienne n'étoit pas si incompatible avec la tolérance qu'on se l'imagine : nous lisons dans Hérodote qu'Amasis fournit de grandes sommes pour faire rebâtir le temple de Delphes.

Autant que le polythéisme est tolérant, autant voit-on d'intolérance dans les *religions* qui maintiennent l'unité de Dieu. Qui ne connoît le génie étroit & l'esprit implacable des juifs ? Le mahométisme débuta par des maximes encore plus sanguinaires ; aujourd'hui il ne brûle plus les autres sectes ; il ne fait que les damner. Si les anglois & les hollandois sont des chrétiens tolérans, c'est une singularité dont tout l'honneur appartient au gouvernement civil, qui oppose un ferme courage aux efforts constans des prêtres & des bigots.

Les disciples de Zoroastre fermoient les portes du ciel à tout ce qui n'étoit pas mage. Rien ne fit plus de tort au progrès des armes persanes que le furieux acharnement de ce peuple contre les temples & les images des grecs : à peine Alexandre avoit-il renversé l'empire de Perse, qu'en bon polythéiste il établit le vieux culte de Babylonne, que des souverains monothéistes avoient aboli ; il fit plus ; malgré son aveugle attachement pour les superstitions grecques, il sacrifia lui-même selon les rites des babyloniens.

Rien n'est plus doux ni plus sociable que le polythéisme : quoique les autres *religions* sévissent contre lui, & le noircissent aux yeux de leurs sectateurs, elles ont de la peine à l'effaroucher ; on le voit toujours prêt à tendre la main, & à composer à l'amiable. Auguste, il est vrai, donna de grandes louanges à la retenue de Cajus César, son petit-fils, de ce que, passant près de Jérusalem, il ne voulut point sacrifier suivant la loi judaïque ; mais pourquoi applaudit-il si fort à cette conduite ? Ce n'est que parce que la *religion* juive passoit, chez les payens, pour une *religion* ignoble & barbare.

Je hasarderai de dire que le bien public ne souffre pas davantage de la plupart des excès où conduit l'idolâtrie, qu'il ne souffre de cette corruption du théisme, portée à de certains excès. Les carthaginois, les mexicains, & d'autres nations barbares qui ont offert des victimes hu-

maines, n'ont guères à rougir devant les inquisiteurs & les persécuteurs de Rome & de Madrid; peut-être ont-ils moins répandu de sang; ces victimes d'ailleurs, que l'on tiroit au sort, ou que l'on déterminoit par quelque marque extérieure, ne pouvoient pas intéresser si fort le reste de la société; au-lieu que les foudres de l'inquisition sont trop souvent tombées sur la vertu, la science & l'amour de la liberté: ces qualités étant bannies, il ne reste que la honteuse ignorance, la dépravation des moeurs & le vil esclavage. La mort de plusieurs milliers, exterminés par la peste, par la famine, ou par quelqu'autre calamité publique, est moins préjudiciable à la société, que le meurtre d'un seul homme qui expire sous le glaive injuste de la tyrannie.

A Aricie, ville située dans le voisinage de Rome, quiconque massacroit le prêtre du temple de Diane, acquéroit par-là même le droit de lui succéder. Etablissement singulier! La superstition, pour l'ordinaire, n'exerce ses fureurs que sur les laïques, & ne répand sur l'ordre sacré que des douceurs & des bienfaits.

X.

Le parallele du théïsme & de l'idolâtrie nous fournit de nouvelles observations, tendantes à prouver que la corruption des plus grands biens engendre les plus grands maux.

Croire que la divinité est infiniment élevée au-dessus des hommes, c'est croire une vérité incontestable; cependant cette croyance, jointe aux frayeurs superstitieuses, est très-propre à abattre & à avilir l'esprit humain, en lui faisant regarder la mortification, la pénitence, l'humilité, l'obéissance passive, & les autres vertus des cloîtres, comme les seules vertus qui puissent plaire à l'être suprême. C'est tout le contraire, lorsque les dieux que nous adorons ne nous sont supérieurs que de quelques degrés, & que plusieurs même d'entr'eux ne sont que des parvenus: alors nous nous en approchons avec plus d'assurance; quelquefois nous pouvons, sans impiété, devenir leurs émules: de-là naissent l'activité, l'esprit, le courage, la grandeur d'ame, en un mot, toutes les vertus qui agrandissent les nations.

Lorsque le pieux Alexandre entreprit ses expéditions guerrières, un de ses plus grands motifs étoit de marcher sur les traces d'Hercule & de Bacchus; & c'est avec raison qu'il prétendoit les avoir surpassé. Lorsque Brasidas, ce magnanime & généreux lacédémonien, eut été tué dans le combat, les habitans d'Amphipolis, dont il avoit embrassé la défense, lui décernèrent le rang de demi-dieu. Et, en général, il n'y eut point, parmi les grecs, de fondateur d'état ou de colonie qui ne fût élevé à ce grade de divinité subalterne par les peuples qui jouirent du fruit de ses travaux.

C'est ce qui fit dire à Machiavel que les dogmes chrétiens, à savoir les dogmes catholiques, car il n'en connoissoit point d'autres, en ne prêchant que souffrance, & en n'inspirant qu'un courage passif, énervoient l'esprit de l'homme, & le formoient pour l'esclavage & la sujettion. Cette remarque seroit juste si, dans la *religion* catholique, il ne se trouvoit pas d'autres principes faits pour élever l'ame de ses disciples.

XI.

La corruption des bonnes choses, avons-nous dit, en produit de très-mauvaises: en voici encore une preuve.

Si l'on considère sans prévention la Mythologie payenne, telle que les poëtes nous l'ont transmise, on n'y voit plus ces absurdités monstrueuses que d'abord on y croyoit appercevoir. On conçoit sans difficulté que le même pouvoir ou le même principe quelconque dont le monde visible, dont les hommes & les animaux tirent leur origine, peut avoir produit des créatures intelligentes, d'une essence plus pure, & d'une autorité plus étendue: il n'en coûte pas davantage de se représenter ces intelligences comme capricieuses, vindicatives, passionnées & sensuelles: eh, ne voyons-nous pas, par ce qui se passe chez nous, que ces vices sont le fruit le plus ordinaire du pouvoir absolu, dégénéré en licence? Le systême de la Mythologie n'a rien que de fort naturel; & il est plus que probable que, dans cette infinie variété de planètes & de mondes qui composent le tout, il soit quelque part mis en exécution.

L'objection la plus forte que l'on puisse faire à ceux qui croiroient que notre planète fut le théâtre de ce systême, c'est que ce sentiment n'a pour lui ni la raison, ni aucune tradition authentique. Les vieilles traditions, que les prêtres & les théologiens du paganisme ont fait valoir, ne sont que de très-foibles autorités: tant de relations contradictoires, qui ont toutes le même fondement, leur sont parvenues par cette voie qu'il étoit absolument impossible de faire un choix, & de discerner le vrai du faux. Il fallut donc que les écrits polémiques des prêtres payens fussent renfermés dans bien peu de volumes: leur Théologie devoit plutôt consister en contes traditionels, & en pratiques superstitieuses qu'en controverses & en raisonnemens philosophiques.

Il en est tout autrement des *religions* populaires qui sont fondées sur les principes du théïsme: des principes si conformes à la saine raison s'allient facilement avec la Philosophie, & il en résulte un systême mixte où la Philosophie est incorporée: si les autres dogmes de ce systême sont contenus dans un livre sacré, comme, par

exemple ', dans l'Alcoran; s'ils sont déterminés par une autorité visible, comme est celle de l'Eglise catholique; les spéculateurs s'y plient, & naturellement chacun embrasse la théorie dans laquelle il a été élevé, pourvu qu'elle ait une certaine consistance & un certain degré d'uniformité.

Mais souvent les apparences trompent : il arrivera que la Philosophie remarque qu'elle est mal appareillée : que fait-elle ? au-lieu de redresser les principes du systême par ses propres principes : elle se laisse séduire à servir les vues de la superstition : nombre d'inconséquences se présentent à concilier : elles sont inévitables, & l'on peut dire, avec assurance, que toutes les Théologies populaires, mais sur-tout la Théologie scholastique, ont montré quelquefois une espèce d'appétit pour les choses absurdes & contradictoires : si elles n'alloient pas au-delà de la raison & du bon sens, leurs doctrines paroîtroient trop simples & trop familières ; il faut étonner les hommes, affecter le mystère, se couvrir de ténèbres ; quelques-uns ont abusé de la dialectique pour fournir aux dévots l'occasion de subjuguer leur entendement rebelle, & de se faire un mérite en croyant des sophismes qu'ils ne sont pas même en état de comprendre.

Vous croyez arrêter le torrent de la *religion* scholastique par ces foibles maximes : « il est impossible qu'une chose en même tems soit & ne soit pas : le tout est plus grand que la partie : deux & trois font cinq » ! C'est prétendre que les vagues de l'Océan se brisent contre des roseaux. L'amour propre & l'opiniâtreté de certains scholastiques n'ont-elles pas renversé les bornes les plus respectables ?

XII.

Nous voyons tous les jours des hommes qui sont en même tems sceptiques en fait d'histoire, & dogmatiques en fait de *religion* : lorsqu'on leur parle des principes religieux des grecs & des égyptiens, ils soutiennent obstinément qu'il ne peut pas y avoir eu de nation qui ait cru des choses aussi absurdes; & ils ne reconnoitront jamais que l'on puisse trouver des absurdités semblables dans d'autres communions. Tel fut le préjugé de Cambyse : il ne se contenta pas de plaisanter sur Apis; il poussa l'impiété jusqu'à faire des blessures à ce grand dieu de l'Egypte, qui ne parut à ses yeux profanes qu'un gros bœuf tacheté. Hérodote remarque fort judicieusement que cette fougueuse extravagance ne pouvoit venir que d'un dérangement de cerveau ; sans cela, dit cet historien, il n'eût jamais publiquement affronté un culte établi ; car, continue-t-il, quant à la *religion*, chaque peuple est content de la sienne, & la croit préférable à toutes les autres.

On ne peut disconvenir que les catholiques romains ne soient une société très-savante : de toutes les églises chrétiennes, il n'y a que l'église anglicane qui puisse leur disputer la palme.

J'étois logé à Paris dans le même hôtel avec l'ambassadeur de Tunis, qui, à son retour de Londres, où il avoit passé quelques années, prenoit son chemin par la France. Un jour je vis son excellence moresque qui se divertissoit dans le vestibule, à contempler les superbes équipages qui rouloient par la rue : quelques capucins y passèrent par hasard ; ils n'avoient jamais vu de turc, comme l'ambassadeur à son tour, quoiqu'accoutumé aux habillemens de l'Europe, n'avoit pas encore vu cette étrange figure, que présente un capucin : il n'y a point de termes pour exprimer l'étonnement réciproque qui étoit peint sur leurs physionomies ; je crois que la surprise n'eût guères été moindre entre le dervis de l'ambassadeur & ces disciples de saint François, s'ils étoient entrés en conférence. C'est ainsi que tous les hommes se regardent les uns les autres avec des yeux étonnés : on ne peut nous mettre dans la tête que le turban de l'Afrique soit une tout-aussi bonne, ou toute-aussi mauvaise coeffure que la capuce européane.

Diodore de Sicile nous raconte un événement fort remarquable, qui s'est passé sous ses yeux. Dans le tems que la terreur du nom romain remplissoit toute l'Egypte, un soldat légionnaire eut, par mégarde, le malheur de tuer un chat : cet horrible sacrilège souleva toute la populace contre lui : en vain le roi lui-même intercéda en faveur du criminel ; rien ne put le sauver de la fureur publique. Je suis persuadé que le sénat & le peuple de Rome auroient eu moins de délicatesse sur le chapitre de leurs divinités nationales. Peu de tems auparavant, ils avoient assigné à Auguste un siège dans la cour céleste ; &, pour peu qu'il eût paru le desirer, ils auroient détrôné tous les dieux pour lui faire place,

> —— *Præsens divus habebitur*
> *Augustus.*

dit Horace : c'étoit-là une démarche très-importante, & que, dans d'autres tems, ou dans d'autres nations, on n'eût point regardée d'un œil indifférent.

Nonobstant la sainteté de notre *religion*, dit l'orateur romain, rien n'est plus commun parmi nous, que le sacrilège ; a-t-on jamais entendu dire qu'un égyptien ait violé le temple d'un chat, d'un ibis ou d'un crocodile ? Il n'y a point de tourment, dit-il ailleurs, qu'un habitant de l'Egypte ne subît plutôt que de faire la moindre injure à un ibis, à un aspic, à un chat, à un chien, ou à un crocodile. Dryden a donc bien eu raison de dire :

> Que leur dieu soit construit ou de pierre ou de bois;
> En esclaves soumis ils rampent sous ses loix :
> Avec le même zèle ils prennent sa défense,
> Que si l'or le plus pur composoit son essence,

Que dis-je ? plus les matériaux, dont l'objet de leur culte est formé, sont vils, plus leur dévotion s'échauffe : ils triomphent de ce qui devroit faire leur honte, & se font un mérite auprès de leur dieu de braver, pour l'amour de lui, le ridicule & les opprobres que ses ennemis répandent sur eux à pleines mains. Dix mille croisés s'enrôlent sous les saintes bannières, & se font un honneur infini d'une expédition que leurs ennemis leur reprochent comme la chose du monde la plus déshonorante.

Il y a, je l'avoue, une difficulté contre la Théologie égyptienne ; & où est la Théologie contre laquelle il n'y en ait point ? Dans cinquante ans, un couple de chats, à en juger par la proportion dans laquelle ces animaux se multiplient, peupleroit tout un royaume : mettons vingt ans de plus pour la durée de ce culte : on pourra dire de l'Egypte ce que Pétrone disoit de quelques provinces de l'Italie, qu'il sera plus facile d'y trouver un dieu qu'un homme : le nombre prodigieux des dieux fera venir la famine, qui exterminera jusqu'au dernier de la race humaine ; & il ne restera plus que des dieux, sans prêtres & sans adorateurs. Il est donc probable que cette nation, si renommée dans l'antiquité pour sa sagesse & pour sa saine politique, prévoyant des suites aussi pernicieuses, y ait pourvu en réservant ses hommages aux seules divinités adultes : pour les petits dieux qui tetoient encore, il est à croire qu'on n'a pas été aussi scrupuleux à leur égard ; & que l'on a pris sans façon la liberté de les noyer : l'usage d'accommoder la *religion* aux intérêts temporels n'est pas d'invention moderne.

Varron, homme savant & philosophe, disserte sur la *religion* avec beaucoup de bon sens : il est assez modeste pour ne donner ses spéculations que sous l'aspect de probabilités & de conjectures ; cette retenue sceptique lui attira les insultes de saint Augustin, dont le zèle étoit vif. Augustin ne doutoit de rien ; sa foi étoit entière, sa persuasion inébranlable ; cependant un poëte, contemporain du paganisme, trouve à son tour, quoique très-absurdement, à la vérité, le systême de ce saint homme si faux qu'il ne croit pas même qu'il puisse en imposer aux enfans.

N'est-il pas étrange que l'on soit si positif & si dogmatique sur des matières où il est si facile & si ordinaire de se tromper ? *Moverunt*, dit Spartian, *& eâ tempestate Judæi bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.*

Si jamais il y eut une nation ou un tems où la *religion* établie sembleroit avoir dû perdre tout son crédit ; on croiroit que cela dut arriver à Rome du tems de Cicéron : on penseroit qu'alors l'incrédulité dut publiquement ériger son trône, & que Cicéron même, & par ses discours & par ses actions, dut s'en montrer le plus zélé partisan ; cependant il étoit bien éloigné de le faire : de quelque liberté qu'usât ce grand-homme dans ses écrits & dans ses conversations philosophiques ; on le voit prendre un soin extrême que sa conduite ne donne lieu à des reproches de théisme & de profanation ; il voulut même que sa famille, & Térence son épouse, en qui pourtant il avoit beaucoup de confiance, le prissent pour un homme religieux : il nous reste de lui une lettre adressée à cette dernière, où il lui recommande très-sérieusement d'offrir des sacrifices à Apollon & à Esculape, en reconnoissance du rétablissement de sa santé.

La dévotion de Pompée étoit bien plus sincère : dans toute la conduite qu'il tint durant les guerres civiles, on remarque qu'il faisoit beaucoup de fonds sur les augures, les songes, & les prophéties. Il n'y eut genres de superstition dont Auguste ne fût infecté. On raconte que la veine poétique de Milton étoit moins fertile au printems que dans le reste de l'année : Auguste observa de même que, durant cette saison, il ne rêvoit pas si bien, & faisoit plus de songes creux qu'à son ordinaire : lorsqu'il lui arrivoit par hasard de mettre le soulier droit au pied gauche, & le soulier gauche au pied droit, ce grand & sage empereur perdoit toute contenance. En un mot, on ne sauroit douter que les anciennes superstitions n'aient produit autant de dévots de tout ordre qu'en produisent quelques religions modernes : leur influence peut-être n'étoit pas si forte ; mais elle n'étoit pas moins universelle : la foi n'étoit pas si ferme, si précise, si décisive ; mais il y eut tout autant de croyans.

Quelqu'impérieux & tranchant que soit le langage de la superstition, on peut observer que les superstitieux affectent plutôt d'être convaincus qu'ils ne le sont en effet : leur conviction n'est pas solide ; rarement leur foi approche de cette persuasion, d'après laquelle nous réglons notre conduite dans les affaires de la vie commune. Les hommes n'osent pas s'avouer à eux-mêmes les doutes qu'ils nourrissent dans leur esprit : ils croient mériter par une foi implicite, en prenant le ton affirmatif sur tout, ils se déguisent leur incrédulité réelle à force de bigotterie. Mais la nature ne perd point ses droits : la pâle lueur qui nous éclaire dans ces régions sombres, n'égalera jamais la force des impressions que font sur nous l'expérience & le sens commun. Les actions dementent les discours ; elles font voir que dans ces sortes de sujets notre foi n'est qu'une opération inexplicable de l'entendement, placée entre la défiance & la conviction, mais plus voisine de la première.

Notre esprit paroît être d'une substance bien peu solide : si même, de nos jours, tant de gens, qui ne cessent, pour ainsi dire, de faire agir sur lui le marteau & le burin, ne peuvent y graver des dogmes dont l'impression soit durable ; cela devoit être encore bien moins pratiquable dans

les tems de l'antiquité, lorſque les perſonnes gagées, pour exercer ces ſortes de fonctions, étoient en beaucoup plus petit nombre : faut-il s'étonner que les hommes d'alors, n'étant frappés que de lueurs paſſagères, aient ſouvent paru incrédules & ennemis de la *religion* établie, ſans l'être en effet, ou du moins ſans ſavoir au juſte ce qu'ils étoient.

Une autre cauſe rendoit les anciennes *religions* plus vagues & plus découſues que ne le ſont les modernes ; les premières ne tenoient qu'à la tradition ; au-lieu que les dernières ſont conſignées dans des écrits. Les traditions des vieux tems ſont perplexes, contradictoires, & le plus ſouvent douteuſes, il n'étoit pas poſſible de les réduire à un canon fixe qui déterminât les articles qu'il falloit recevoir ; ſemblables aux légendes des catholiques. Les contes, que l'on faiſoit des dieux, étoient ſans nombre : chacun en croyoit quelque choſe ; perſonne ne pouvoit tout croire ; & cependant on ne pouvoit diſconvenir que tout ne fût également bien ou mal fondé. Différentes villes & différens peuples débitoient ſouvent des traditions diamétralement oppoſées ; & il n'y avoit point de raiſon de préférer l'une à l'autre. On étoit accablé d'une infinité d'hiſtoires ſur leſquelles la tradition n'apprenoit rien de poſitif ; & l'on paſſoit, par des nuances preſqu'imperceptibles, des articles fondamentaux à ces fictions gratuites. La *religion* payenne diſparoît comme un brouillard, auſſi-tôt qu'on la regarde de près, & qu'on l'examine pièce après pièce ; on n'a jamais pu l'aſſujettir à des dogmes & à des principes conſtans. Ces conſidérations, à la vérité, n'étoient pas en état de détromper la multitude, parce que la multitude n'eſt pas raiſonnable ; cependant elles la faiſoient vaciller & héſiter dans la foi ; elles pouvoient même conduire certains eſprits à des pratiques & à des ſentimens qui avoient tout l'air de l'irréligion la plus décidée.

Ajoutons que les fables du paganiſme étoient gaies, riantes, faciles à comprendre & à retenir : il n'y entra ni diables, ni lacs de ſoufre, ni rien qui pût effrayer l'imagination. Qui pourroit s'empêcher de ſourire au récit des amours de Mars & de Venus, ou en penſant aux tendres gaillardiſes de Jupiter & de Pan ? C'étoit véritablement, à ces égards, une *religion* poétique, peut-être même étoit-elle au-deſſous de la grande Poéſie : les poëtes modernes en ont fait uſage ; mais jamais aſſurément ils ne parlent avec plus de liberté & d'irrévérence de ces dieux, qu'ils regardent comme des êtres fabuleux, que n'en firent les anciens, qui les prenoient pour des objets de culte & d'adoration.

Un ſyſtême n'a pas fait de profondes impreſſions ſur l'eſprit du peuple : donc tous les hommes de bon ſens l'ont rejetté ; donc, en dépit des préjugés de l'éducation, le ſyſtême oppoſé a été généralement reconnu pour vrai, en vertu des raiſonnemens qui l'appuyoient ; cette concluſion n'eſt rien moins que juſte ; il me ſemble que l'on devroit en conclure préciſément le contraire. Moins une ſuperſtition eſt importune & préſomptueuſe ; moins auſſi elle provoque notre indignation, & moins nous ſommes excités à remonter vers ſa ſource, & à creuſer juſqu'à ſes fondemens. Il eſt d'ailleurs inconteſtable que l'empire que toute ſorte de foi ſuperſtitieuſe exerce ſur l'entendement, eſt un empire chancelant & peu aſſuré : il dépend beaucoup de l'humeur & des caprices de l'imagination ; la différence n'eſt que dans les degrés : un ancien placera un trait impie à côté d'une tirade dictée par la ſuperſtition, il y a des diſcours où cette alternative ſe fait remarquer d'un bout à l'autre ; les modernes penſent ſouvent de la même manière, mais ils ſont plus circonſpects dans leurs expreſſions.

Lucien dit, en termes bien exprès, que de ſon tems, on ne pouvoit refuſer de croire les fables les plus ridicules du paganiſme, ſans paſſer pour impie & profane ; & penſe-t-on que cet aimable écrivain eût employé toute la force de ſon eſprit, qu'il eût lancé tant de traits ſatyriques contre la *religion* nationale, ſi cette *rligion* n'avoit point été généralement reçue parmi ſes compatriotes & ſes contemporains ?

Tite-Live reconnoît, comme feroit un théologien de nos jours, que l'irréligion eſt devenue fort commune ; mais il la condamne avec la même ſévérité : le peuple pouvoit-il être exempt des ſuperſtitions qui en impoſoient à un ſi grand homme ?

Les ſtoïciens donnoient à leur ſage les épithètes les plus ſublimes, & qui tenoient même de la profanation : il n'y avoit que lui que l'on pût nommer *riche*, *libre*, *ſouverain* ; il étoit égal aux immortels ; ils oublièrent d'ajouter que : pour l'eſprit & le bon ſens, il en avoit pour le moins autant qu'une vieille femme. Rien n'eſt plus pitoyable que de voir cette ſecte, imbue des plus baſſes ſuperſtitions, & reſpectant toutes les ſottiſes que les augures ont imaginées, prenant le corbeau qui croaſſe du côté gauche pour un mauvais pronoſtic, & le cri de la corneille qui ſe fait entendre du même côté, par un préſage de bonheur.

De tous les ſtoïciens grecs, il n'y eut que Panætius qui oſa douter de la certitude de l'art des augures & des devins. Marc-Antonin nous apprend lui même qu'il a ſouvent reçu en ſonge des avis de la part des dieux. Si Epictète nous défend de faire attention au langage des corneilles & des corbeaux, ce n'eſt pas qu'il croie ce langage faux, c'eſt qu'il le croit ſans conſéquence ; ces oiſeaux ne peuvent nous prédire autre choſe, ſi ce n'eſt : tu te rompras le cou ; tu feras la perte de tes biens, événemens qui, ſelon Epictète, ne nous regardent pas, & ne doi-

vent en aucune façon nous intéresser. Le stoïcisme est un mélange de superstition & d'enthousiasme philosophique ; l'esprit de cette secte entièrement tourné vers la Morale, déraisonne en fait de *religion*.

Platon fait dire à Socrate qu'on ne l'accusoit d'impiété, que parce qu'il refusoit de croire certaines fables, parce qu'il nioit, par exemple, que Saturne ait châtré son père Uranus, & que Jupiter ait détrôné son père Saturne ; cependant, dans un des dialogues qui suivent, le même Socrate représente le peuple athénien comme généralement persuadé que l'ame est mortelle. Y a-t- il ici une contradiction ? Oui ; mais ce n'est pas Platon, c'est le peuple qui se contredit. Dans tous les tems, les principes du peuple sont un composé de parties discordantes ; & ils devoient l'être sur-tout dans ces temps-là, lorsque le joug de la superstition étoit si léger & si facile à porter.

Le même Cicéron, qui, dans le sein de sa famille, affecte des sentimens si dévots, ne se fait point de conscience de traiter, devant un tribunal public, la doctrine d'un état à venir de fable ridicule, qui ne mérite pas que l'on y fasse la moindre attention. Dans Salluste, César parle, en plein sénat, sur le même ton.

Cependant on auroit tort de conclure de ces propos licencieux, que l'incrédulité & le scepticisme aient été répandus parmi le peuple ; cela est manifestement faux. Il est vrai que certains articles de la *religion* établie étoient assez indifférens à ceux qui la professoient ; mais d'autres leur tenoient plus à cœur : les pyrrhoniens faisoient tous leurs efforts pour montrer que les uns n'étoient pas mieux fondés que les autres : Cotta se servit de cet artifice dans ses dialogues *sur la nature des dieux* : pour réfuter le systême de la mythologie par degrés, il examine d'abord, avec son adversaire orthodoxe, les histoires les plus graves, & les plus universellement reçues ; de-là il passe à ces contes frivoles que tout le monde tournoit en ridicule : des dieux il descend aux déesses, des déesses aux nymphes, des nymphes aux faunes & aux satyres ; Carnéade son maître avoit usé de la même méthode.

Enfin, voici les deux différences les plus frappantes qu'il y ait entre une *religion* traditionnelle ou mythologique, & une *religion* systématique ou scholastique. D'abord la première est souvent plus raisonnable que la seconde : elle n'est, pour ainsi dire, qu'un recueil d'événemens, peu fondés il est vrai, mais qui pourtant n'impliquent pas des contradictions formelles, & dont on puisse démontrer l'absurdité. Ensuite la *religion* traditionnelle ne pèse pas si fort à l'esprit humain ; &, quoique généralement reçue, elle n'excite pas des passions si violentes, ni ne fait de si fortes impressions sur l'entendement.

XIII.

La *religion* primitive du genre humain doit sa principale origine aux craintes que l'avenir inspire. On peut juger quelles idées les hommes doivent se faire d'un pouvoir invisible & inconnu ; tandis que tout les fait trembler, & que leur esprit n'est rempli que de sinistres événemens. Tout ce que la malice, la sévérité, la vengeance, la cruauté, ont de plus affreux, vient se peindre des traits les plus noirs dans l'ame sombre du dévot, & augmenter l'horreur dont elle est pénétrée. En proie à mille terreurs paniques, dont une imagination vive lui multiplie les objets : dans ces profondes ténèbres, ou, ce qui pis est, dans ce foible crépuscule dont il est environné, la divinité se présente à lui comme un spectre revêtu de la forme la plus épouvantable ; il n'y a point de trait de méchanceté dont il ne la croie capable, & que, dans ses accès de frayeur, il ne lui attribue en effet sans le moindre scrupule.

Tel paroît être l'état naturel de la *religion*, envisagée par une de ses faces ; mais elle en présente encore une autre. Si nous considérons ce goût pour l'exagération & la flatterie qui se manifeste dans tous les systêmes religieux, & qui est l'effet de la frayeur même dont nous venons de parler ; il paroît qu'il en doive naître une Théologie toute opposée. La divinité sera ornée de toutes les vertus, de toutes les qualités excellentes : &, quelque loin que l'on pousse l'hyperbole, on ne croira jamais en avoir assez dit ; ses perfections paroîtront encore bien au-dessus des éloges qu'on leur donne. De-là résultent des panégyriques sans fin ; & l'on ne prend pas la peine d'examiner s'ils s'accordent avec la raison ou avec les phénomènes ; on s'y croit suffisamment autorisé par-là même qu'ils tendent à exalter la gloire du divin objet de notre culte.

Ici donc il y a une espèce de contradiction entre les deux principes de la nature humaine sur lesquels la religion est fondée. Nos terreurs naturelles nous font voir une divinité méchante, &, pour ainsi dire, diabolique ; notre penchant à louer nous la peint excellente & toute parfaite. Chacun de ces principes a plus ou moins d'influence sur nous, selon les dispositions des esprits, dans l'homme livré à lui-même.

Il n'est pas surprenant que des peuples, plongés dans l'ignorance & la barbarie, comme sont les habitans de l'Afrique, ceux des Indes ; ceux même du Japon, incapables d'étendre les notions qu'ils se forment d'un pouvoir intelligent, adorent un être qui, de leur propre aveu, est cruel, mal-faisant & détestable ; il est cependant à croire qu'ils se gardent bien de dire tout-haut ce qu'ils en pensent, & sur-tout de le dire dans son temple, où il pourroit les entendre.

Tous les idolâtres ont gardé, pendant longtems, des notions aussi viles & aussi abjectes; & il est certain que les grecs eux-mêmes ne s'en sont jamais entièrement défaits. Xénophon observe, à l'honneur de Socrate, qu'il a toujours rejetté l'opinion vulgaire qui borne la connoissance des dieux à certains objets, & par rapport aux autres les laisse dans une parfaite ignorance : selon ce philosophe, les dieux connoissoient parfaitement toutes nos actions, toutes nos paroles & toutes nos pensées; mais cette Philosophie étant de beaecoup trop haute pour la portée de ses concitoyens, il ne faut point être surpris de les voir critiquer & blâmer, dans leurs écrits, ces mêmes dieux, aux autels desquels ils se prosternoient. Hérodote, en particulier, en plus d'un endroit, ne craint point de leur attribuer des sentimens d'une basse envie, qui conviendroient mieux à des démons. Cependant, dans le tems même que les payens chargeoient leurs divinités des actions les plus infâmes; les cantiques, qu'ils chantoient dans leurs temples, ne retentissoient que des épithètes les plus glorieuses. Lorsque le poëte Timothée récita l'hymne qu'il avoit composé à l'honneur de la cruelle & capricieuse Diane, dont il élevoit les vertus & les actions jusqu'aux nues : « puisse votre fille, lui dit un des assistans, ressembler à la déesse que vous célébrez !

Lorsque les hommes agrandissent l'idée de leur divinité, cette exaltation, le plus souvent, ne porte que sur le pouvoir & l'intelligence; on oublie la bonté; ce n'est pas assez de l'oublier; à mesure que les dieux acquièrent plus de science & d'autorité, ils deviennent plus redoutables : aucun secret n'échappe à leur vue, ils pénètrent jusqu'aux recoins les plus cachés du cœur humain : il faut donc bien prendre garde de ne rien désapprouver de ce qu'ils font, il faut écarter tout sentiment de blâme; il faut louer, applaudir, être ravi en extase; & si quelqu'esprit mélancolique, dans un accès de vapeurs, attribue aux objets de notre dévotion une conduite qui seroit révoltante dans des hommes, il faut pourtant la trouver admirable en eux, & leur en faire de grands complimens. Plusieurs *religions* populaires, à en juger par les conceptions du commun des hommes, sont véritablement une espèce de démonisme : de quelques éloges que l'adorateur enthousiaste comble son dieu, il est certain que pour l'ordinaire il lui ôte en bonté tout ce qu'il lui donne en intelligence & en grandeur. Le langage de l'idolâtre peut être mensonger & contraire à l'opinion qu'il a dans l'esprit; chez les dévots plus rafinés l'opinion elle-même contracte souvent une espèce de fausseté, & se voit démentie par les sentimens du cœur; ce cœur déteste tout bas les effets cruels de la vengeance de son dieu, tandis que l'esprit, en lâche courtisan, n'ose rien y voir que d'adorable & de parfait. Ce combat interne augmente la terreur, & donne un air plus hideux aux phantômes qui persécutent les victimes infortunées de la superstition.

Un jeune homme a lu l'histoire des dieux dans Homère ou dans Hésiode : il a vu leurs factions, leurs guerres, leurs injustices, leurs adultères, leurs incestes, tous leurs crimes, en un mot, décorés des plus grands éloges. Quelle est sa surprise, lorsqu'il se produit dans le monde, de voir que les loix infligent des châtimens à ces mêmes actions que ses poëtes attribuent aux habitans du séjour céleste ? Cette observation est de Lucien. Il y a peut-être un contraste plus fort encore entre les idées, que des *religions* plus récentes nous donnent, & entre ces sentimens de générosité, de douceur, d'impartialité & de justice que la nature elle-même a gravés dans nos cœurs. A mesure que ces *religions* multiplient les sujets de crainte; elles rendent la notion de la divinité encore plus grossière & plus barbare. Il n'y a que la nécessité absolue des principes de la Morale pour le maintien de la société qui puisse conserver ces principes purs dans notre esprit, & faire ensorte que nous réglions constamment sur eux le jugement que nous portons de la conduite des hommes. S'il ne répugne pas aux notions communes que les princes se fassent une Morale à part, un peu différente de celle des simples particuliers; à combien plus forte raison cela ne doit-il pas être permis à ces intelligences supérieures dont la nature, les propriétés & les intentions nous sont si profondément cachées ?

Sunt superis sua jura ....

Les dieux ont des maximes de droit qui ne sont faites que pour eux.

XIV.

Je ne puis m'empêcher de placer ici une observation qui ne devroit pas échapper à ceux qui se mêlent de faire des recherches sur la nature humaine. Quelque sublime que soit la définition nominale qu'une *religion* puisse donner de la divinité; il est certain qu'un grand nombre, peut-être même la plupart des croyans chercheront moins à s'attirer la faveur divine par la vertu & les bonnes œuvres, qui seules peuvent plaire à l'être tout-parfait, que par des observances frivoles, par un zèle immodéré, par des extases fanatiques, par une foi aveugle aux mystères & aux opinions absurdes. Il n'y a qu'une très-petite partie du sadder, aussi-bien que du pentateuque, qui consiste en préceptes de Morale; & soyons sûrs que c'est la moins observée. Quand les anciens romains étoient affligés de la peste, ils étoient bien éloignés de la regarder comme

le châtiment de leurs vices, il ne leur vint pas même dans l'esprit de se repentir & de changer de conduite : ils ne pensèrent point qu'ils étoient les brigands du monde, que leur ambition & leur avarice désoloient la terre, & réduisoient les nations les plus opulentes à la mendicité ; ils avoient un moyen plus court d'appaiser la colère céleste ; c'étoit de créer un dictateur, & de lui faire chasser un clou dans une porte.

Dans l'isle d'Egine, une faction ayant formé un complot, les conjurés attaquèrent en traîtres & assassinèrent en barbares sept-cent de leurs concitoyens : un de ces infortunés s'étoit réfugié à la porte du temple qu'il tenoit embrassée : ils lui coupèrent les deux mains, & l'ayant emporté hors de la terre sacrée, le massacrèrent impitoyablement : « Par cette impiété, dit Hérodote, ils offensèrent les dieux & se rendirent coupables d'un crime qui ne peut jamais être expié : il ne compte donc pour rien tant d'autres assassinats, qui font frémir d'horreur ».

Supposons même, ce qui pourtant est rare, qu'il y ait une *religion* populaire qui déclare expressément que les bonnes mœurs sont l'unique moyen d'obtenir la faveur divine : supposons qu'il y ait des prêtres établis pour repéter tous les jours cette maxime dans leurs sermons, & pour l'inculquer aux esprits avec l'éloquence la plus persuasive : tel est l'attachement des hommes pour leurs vieux préjugés, qu'au défaut de quelqu'autre superstition ils feroient consister l'essence de la *religion* à être réguliers à ces exercices, plutôt que de la placer dans la vertu & dans la Morale. Nous ne voyons pas que le sublime prologue des loix de Zaleucus ait inspiré aux locriens, sur la manière de se rendre la divinité favorable, des idées plus saines que n'en avoient les autres Grecs.

Notre observation est donc universellement vraie ; mais il n'en est pas pour cela moins difficile de rendre raison du fait. Il ne suffit pas de dire que le peuple est par-tout accoutumé à dégrader ses dieux, à les former sur son modèle, à en faire une espèce de créatures humaines, seulement un peu plus éclairées & plus puissantes que nous : cela ne lève point la difficulté ; il n'y a personne qui soit assez stupide, assez dépourvu de raison naturelle pour ne pas voir que la vertu & la probité sont les plus estimables de toutes les qualités dont l'homme puisse être revêtu ; pourquoi donc n'attribue-t-on pas à son dieu la même façon de penser ? pourquoi ne fait on pas consister dans leur exercice toute la *religion*, ou du moins la partie la plus essentielle de la *religion* ?

Dira-t-on que l'on préfère les pratiques superstitieuses à celle de la Morale, parce qu'elles sont moins pénibles ? mais, pour ne point parler ici des sévères pénitences du brachmane & du talapoin, n'en est-ce pas déjà une bien dure que le rhamadan des turcs ? sous des climats brûlans, & souvent dans les mois les plus chauds de l'année, ces pauvres gens demeurent, plusieurs jours de suite, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, sans manger & sans boire : il n'y a assurément personne de si vicieux ni de si dépravé, qui ne trouvât cette abstinence plus rude que l'exercice d'un devoir de Morale, de quelque nature qu'il pût être. Croiroit-on qu'il y ait plus d'agrément à observer les quatre carêmes des moscovites, ou à imiter la vie austère de quelques catholiques romains, qu'à avoir un esprit doux & bienfaisant ? Pour peu qu'on ait acquis l'habitude des vertus, elles deviennent autant de plaisirs ; au-lieu que la superstition est toujours odieuse & incommode.

Essayons de donner une solution plus satisfaisante. Ce que nous faisons comme amis, ou comme pères, nous paroît des devoirs dont nous nous acquittons envers nos bienfaiteurs & nos enfans : nous ne pourrions y manquer sans desserrer les nœuds du sang, & sans transgresser les loix naturelles : nous les remplissons par inclination : un sentiment d'ordre & de beauté morale nous y fait trouver de nouveaux plaisirs : l'homme vertueux fait le bien sans peine & sans effort : les vertus même qui sont plus austères, & qui demandent plus de réflexion, le dévouement à la patrie, l'obéissance filiale, la tempérance, l'intégrité, ces vertus, dis-je, nous paroissent autant d'obligations, qui ne peuvent nous procurer aucun mérite religieux ; nous les devions d'avance, soit à la société, soit à nous-mêmes : en observant tous ces devoirs, le superstitieux ne croit pas encore avoir, à proprement parler, agi pour l'amour de son dieu, il croit n'avoir rien fait qui puisse lui mériter une protection spéciale : il ne pense pas que le service le plus agréable aux yeux de la divinité, c'est de faire le bonheur des créatures, qui sont l'ouvrage de ses mains ; il lui faut un culte plus immédiat pour calmer les frayeurs qui l'obsèdent ; la pratique la plus contraire à ses penchans, voilà ce qu'il lui faut ; il s'y adonnera par les raisons même qui devroient l'en éloigner ; elle lui paroîtra d'autant plus pure, qu'elle n'est fondée sur aucun motif, & que par elle-même elle n'est bonne à rien. Plus il sacrifie de ses aises, plus il montre de zèle & de dévotion ; plus sa conduite lui paroît méritoire : rendre un dépôt, payer ses dettes, ce ne sont-là que des actes de justice, dont sa divinité ne sauroit lui tenir compte, des actes dont on ne peut se dispenser, & que bien des gens pratiqueroient quand il n'y auroit point de Dieu ; mais jeûner du matin au soir, se fustiger comme un misérable, cela se rapporte plus directement au service divin. Voilà donc les seuls motifs qui engagent le superstitieux à ces sortes d'austérités : par ces marques d'une dévotion distinguée, il s'insinueroit dans la faveur de l'être suprême : désormais il dort

dort en fureté, il peut fe promettre, & du bonheur dans cette vie & le falut éternel dans la vie à venir.

Voilà d'où vient encore que fouvent la piété la plus fuperftitieufe eft compatible avec les difpofitions les plus criminelles. Ne jugeons jamais des mœurs d'un homme feulement par la ferveur de fon zèle, ou par fon affiduité aux exercices publics, quand même nous ferions affurés qu'il agit de bonne foi : rien n'eft plus trompeur que cette conclufion ; les attentats les plus énormes font, au contraire, très-propres à enfanter la terreur religieufe, & à augmenter la fuperftition. Bomilcar avoit formé le complot d'affaffiner, dans la même heure, tout le fénat de Carthage, & de donner des fers à fa patrie ; par trop d'égard aux préfages & aux pronoftics, il en perdit l'occafion : fur quoi un hiftorien remarque « qu'il n'y a point d'hommes plus fuperftitieux que ceux qui forment les entreprifes les plus horribles ou les plus périlleufes ». En effet leur dévotion & leur foi fpirituelle s'accroiffent avec les frayeurs dont ils font agités. Catilina ne fe contenta point des divinités avouées, & des rites établis dans fon pays ; fes angoiffes lui firent créer de nouvelles inventions en ce genre, dont vraifemblablement il ne fe fut jamais avifé, s'il étoit demeuré bon citoyen & fidèle aux loix de fa république.

On peut ajouter que les remords & les horreurs fecrètes, que l'on fent après un crime commis, ne laiffent point de repos au criminel qu'il n'ait eu recours à des cérémonies expiatoires par lefquelles il croit fe décharger de fes offenfes. Tout ce qui affoiblit ou dérange notre conftitution intérieure, favorife les intérêts de la fuperftition : au-lieu que rien n'eft plus propre à la dompter & à la détruire, qu'une vertu mâle & inébranlable : elle nous préferve des accidens défaftreux qui infpirent la mélancolie, ou du moins elle nous apprend à les fupporter ; tant que, dans le calme des paffions, ce beau jour éclaire notre efprit, le phantôme des fauffes divinités n'ofe s'y montrer. Mais, tant que, d'un autre côté, dépourvus d'inftruction, nous n'écoutons que la voix naturelle de nos timides cœurs, les terreurs qui nous affiègent nous peindront l'être fuprême avec les traits d'un tyran barbare, & les méthodes que nous choififfons pour l'appaifer nous accoutumeront à le regarder comme un être capricieux. Dans les *religions* populaires, la *cruauté* & le *caprice*, fous quelque nom qu'on les déguife, forment toujours le caractère dominant de la divinité : fouvent les prêtres même, au-lieu de rectifier ces fauffes conceptions, les nourriffent & les entretiennent : plus le Dieu eft terrible ; plus nous fommes dociles & foumis à fes miniftres : plus les pratiques qu'il faut pour lui plaire font bizarres ; plus nous fommes réduits à renoncer à nos propres lumières, pour nous livrer à la direction de nos guides fpirituels. Cependant, quoique l'artifice des hommes puiffe augmenter ces fortes de foibleffes & de folies naturelles ; ce n'eft pourtant pas à cet artifice qu'elles doivent leur naiffance ; elles pouffent des racines plus profondes dans nos efprits ; elles réfultent, en un mot, des propriétés effentielles & univerfelles de la nature humaine.

XV.

Quoique l'homme barbare & manquant d'inftruction foit affez ftupide pour méconnoître l'auteur de la nature dans ceux de fes ouvrages qui lui font familiers, & qu'il connoit par habitude ; il ne l'eft pourtant pas affez pour rejetter cette idée, lorfqu'on vient à la lui préfenter ; & il n'eft guères concevable qu'elle puiffe être rejettée par un homme qui a le jugement fain. A peine ouvrons-nous les yeux, que par tout nous appercevons des plans, des vues, une deftination : dès que nos facultés développées nous mettent en état de nous élever jufqu'à l'origine du fyftême univerfel, l'idée d'une caufe intelligente vient nous frapper avec une évidence qui porte conviction. Les deffeins uniformes, qui fe font remarquer dans toute la ftructure de l'univers, nous conduifent, finon néceffairement, du moins très-naturellement à concevoir cette caufe comme unique & individuelle ; il n'y a que des préjugés d'éducation qui puiffent étouffer en nous un fentiment auffi raifonnable. Les événemens même, dans lefquels la nature femble fe contrarier, prouvent un plan fuivi, parce que l'on découvre ces événemens partout : tout annonce la même intention, quelqu'inexplicable & incompréhenfible qu'elle foit.

Les biens & les maux, le bonheur & la misère, la fageffe & la folie, la vertu & le vice, tout cela eft mêlé & confondu. Rien n'eft pur & fans alliage ; tout avantage a fes inconvéniens : il fe fait une compenfation générale entre toutes les conditions & tous les états. Dans nos vœux les plus chimériques, il ne nous eft prefque pas poffible d'imaginer une fituation qui puiffe nous fixer, & qui ne nous laiffe plus rien à defirer : la coupe de la vie nous eft verfée des deux tonneaux que le poëte place à la droite & à la gauche de Jupiter : ou, s'il arrive que nous la buvions pure, le même poëte nous dira qu'elle eft tirée du tonneau gauche.

Nous ne faifons, pour ainfi dire, qu'effleurer les biens : plus un bien eft exquis, plus auffi le mal qui l'accompagne eft violent ; c'eft ici une de ces loix de la nature, qui ne fouffrent que peu d'exceptions. L'efprit le plus pénétrant eft voifin de la folie ; les plus grands éclats de joie touchent à la plus profonde mélancolie ; les plaifirs les plus raviffans font fuivis de la fatigue & des dégoûts les plus cruels ; à l'efpoir le plus flatteur fuccèdent les traverfes les plus accablantes. En général, il n'y a point de vie plus paffable,

car, pour la vie heureuse, il n'y faut point songer, il n'y a point de vie plus passable que celle d'un homme modéré, qui garde, autant qu'il est possible, un juste équilibre, & qui contracte une espèce d'insensibilité pour tout le reste.

Le bon, le grand, le sublime, le délicieux étant compris éminemment dans les principes purs du théisme, l'analogie de la nature exige que le bas, le puérile, l'absurde, le terrible soient le partage des fictions & des chimères religieuses.

Ce penchant que nous avons tous à croire l'existence d'un pouvoir intelligent & invisible, s'il n'est pas un instinct primitif, est au moins un résultat de l'usage de notre esprit, inséparable de la nature humaine : on peut l'envisager comme une marque que le divin ouvrier a imprimée à son ouvrage. Quoi de plus glorieux pour les hommes, que d'avoir été choisis, parmi toutes les créatures, pour porter l'empreinte & l'image du créateur ! Mais, juste ciel ! Combien cette image est-elle défigurée dans les *religions* populaires ! Que la divinité devient méconnoissable dans les portraits que nous en traçons ! que de caprices, d'absurdités & de défauts nous mettons en elle ! que nous la dégradons ! oui, nous la dégradons bien au-dessous de ce que dans la vie commune nous appellons un homme *sensé*, ou un *honnête homme*.

Noble prérogative de la raison humaine ! elle peut atteindre à la connoissance du souverain être ; des objets que la nature expose à nos sens, elle remonte jusqu'au premier principe, jusqu'au créateur de l'univers. Mais voici bien un autre spectacle : promenez vos regards sur les nations & les tems : examinez les maximes de *religion* qui ont eu vogue dans le monde, vous aurez de la peine à vous persuader que ce soit autre chose que des rêves d'un homme en délire ; peut-être même les prendrez-vous plutôt pour des imaginations capricieuses de singes travestis, que pour des assertions sérieuses, positives, & dogmatiques d'êtres qui s'honorent du beau nom d'êtres raisonnables.

Ecoutez les protestations des hommes, il n'y a rien dont ils soient si assurés que de la vérité de leur *religion*. Voyez leur conduite : vous douterez qu'ils aient jamais eu de *religion* du tout.

L'homme, dont le zèle paroît le plus fervent & le plus vrai, peut être un hypocrite. L'impie le plus déclaré peut ressentir des frayeurs secrètes, & n'est pas à l'abri des remords de conscience.

Les personnes qui avoient le plus d'esprit, & l'esprit le plus cultivé, ont souvent donné dans de grandes absurdités en fait de Théologie. Les hommes les plus sensuels & les plus dissolus ont souvent embrassé les préceptes les plus rigoureux en fait de *religion*.

L'ignorance est la mère de la superstition.

Maxime proverbiale, mais confirmée par l'expérience. Cependant cherchez un peuple qui n'ait point de *religion* : si vous le trouvez, soyez sûr qu'il ne diffère pas beaucoup des bêtes brutes.

Qu'y a-t-il de plus pur que la Morale de quelques systêmes de Théologie ? Qu'y a-t-il de plus dépravé que les pratiques auxquelles ces mêmes systêmes donnent cours ?

La consolante perspective d'une vie à venir nous cause les transports les plus vifs ; mais les sujets de terreur, que cette idée renferme, font bientôt cesser nos transports, leur impression est bien autrement forte & durable dans l'esprit humain.

Tout est énigme & mystère : le doute, l'incertitude, l'irrésolution, voilà les seuls fruits de nos plus exactes recherches. Mais telle est la foiblesse de notre raison, tel est l'effet contagieux de l'opinion, que ce doute même, ce doute réfléchi, ne pourroit être de durée, si nous ne portions la vue plus loin, si, en opposant superstition à superstition, nous ne les faisions, pour ainsi dire, combattre ensemble : pendant qu'elles se font la guerre la plus furieuse, nous nous sauvons heureusement dans les régions obscures, mais tranquilles de la Philosophie chrétienne & de la *Religion* révélée.



S.

SENS, f. m. (*Métaphysique*). *Sens* est une faculté de l'ame, par laquelle elle apperçoit les objets extérieurs, moyennant quelqu'action ou impression faite en certaines parties du corps, que l'on appelle *les organes des sens*, qui communiquent cette impression au cerveau.

Quelques-uns prennent le mot *sens* dans une plus grande étendue; ils le définissent une faculté par laquelle l'ame apperçoit les idées ou les images des objets, soit qu'elles lui viennent du dehors par l'impression des objets même, soit qu'elles soient occasionnées par quelqu'action de l'ame sur elle-même.

En considérant sous ce point de vue le mot *sens*, on en doit distinguer de deux espèces, d'extérieurs & d'intérieurs, qui correspondent aux deux différentes manières, dont les images des objets que nous appercevons sont occasionnées & présentées à l'esprit, soit immédiatement du dehors, c'est-à-dire, par les cinq *sens* extérieurs, l'ouie, la vue, le goût, le tact & l'odorat; soit immédiatement du dedans, c'est-à-dire, par les *sens* internes, tels que l'imagination, la mémoire, l'attention, &c., auxquelles on peut joindre la faim, la soif, la douleur, &c.

Les *sens* extérieurs sont des moyens par lesquels l'ame a la perception, ou prend connoissance des objets extérieurs. Ces moyens peuvent être considérés, tant du côté de l'esprit, que du côté du corps. Les moyens du côté de l'esprit sont toujours les mêmes: c'est toujours la même faculté par laquelle on voit, on entend. Les moyens du côté du corps sont aussi différens que les différens objets qu'il nous importe d'appercevoir. De-là ces différens organes du sentiment; chacun desquels est constitué de manière à donner à l'ame quelque représentation & quelqu'avertissement de l'état des choses extérieures, de leur proximité, de leur convenance, de leur disconvenance, & de leurs autres qualités: &, de plus, à donner des avis différens, suivant le degré, l'éloignement, ou la proximité du danger ou de l'avantage; & c'est de-là que viennent les différentes fonctions de ces organes, comme d'entendre, de voir, de sentir ou flairer, de goûter, de toucher.

Un excellent auteur moderne nous donne une notion du *sens* très-ingénieuse; selon ses principes, on doit définir le *sens* une puissance d'appercevoir, ou une puissance de recevoir des idées. En quelques occasions, au lieu de puissance, il aime mieux l'appeller *une détermination de l'esprit à recevoir des idées*; il appelle *sensations* les idées qui sont ainsi apperçues, ou qui s'élèvent dans l'esprit.

Les *sens* extérieurs sont par conséquent des puissances de recevoir des idées, à la présence des objets extérieurs. En ces occasions, on trouve que l'ame est purement passive, & qu'elle n'a point directement la puissance de prévenir la perception ou l'idée & de la changer ou de la varier à sa réception, pendant tout le tems que le corps continue d'être en état de recevoir les impressions des objets extérieurs.

Quand deux perceptions sont entièrement différentes l'une de l'autre, ou qu'elles ne se conviennent que sous l'idée générale de sensation, on désigne par différens *sens* la puissance qu'a l'ame de recevoir ces différentes perceptions. Ainsi, la vue & l'ouie dénotent différentes puissances de recevoir les idées de couleurs & de sons; &, quoique les couleurs comme les sons aient entr'elles de très-grandes différences, néanmoins il y a beaucoup plus de rapport entre les couleurs les plus opposées, qu'entre une couleur & un son; & c'est pourquoi l'on regarde les couleurs comme des perceptions qui appartiennent à un même *sens*; tous les *sens* semblent avoir des organes distingués, excepté celui du toucher, qui est répandu plus ou moins par tout le corps.

Les *sens* intérieurs sont des puissances ou des déterminations de l'esprit, qui se reposent sur certaines idées qui se présentent à nous, lorsque nous appercevons les objets par les *sens* extérieurs. Il y en a de deux espèces différentes, qui sont distinguées par les différens objets de plaisir, c'est-à-dire, par les formes agréables ou belles des objets naturels, & par des actions belles.

En réfléchissant sur nos *sens* extérieurs, nous voyons évidemment que nos perceptions de plaisir & de douleur ne dépendent pas directement de notre volonté. Les objets ne nous plaisent pas comme nous le souhaiterions: il y a des objets dont la présence nous est nécessairement agréable, & d'autres qui nous déplaisent malgré nous: & nous ne pouvons, par notre propre volonté, recevoir du plaisir & éloigner le mal, qu'en nous procurant la première espèce d'objets, & qu'en nous mettant à couvert de la dernière. Par la constitution même de notre nature, l'un est occasion du plaisir, & l'autre du mal être. En effet, nos perceptions sensitives nous affectent bien ou mal, immédiatement, & sans que nous ayons aucune connoissance du sujet de ce bien ou de ce mal, de la manière dont cela se fait sentir, & des occasions qui le font naître,

ſans voir l'utilité ou les inconvéniens, dont l'uſage de ces objets peut être la cauſe dans la ſuite. La connoiſſance la plus parfaite de ces choſes ne changeroit pas le plaiſir ou la douleur de la ſenſation ; quoique cela pût donner un plaiſir qui ſe fait ſentir à la raiſon, très-diſtinct du plaiſir ſenſible, ou que cela pût cauſer une joie diſtincte par la conſidération d'un avantage que l'on pourroit attendre de l'objet, ou exciter un ſentiment d'averſion, par l'appréhenſion du mal.

Il n'y a preſque point d'objet, dont notre ame s'occupe, qui ne ſoit une occaſion de bien ou de mal-être : ainſi, nous nous trouverons agréablement affectés d'une forme régulière, d'une pièce d'Architecture ou de Peinture, d'un morceau de Muſique ; & nous ſentons intérieurement que ce plaiſir nous vient naturellement de la contemplation de l'idée qui eſt alors préſente à notre eſprit, avec toutes ſes circonſtances ; quoique quelques-unes de ces idées ne renferment rien en elles de ce que nous appellons *perception ſenſible* ; &, dans celles qui le renferment, le plaiſir vient de quelqu'uniformité, ordre, arrangement ou imitation, & non pas des ſimples idées de couleur, de ſon.

Il paroît qu'il s'enſuit de-là que, quand l'inſtruction, l'éducation, ou quelque préjugé nous fait naître des deſirs ou des répugnances par rapport à un objet ; ce deſir ou cette averſion ſont fondés ſur l'opinion de quelque perfection ou de quelque défaut, que nous imaginons dans ces qualités. Par conſéquent, ſi quelqu'un, privé du *ſens* de la vue, eſt affecté du deſir de beauté, ce deſir doit naître de ce qu'il ſent quelque régularité dans la figure, quelque grace dans la voix, quelque douceur, quelque molleſſe, ou quelques autres qualités qui ne ſont perceptibles que par les *ſens* différens de la vue, ſans aucun rapport aux idées de couleur.

Le ſeul plaiſir de ſentiment, que nos philoſophes ſemblent conſidérer, eſt celui qui accompagne les ſimples idées de ſenſation. Mais il y a un très-grand nombre de ſentimens agréables, dans ces idées complexes des objets, auxquels nous donnons les noms de *beaux* & d'*harmonieux* ; que l'on appelle *ces idées de beauté & d'harmonie*, des *perceptions des ſens extérieurs de la vue & de l'ouie*, ou non, cela n'y fait rien : on devroit plutôt les appeller un *ſens interne*, ou un *ſentiment intérieur*, ne fût-ce ſeulement que pour les diſtinguer des autres ſenſations de la vue & de l'ouie, que l'on peut avoir ſans aucune perception de beauté & d'harmonie.

Ici ſe préſente une queſtion, ſavoir, ſi les *ſens* ſont pour nous une règle de vérité. Cela dépend de la manière dont nous les enviſageons. Quand nous voulons donner aux autres la plus grande preuve qu'ils attendent de nous touchant la vérité d'une choſe, nous diſons que nous l'avons vue de nos yeux ; & ſi l'on ſuppoſe que nous l'avons vue en effet, on ne peut manquer d'y ajouter foi ; le témoignage des *ſens* eſt donc par cet endroit une première vérité, puiſqu'alors il tient lieu de premier principe, ſans qu'on remonte, ou qu'on penſe vouloir remonter plus haut : c'eſt de quoi tous conviennent unanimement. D'un autre côté, tous conviennent auſſi que les *ſens* ſont trompeurs ; & l'expérience ne permet pas d'en douter. Cependant, ſi nous ſommes certains d'une choſe dès-là que nous l'avons vue, comment le *ſens* de la vue peut-il nous tromper ; &, s'il peut nous tromper, comment ſommes-nous certains d'une choſe pour l'avoir vue ?

La réponſe ordinaire à cette difficulté, c'eſt que notre vue & nos *ſens* nous peuvent tromper, quand ils ne ſont pas exercés avec les conditions requiſes ; ſavoir que l'organe ſoit bien diſpoſé, & que l'objet ſoit dans une juſte diſtance. Mais ce n'eſt rien dire là. En effet, à quoi ſert de marquer, pour des règles qui juſtifient le témoignage de nos *ſens*, des conditions que nous ne ſaurions nous-mêmes juſtifier, pour ſavoir quand elles ſe rencontrent ? Quelle règle infaillible me donne-t-on pour juger que l'organe de ma vue, de mon ouie, de mon odorat, eſt actuellement bien diſpoſé ? Nos organes ne nous donnent une certitude parfaite, que quand ils ſont parfaitement formés ; mais ils ne le ſont que pour des tempéramens parfaits ; & comme ceux-ci ſont très-rares, il s'enſuit qu'il n'eſt preſqu'aucun de nos organes qui ne ſoit défectueux par quelqu'endroit.

Cependant, quelqu'évidente que cette concluſion paroiſſe, elle ne détruit point une autre vérité, ſavoir que l'on eſt certain de ce que l'on voit. Cette contrariété montre qu'on a laiſſé ici quelque choſe à démêler, puiſqu'une maxime ſenſée ne ſauroit être contraire à une maxime ſenſée. Pour développer la choſe, examinons en quoi nos *ſens* ne ſont point règle de vétité, & en quoi ils le ſont.

1°. Nos *ſens* ne nous apprennent point en quoi conſiſte cette diſpoſition des corps appellée *qualité*, qui fait telle impreſſion ſur moi. J'apperçois évidemment qu'il ſe trouve dans un tel corps une diſpoſition qui cauſe en moi le ſentiment de chaleur & de peſanteur ; mais cette diſpoſition, dans ce qu'elle eſt en elle-même, échappe ordinairement à mes *ſens*, & ſouvent même à ma raiſon. J'entrevois qu'avec certain arrangement, & certain mouvement dans les plus petites parties de ce corps, il ſe trouve de la convenance entre ce corps & l'impreſſion qu'il fait ſur moi.

Ainſi, je conjecture que la faculté, qu'a le ſoleil d'exciter en moi un ſentiment de lumière, conſiſte dans certain mouvement ou impulſion de petits corps au travers des pores de l'air vers la rétine de mon œil ; mais c'eſt cette faculté

même où mes yeux ne voient goutte, & où ma raison ne voit guère davantage.

2°. Les *sens* ne nous rendent aucun témoignage d'un nombre infini de dispositions même antérieures qui se trouvent dans les objets, & qui surpassent la sagacité de notre vue, de notre ouïe, de notre odorat. La chose se vérifie manifestement par les microscopes; ils nous ont fait découvrir dans l'objet de la vue une infinité de dispositions extérieures, qui marquent une égale différence dans les parties intérieures, & qui forment autant de différentes qualités. Des microscopes plus parfaits nous feroient découvrir d'autres dispositions, dont nous n'avons ni la perception ni l'idée.

3°. Les *sens* ne nous apprennent point l'impression précise qui se fait par leur canal en d'autres hommes que nous. Ces effets dépendent de la disposition de nos organes, laquelle est à-peu-près aussi différente dans les hommes, que leurs tempéramens ou leurs visages; une même qualité extérieure doit faire aussi différentes impressions de sensation en différens hommes: c'est ce que l'on voit tous les jours. La même liqueur cause dans moi une sensation désagréable, & dans un autre une sensation agréable; je ne puis donc m'assurer que tel corps fasse précisément, sur tout autre que moi, l'impression qu'il fait sur moi-même. Je ne puis savoir aussi si ce qui est couleur blanche pour moi, n'est point du rouge pour un autre que pour moi.

4°. La raison & l'expérience nous apprenant que les corps sont dans un mouvement ou changement continuel, quoique souvent imperceptible dans leurs plus petites parties, nous ne pouvons juger sûrement qu'un corps d'un jour à l'autre ait précisément la même qualité, ou la même disposition à faire l'impression qu'il faisoit auparavant sur nous; de son côté, il lui arrive de l'altération, & il m'en arrive du mien. Je pourrois bien m'appercevoir du changement d'impression, mais de savoir à quoi il faut l'attribuer, si c'est à l'objet ou à moi, c'est ce que je ne puis faire par le seul témoignage de l'organe de mes *sens*.

5°. Nous ne pouvons juger par les *sens* ni de la grandeur absolue des corps, ni de leur mouvement absolu. La raison en est bien claire. Comme nos yeux ne sont point disposés de la même façon, nous ne devons pas avoir la même idée sensible de l'étendue d'un corps. Nous devons considérer que nos yeux ne sont que des lunettes naturelles, que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes, & que, selon la situation qu'ils gardent entr'eux, & selon la figure du crystallin & de son éloignement de la rétine, nous voyons les objets différemment; de sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait au monde deux hommes qui les voient précisément de la même grandeur, ou composés de semblables parties, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout-à-fait semblables. Une conséquence aussi naturelle, c'est que nous ne pouvons connoître la grandeur véritable ou absolue des mouvemens du corps, mais seulement le rapport que ces mouvemens ont les uns avec les autres. Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur d'un mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru. Ainsi, puisque nos yeux ne nous font point voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connoître la véritable grandeur du mouvement.

Voyons maintenant ce qui peut nous tenir lieu de premières vérités dans le témoignage de nos *sens*. On peut réduire principalement à trois chefs les premières vérités dont nos *sens* nous instruisent. 1°. Ils rapportent toujours très-fidèlement ce qui leur paroît. 2°. Ce qui leur paroît, est presque toujours conforme à la vérité dans les choses qu'il importe aux hommes en général de savoir, à moins qu'il ne s'offre quelque sujet raisonnable d'en douter. 3°. On peut discerner aisément quand le témoignage des *sens* est douteux, par les réflexions que nous marquerons.

1°. Les *sens* rapportent toujours fidèlement ce qui leur paroît; la chose est manifeste, puisque ce sont des facultés naturelles qui agissent par l'impression nécessaire des objets, à laquelle le rapport des *sens* est toujours conforme. L'œil, placé sur un vaisseau qui avance avec rapidité, rapporte qu'il lui paroît que le rivage avance du côté opposé; c'est ce qui lui doit paroître: car, dans les circonstances, l'œil reçoit les mêmes impressions que si le rivage & le vaisseau avançoient chacun d'un côté opposé, comme l'enseignent & les observations de la Physique & les règles de l'Optique. A prendre la chose de ce biais, jamais les *sens* ne nous trompent; c'est nous qui nous trompons, par notre imprudence, sur leur rapport fidèle. Leur fidélité ne consiste pas à avertir l'ame de ce qui est, mais de ce qui leur paroît; c'est à elle de démêler ce qui en est.

2°. Ce qui paroît à nos *sens*, est presque toujours conforme à la vérité, dans les conjonctures où il s'agit de la conduite & des besoins ordinaires de la vie. Ainsi, par rapport à la nourriture, les *sens* nous font suffisamment discerner les besoins qui y sont d'usage: en sorte que, plus une chose nous est salutaire, plus aussi est grand ordinairement le nombre des sensations différentes qui nous aident à la discerner; & ce que nous ne discernons pas avec leurs secours, c'est ce qui n'appartient plus à nos besoins, mais à notre curiosité.

3°. Le témoignage des *sens* est infaillible, quand il n'est contredit dans nous ni par notre propre

raison, ni par un témoignage actuel d'un autre de nos *sens*, ni par le témoignage des *sens* des autres hommes.

1°. Quand notre raison, instruite d'ailleurs par certains faits & certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paroît à nos *sens*, leur témoignage n'est nullement en ce point règle de vérité. Ainsi, bien que le soleil ne paroisse large que de deux pieds, & les étoiles d'un pouce de diamètre, la raison, instruite d'ailleurs par des faits incontestables, & par des connoissances évidentes, nous apprend que ces astres sont infiniment plus grands qu'ils ne nous paroissent.

2°. Quand, ce qui paroît actuellement à nos *sens* est contraire à ce qui leur a autrefois paru; car on a sujet alors de juger ou que l'objet n'est pas à portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même, soit dans notre organe : en ces occasions, on doit prendre le parti de ne point juger, plutôt que de juger riende faux.

L'usage & l'expérience servent à discerner le témoignage des *sens*. Un enfant, qui apperçoit son image sur le bord de l'eau ou dans un miroir, la prend pour un autre enfant qui est dans l'eau ou au-dedans du miroir; mais l'expérience lui ayant fait porter la main dans l'eau ou sur le miroir, il réforme bientôt le *sens* de la vue par celui du toucher, & il se convainc avec le tems qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il croyoit le voir. Il arrive encore à un indien, dans le pays duquel il ne gèle point, de prendre d'abord en ces pays-ci un morceau de glace pour une pierre; mais l'expérience lui ayant fait voir le morceau de glace qui se fond en eau, il réforme aussi-tôt le *sens* du toucher par la vue.

La troisième règle est, quand ce qui paroît à nos *sens* est contraire à ce qui paroît aux *sens* des autres hommes, que nous avons sujet de croire aussi-bien organisés que nous. Si mes yeux me font un rapport contraire à celui des yeux de tous les autres. Je dois plutôt croire que c'est moi qui suis en particulier trompé, que non pas eux tous en général : autrement ce seroit la nature qui méneroit au faux le plus grand nombre des hommes; ce qu'on ne peut juger raisonnablement. *Voyez* LOGIQUE du P. Buffier, à l'*article* des *premieres vérités*.

Quelques philosophes, continue le même auteur que nous venons de citer, se sont occupés à montrer que nos yeux nous portent continuellement à l'erreur, parce que leur rapport est ordinairement faux sur la véritable grandeur; mais je demanderois volontiers à ces philosophes si les yeux nous ont été donnés pour nous faire absolument juger de la grandeur des objets? Qui ne sait que son objet propre & particulier sont les couleurs? Il est vrai que par accident, selon les angles différens que font sur la rétine les rayons de la lumière, l'esprit prend occasion de former un jugement de conjectures touchant la distance & la grandeur des objets; mais ce jugement n'est pas plus du *sens* de la vue, que du *sens* de l'ouie. Ce dernier, par son organe, ne laisse pas aussi de rendre témoignage, comme par accident, de la grandeur & de la distance des corps sonores, puisqu'ils causent dans l'air de plus fortes ou de plus foibles ondulations, dont l'oreille est plus ou moins frappée. Seroit-on bien fondé pour cela à démontrer les erreurs des *sens*, parce que l'oreille ne nous fait pas juger fort juste de la grandeur & de la distance des objets? il me semble que non; parce qu'en ces occasions l'oreille ne fait point la fonction particulière de l'organe & du *sens* de l'ouie, mais supplée, comme par accident, à la fonction du toucher, auquel il appartient proprement d'appercevoir la grandeur & la distance des objets.

C'est de quoi l'usage universel peut nous convaincre. On a établi, pour les vraies mesures de la grandeur, les pouces, les pieds, les palmes, les coudées, qui sont les parties du corps humain. Bien que l'organe du toucher soit répandu dans toutes les parties du corps, il réside néanmoins plus sensiblement dans la main; c'est à elle qu'il appartient proprement de mesurer au juste la grandeur, en mesurant par son étendue propre la grandeur de l'objet auquel elle est appliquée. A moins donc que le rapport des yeux sur la grandeur ne soit vérifié par la main, le rapport des yeux sur la grandeur doit passer pour suspect : cependant le *sens* de la vue n'en est pas plus trompeur, ni sa fonction plus imparfaite; parce que d'elle-même, & par l'institution directe de la nature, elle ne s'étend qu'au discernement des couleurs, & seulement par accident au discernement de la distance & de la grandeur des objets.

Mais à quoi bon citer ici l'exemple de la mouche, dont les petits yeux verroient les objets d'une grandeur toute autre que ne feroient les yeux d'un éléphant! Qu'en peut-on conclure? Si la mouche & l'éléphant avoient de l'intelligence, ils n'auroient pour cela ni l'un ni l'autre une idée fausse de la grandeur; car toute grandeur étant relative, ils jugeroient chacun de la grandeur des objets sur leur propre étendue, dont ils auroient le sentiment : ils pourroient se dire, cet objet est tant de fois plus ou moins étendu que mon corps, ou que telle partie de mon corps; &, malgre la différence de leurs yeux, leur jugement sur la grandeur seroit toujours également vrai de côté & d'autre.

C'est aussi ce qui arrive à l'égard des hommes; quelque différente impression que l'étendue des objets fasse sur leurs yeux, les uns & les autres ont une idée également juste de la grandeur des objets; parce qu'ils la mesurent chacun de leur côté, au sentiment qu'ils ont de leur propre étendue.

On peut dire de nos *sens* ce que l'on dit de la raiſon. Car, de même qu'elle ne peut nous tromper, lorſqu'elle eſt bien dirigée, c'eſt-à-dire, qu'elle ſuit la lumière naturelle que Dieu lui a donnée, qu'elle ne marche qu'à la lueur de l'évidence, & qu'elle s'arrête là où les idées viennent à lui manqudr : ainſi, les *ſens* ne peuvent nous tromper, lorſqu'ils agiſſent de concert, qu'ils ſe prêtent des ſecours mutuels, & qu'ils s'aident ſur-tout de l'expérience. C'eſt elle ſur-tout qui nous prémunit contre bien des erreurs, que les *ſens* ſeuls occaſionneroient. Ce n'eſt que par un long uſage, que nous apprenons à juger des diſtances par la vue; & cela en examinant par le tact les corps que nous voyons, & en obſervant ces corps placés à différentes diſtances & de différentes manières, pendant que nous ſavons que ces corps n'éprouvent aucun changement.

Tous les hommes ont appris cet art dès leur première enfance; ils ſont continuellement obligés de faire attention à la diſtance des objets; & ils apprennent inſenſiblement à en juger, &, dans la ſuite, ils ſe perſuadent que ce qui eſt l'effet d'un long exercice, eſt un don de la nature. La manière, dont ſe fait la viſion, prouve bien que la faculté de juger des objets que nous voyons, eſt un art que l'on apprend par l'uſage & par l'expérience. S'il reſte quelque doute ſur ce point, il ſera bientôt detruit par l'exemple d'un jeune homme d'environ quatorze ans, qui, né aveugle, vit la lumière pour la première fois. Voici l'hiſtoire telle qu'elle eſt rapportée par M. de Voltaire.

« En 1729, M. Cheſelden, un de ces fameux » chirurgiens qui joignent l'adreſſe de la main aux » plus grandes lumières de l'eſprit, ayant imaginé » qu'on pouvoit donner la vue à un aveugle né, » en lui abaiſſant ce qu'on appelle *cataractes*, » qu'il ſoupçonnoit formées dans ſes yeux preſ- » qu'au moment de ſa naiſſance, il propoſa l'opé- » ration. L'aveugle eut de la peine à y conſentir. » Il ne concevoit pas trop que le *ſens* de la vue » pût beaucoup augmenter ſes plaiſirs. Sans l'en- » vie qu'on lui inſpira d'apprendre à lire & à » écrire, il n'eût point deſirer de voir. Quoi » qu'il en ſoit, l'opération en fut faite & réuſ- » ſit. Le jeune homme, d'environ 14 ans, vit la » lumière pour la première fois. Son expérience » confirma tout ce que Locke & Barklei avoient » ſi bien prévu. Il ne diſtingua de long-tems ni » grandeurs, ni diſtances, ni ſituations, ni même » figures. Un objet d'un pouce, mis devant ſon » œil, & qui lui cachoit une maiſon, lui pa- » roiſſoit auſſi grand que la maiſon. Tout ce » qu'il voyoit, lui ſembloit d'abord être ſur ſes » yeux & les toucher comme les objets du tact » touchent la peau. Il ne pouvoit diſtinguer ce » qu'il avoit jugé rond à l'aide de ſes mains, » d'avec ce qu'il avoit jugé angulaire, ni diſ- » cerner avec ſes yeux ſi ce que ſes mains avoient » ſenti être en haut ou en bas, étoit en effet en » haut ou en bas. Il étoit ſi loin de connoître les » grandeurs, qu'après avoir enfin conçu par la vue » que ſa maiſon étoit plus grande que ſa cham- » bre, il ne concevoit pas comment la vue pou- » voit donner cette idée. Ce ne fut qu'au bout » de deux mois d'expérience, qu'il put apperce- » voir que les tableaux repréſentoient des corps » ſolides; &, lorſqu'après ce long tatonnement » d'un *ſens* nouveau en lui, il eut ſenti que des » corps, & non des ſurfaces ſeules, étoient » peints dans les tableaux; il y porta la main, » & fut étonné de ne point trouver avec ſes mains » ces corps ſolides, dont il commençoit à apper- » cevoir les repréſentations. Il demandoit quel étoit » le trompeur du *ſens* du toucher, ou du *ſens* de » la vue ».

Si, au témoignage des *ſens*, nous ajoutons l'analogie, nous y trouverons une nouvelle preuve de la vérité des choſes. L'analogie a pour fondement ce principe extrêmement ſimple, *que l'univers eſt gouverné par des loix générales & conſtantes*. C'eſt en vertu de ce raiſonnement que nous admettons la règle ſuivante, *que des effets ſemblables ont les mêmes cauſes*.

L'utilité de l'analogie conſiſte en ce qu'elle nous épargne mille diſcuſſions inutiles que nous ſerions obligés de répéter ſur chaque corps en particulier. Il ſuffit que nous ſachions que tout eſt gouverné par des loix générales & conſtantes, pour être bien fondés à croire que les corps, qui nous paroiſſent ſemblables, ont les mêmes propriétés que les fruits d'un même arbre ont le même goût, &c. La certitude, qui accompagne l'analogie, retombe ſur les *ſens* mêmes qui lui prêtent tous les raiſonnemens qu'elle déduit.

En parlant de la connoiſſance, nous avons dit que, ſans le ſecours des *ſens*, les hommes ne pourroient acquérir aucune connoiſſance des choſes corporelles; mais nous avons en même tems obſervé que les ſeuls *ſens* ne leur ſuffiſoient pas, n'y ayant point d'homme au monde qui puiſſe examiner par lui-même toutes les choſes qui lui ſont néceſſaires à la vie; que, par conſéquent, dans un nombre infini d'occaſions, ils avoient beſoin de s'inſtruire les uns les autres, & de s'en rapporter à leurs obſervations mutuelles; qu'autrement ils ne pourroient tirer aucune utilité de la plupart des choſes que Dieu leur a accordées. D'où nous avons conclu que Dieu a voulu que le témoignage, quand il ſeroit revêtu de certaines conditions, fut auſſi une marque de la vérité. Or, ſi le témoignage, dans certaines circonſtances, eſt infaillible, les *ſens* doivent l'être auſſi, puiſque le témoignage eſt fondé ſur les *ſens*. Ainſi, prouver que le témoignage des hommes, en certaines circonſtances, eſt un règle sûre de vérité, c'eſt trouver la même choſe par rapport aux *ſens*, ſur leſquels il eſt néceſſairement appuyé.

Sens commun ; par le *ſens commun*, on entend la diſpoſition que la nature a miſe dans tous les hommes, ou manifeſtement dans la plupart d'entr'eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'uſage de la raiſon, un jugement commun & uniforme, ſur des objets différens du ſentiment intime de leur propre perception ; jugement qui n'eſt point la conſéquence d'aucun principe antérieur. Si l'on veut des exemples de jugemens qui ſe vérifient principalement par la règle & par la force du *ſens commun*, on peut, ce ſemble, citer les ſuivans :

1°. Il y a d'autres êtres & d'autres hommes que moi au monde.

2°. Il y a quelque choſe qui s'appelle *vérité*, *ſageſſe*, *prudence* ; & c'eſt quelque choſe qui n'eſt pas purement arbitraire.

3°. Il ſe trouve dans moi quelque choſe que j'appelle *intelligence*, & quelque choſe qui n'eſt point intelligence, & qu'on appelle *corps*.

4°. Tous les hommes ne ſont point d'accord à me tromper, & à m'en faire accroire.

5°. Ce qui n'eſt point intelligence, ne ſauroit produire tous les effets de l'intelligence ; ni des parcelles de matière remuées au haſard, former un ouvrage d'un ordre & d'un mouvement régulier, tel qu'un horloge.

Tous ces jugemens, qui nous ſont dictés par le *ſens commun*, ſont des règles de vérité auſſi réelles & auſſi sûres que la règle tirée du ſentiment intime de notre eſprit avec la même vivacité de clarté, mais avec la même néceſſité de conſentement. Comme il m'eſt impoſſible de juger que je ne penſe pas, lorſque je penſe actuellement ; il m'eſt également impoſſible de juger ſérieuſement que je ſois le ſeul être au monde ; que tous les hommes ont conſpiré à me tromper dans tout ce qu'ils diſent ; qu'un ouvrage de l'induſtrie humaine, tel qu'un horloge qui montre régulièrement les heures, eſt le pur effet du haſard.

Cependant il faut avouer qu'entre le genre des premières vérités tirées du ſentiment intime, & tout aure genre de premières vérités, s'il ſe trouve une différence, c'eſt qu'à l'égard du premier on ne peut imaginer qu'il ſoit ſuſceptible d'aucune ombre de doute ; & qu'à l'égard des autres, on peut alléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre ſuprême d'évidence. Mais il faut ſe ſouvenir que ces premières vérités, qui ne ſont pas du premier genre, ne tombant que ſur des objets hors de nous, elles ne peuvent faire une impreſſion auſſi vive ſur nous, que celles dont l'objet eſt en nous-même : de ſorte que, pour nier les premières, il faudroit être hors de ſoi ; &, pour nier les autres, il ne faut qu'être hors de la raiſon.

C'eſt une maxime parmi les ſages, direz-vous, & comme une première vérité dans la Morale, que *la vérité n'eſt point pour la multitude*. Ainſi, il ne paroît pas judicieux d'établir une règle de vérité ſur ce qui eſt jugé vrai par le plus grand nombre. Donc, le *ſens commun* n'eſt point une règle infaillible de la vérité.

Je réponds qu'une vérité préciſe & métaphyſique ne ſe meſure pas à des maximes communes, dont la vérité eſt toujours ſujette à différentes exceptions : témoin la maxime qui avance que *la voix du peuple eſt la voix de Dieu*. Il s'en faut bien qu'elle ſoit univerſellement vraie ; qu'elle ſe vérifie à-peu-près auſſi ſouvent que celle que l'on voudroit objecter que *la vérité n'eſt point pour la multitude*. Dans le ſujet même dont il s'agit, touchant les premiers principes, cette dernière maxime doit paſſer abſolument pour être fauſſe. En effet, ſi les premières vérités n'étoient répandues dans l'eſprit de tous les hommes, il ſeroit impoſſible de les faire convenir de rien, puiſqu'ils auroient des principes différens ſur toutes ſortes de ſujets. Lors donc qu'il eſt vrai de dire que la *vérité n'eſt point pour la multitude*, on entend une ſorte de vérité, qui, pour être apperçue, ſuppoſe une attention, une capacité & une expérience particulière, prérogatives qui ne ſont pas pour la multitude. Mais eſt-il queſtion de la première vérité ? Tous ſont philoſophes à cet égard. Le philoſophe, contemplatif avec tous ſes raiſonnemens, n'eſt pas plus parfaitement convaincu qu'il exiſte & qu'il penſe, que l'eſprit le plus médiocre & le plus ſimple. Dans les choſes où il faut des connoiſſances acquiſes par le raiſonnement, & des réflexions particulières, qui ſuppoſent certaines expériences que tous ne ſont pas capables de faire, un philoſophe eſt plus croyable qu'un autre homme : mais, dans une choſe d'une expérience manifeſte, & d'un ſentiment commun à tous les hommes, tous à cet égard deviennent philoſophes : de ſorte que, dans les premiers principes de la nature & du *ſens commun*, un philoſophe, oppoſé au reſte du genre humain, eſt un philoſophe oppoſé à cent mille autres philoſophes ; parce qu'ils ſont, auſſi bien que lui, inſtruits des premiers principes de nos ſentimens communs. Je dis plus ; l'ordinaire des hommes eſt plus croyable en certaines choſes, que pluſieurs philoſophes ; parce que ceux-là n'ont point cherché à forcer ou à défigurer les ſentimens & les jugemens, que la nature inſpire univerſellement à tous les hommes.

Le ſentiment commun des hommes en général, dit-on, eſt que le ſoleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre. On répond qu'il n'eſt pas vrai que le ſentiment commun de ceux qui ſont à portée de juger de la grandeur du ſoleil, ſoit qu'il n'a que deux ou trois pieds de diamètre. Le peuple le plus groſſier s'en rapporte ſur ce point au commun, ou à la totalité des philoſophes ou des aſtronomes, plutôt qu'au témoignage de ſes propres yeux. Auſſi n'a-t-on jamais vu de gens, même parmi le peuple, ſoutenir

tenir sérieusement qu'on avoit tort de croire le soleil plus grand qu'un globe de quatre pieds. En effet, s'il s'étoit jamais trouvé quelqu'un assez peu éclairé pour contester là-dessus, la contestation auroit pu cesser au moment même, avec le secours de l'expérience; en faisant regarder au contredisant un objet ordinaire, qui, à proportion de son éloignement, paroît aux yeux incompablement moins grand, que quand on s'en approche. Ainsi, les hommes les plus stupides sont persuadés que leurs propres yeux les trompent sur la vraie étendue des objets. Ce jugement n'est donc pas un sentiment de la nature, puisqu'au contraire il est universellement démenti par le sentiment le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion.

DES ERREURS DES SENS.

L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui fait naître & qui entretient dans notre ame tous les maux qui nous affligent, & nous ne devons point espérer de bonheur solide & véritable, qu'en travaillant sérieusement à l'éviter.

L'écriture-sainte nous apprend que les hommes ne sont misérables que parce qu'ils sont pécheurs & criminels: & ils ne seroient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne se rendoient point esclaves du péché, en consentant à l'erreur.

S'il est donc vrai que l'erreur soit l'origine de la misère des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s'en délivrer. Et certainement leur effort ne sera pas inutile & sans récompense, quoiqu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourroient souhaiter. Si les hommes ne deviennent pas infaillibles, ils se tromperont beaucoup moins, &, s'ils ne se délivrent pas entièrement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie espérer une entière félicité, parce qu'ici bas on ne doit pas prétendre à l'infaillibilité: mais on doit travailler sans cesse à ne se point tromper, puisqu'on souhaite sans cesse de se délivrer de ses misères: en un mot, comme on desire avec ardeur un bonheur, sans l'espérer; on doit tendre avec effort à l'infaillibilité, sans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait bien de la fatigue à endurer dans la recherche de la vérité: il ne faut qu'ouvrir les yeux, se rendre attentif, & suivre exactement quelques règles que nous donnerons dans la suite. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible: ce n'est point une servitude comme l'imagination la représente, &, si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous récompensent bien de nos peines; car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumière, & qui découvre la vérité.

Mais, sans nous arrêter davantage à préparer l'esprit des lecteurs, qu'il est bien plus juste de croire assez portés d'eux mêmes à la recherche de la vérité, examinons les causes & la nature de nos erreurs: &, puisque la méthode qui examine les choses, en les considérant dans leur naissance & dans leur origine, a plus d'ordre & de lumière, & les fait connoître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.

I.

De la nature & des propriétés de l'entendement.

L'esprit de l'homme, n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, & sans aucune composition de parties: mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir l'*entendement* & la *volonté*, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord; car il semble que les notions ou les idées, que l'on a de ces deux facultés, ne sont pas assez nettes, ni assez distinctes.

Mais, parce que ces idées sont fort abstraites, & qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles, se pouvant facilement imaginer, rendront les notions, qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement* & *volonté*, plus distinctes & même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit & de la matière ne sont pas entièrement justes, & qu'on ne compare ensemble ces deux choses, que pour rendre l'esprit plus attentif, & faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés: la première faculté est celle de recevoir différentes figures, & la seconde est la capacité d'être mue. L'esprit de l'homme renferme de même deux facultés; la première, qui est l'*entendement*, est celle de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire, d'appercevoir plusieurs choses; la seconde, qui est la *volonté*, est celle de recevoir plusieurs inclinations, ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapporrs qui se trouvent entre la première des deux facultés qui appartiennent à la matière, & la première de celles qui appartiennent à l'esprit.

L'étendue est capable de recevoir de deux sortes de figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire: les autres sont intérieures, & ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties, dont la cire est composée; car il est indubitable que toutes les petites parties, qui composent un morceau de cire, ont des figures fort différentes de celles qui composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est extérieure, & j'appelle

configuration la figure qui est intérieure, & qui est nécessairement propre à la cire, afin qu'elle soit ce qu'elle est.

On peut dire de même que les idées de l'ame sont de deux sortes, en prenant le nom d'*idée* en général pour tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement. Les premières nous représentent quelque chose hors de nous, comme celle d'un quarré, d'une maison, &c.: les secondes ne nous représentent que ce qui se passe dans nous, comme nos sensations, la douleur, le plaisir, &c. Car on fera voir dans la suite que ces dernières idées ne sont rien autre chose qu'une manière d'être de l'esprit, & c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourroit appeller aussi les inclinations de l'ame des *modifications* de la même ame. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une manière d'être de l'ame, on pourroit l'appeller *modification* de l'ame; ainsi que le mouvement dans les corps étant une manière d'être des mêmes corps, on pourroit dire que le mouvement est une *modification* de la matière. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté, ni les mouvemens de la matière, des *modifications*, parce que ces inclinations & ces mouvemens ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur; car les inclinations ont rapport au bien, & les mouvemens ont rapport à quelque corps étranger: mais les figures & les configurations des corps, & les sensations de l'ame, n'ont aucun rapport nécessaire au-dehors. Car de même qu'une figure est ronde, lorsque toutes les parties extérieures d'un corps sont également éloignées d'une de ses parties qu'on appelle *le centre*, sans aucun rapport à ceux de dehors: ainsi toutes les sensations dont nous sommes capables pourroient subsister, sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer, comme on le prouvera ailleurs; & elles ne sont rien autre chose que l'ame modifiée d'une telle ou telle façon; de sorte qu'elles sont proprement les *modifications* de l'ame. Qu'il me soit donc permis de les nommer ainsi pour m'expliquer.

La première & la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes figures & différentes configurations, & celle qu'a l'ame de recevoir différentes idées & différentes modifications, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures & différentes configurations dans les corps est entièrement passive, & ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées & différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive, & ne renferme aucune action; & j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'ame de recevoir toutes ces choses, *entendement*.

D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui apperçoit, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets; car c'est une même chose à l'ame d'appercevoir un objet, que de recevoir l'idée qui le représente. C'est aussi l'entendement qui apperçoit les modifications de l'ame, puisque j'entends, par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'ame, par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable; car c'est la même chose à l'ame de recevoir la manière d'être, que l'on appelle la *douleur*, que d'appercevoir la douleur; puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'appercevant. D'où l'on peut conclure que c'est l'entendement qui imagine les objets absens, & qui sent ceux qui sont présens, & que les *sens* & l'imagination ne sont que l'entendement, appercevant les objets par les organes du corps, ainsi que nous expliquerons dans la suite.

Or, parce que, quand on sent de la douleur ou autre chose, on l'apperçoit d'ordinaire par l'entremise des organes des *sens*; les hommes disent ordinairement que ce sont les *sens* qui l'apperçoivent, sans savoir distinctement ce qu'ils entendent par le terme de *sens*. Ils pensent qu'il y a quelque faculté distinguée de l'ame qui la rend, elle ou le corps, capable de sentir: car ils croient que les organes des *sens* ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'esprit à sentir, que, si l'esprit étoit séparé du corps, il ne pourroit jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation; & parce que, dans l'état où nous sommes, nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des *sens*, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'est pour nous accommoder à la manière ordinaire de parler, que nous dirons dans la suite que les *sens* sentent: mais par le mot de *sens* nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'ame, dont nous venons de parler, c'est-à-dire, l'entendement appercevant quelque chose, à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté passive de l'ame & celle de la matière, c'est que, comme la matière n'est point véritablement changée par le changement qui arrive à sa figure; je veux dire, par exemple, que comme la cire ne reçoit point de changement considérable pour être ronde ou quarrée: ainsi l'esprit ne reçoit point de changement par la diversité des idées qu'il a; je veux dire que l'esprit ne reçoit point de changement considérable, quoiqu'il reçoive l'idée d'un quarré ou d'un rond, en appercevant un quarré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matière reçoit des changemens considérables, lorsqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire, pour recevoir celle qui est propre au feu & à la fumée, quand la cire se change en feu & en

fumée ; ainsi l'on peut dire que l'ame reçoit des changemens fort considérables, lorsqu'elle change ses modifications, & qu'elle souffre de la douleur après avoir senti du plaisir. D'où il faut conclure que les idées sont à l'ame à-peu-près ce que les figures sont à la matière, & que les configurations sont à la matière à peu-près ce que les sensations sont à l'ame.

Il y a encore d'autres convenances entre les figures & les configurations de la matière, & les idées & les modifications de l'esprit, car il semble que la matière soit l'image de l'esprit ; je veux dire seulement qu'il y a des propriétés dans la matière qui ont entr'elles des rapports assez approchans de ceux qui se trouvent entre les propriétés qui appartiennent à l'esprit, quoique la nature de l'esprit soit bien différente de celle de la matière, comme on le verra clairement dans la suite.

Il faut bien retenir, de tout ceci, que j'entends par *entendement* cette faculté passive que l'ame a d'appercevoir, c'est-à-dire, de recevoir non seulement différentes idées, mais aussi un très-grand nombre de différentes sensations ; de meme que la matière a la capacité de recevoir toutes sortes de figures extérieures, & de configurations intérieures.

I I.

De la nature & des propriétés de la volonté & de la liberté.

L'autre faculté de la matière, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs mouvemens, & l'autre faculté de l'ame, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs inclinations. Comparons ensemble ces facultés.

De même que l'auteur de la nature est la cause universelle de tous les mouvemens qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits : & de même que tous les mouvemens se font en ligne droit, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères & particulières qui les déterminent, & qui les changent en des lignes circulaires par leurs oppositions ; ainsi toutes les inclinations, que nous avons de Dieu, sont droites, & elles ne pourroient avoir d'autre fin que la possession du bien & de la vérité, s'il n'y avoit une cause étrangère qui déterminât & qui détournât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or, c'est cette cause étrangère qui est la cause de tous nos maux, & qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut savoir qu'il y a une différence fort considérable entre l'impression ou le mouvement que l'auteur de la nature produit dans la matière, & l'impression ou le mouvement vers le bien en général, que le même auteur de la nature imprime sans cesse dans l'esprit ; car la matière est toute sans action : elle n'a aucune force pour arrêter son mouvement, ni pour le déterminer & le détourner d'un côté plutôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, se fait toujours en ligne droite, &, lorsqu'il est empêché de se continuer en cette manière, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, & par conséquent la plus approchante de la ligne droite ; parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement, & qui régle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté, on peut dire en un *sens* qu'elle est agissante, & qu'elle a en elle-même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne ; car, quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un *sens* la détourner du côté qu'il lui plaît, & causer ainsi tout le déréglement qui se rencontre dans ses inclinations, & toutes les misères qui sont des suites nécessaires & certaines du péché.

De sorte que, par ce mot de *volonté*, je prétends ici désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé & en général : & par celui de *liberté*, je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent ; & faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelqu'objet particulier, lesquelles étoient auparavant vagues & indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire, vers Dieu qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens.

D'où il est facile de reconnoître que, quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui enferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car, quoique ce soit volontairement & librement que l'on aime le bien en général, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté, & qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte ; on ne l'aime pourtant pas librement, dans le *sens* que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer que l'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, si le même esprit, considéré comme capable d'idées, n'a la connoissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne se peut porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, & toutes ses inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelqu'objet parti-

culier. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations, renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qu'il lui plaît.

Je rends sensible par un exemple ce que je viens de dire de la volonté & de la liberté. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer; aussi-tôt sa volonté veut ce bien, c'est-à-dire, que l'impression que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé & universel, le porte vers cette dignité. Mais, comme cette dignité n'est pas le bien universel, & qu'elle n'est point considérée, par une vue claire & distincte de l'esprit, comme le bien universel, (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas), l'impression que nous avons vers le bien universel n'est point entièrement arrêtée par ce bien particulier : l'esprit a du mouvement pour aller plus loin ; il n'aime point nécessairement & invinciblement cette dignité, & il est libre à son égard. Or, sa liberté consiste en ce que, n'étant point pleinement convaincu que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement & son amour: & ensuite il peut, par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses, & par conséquent aimer d'autres biens. Enfin, il peut comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, & les rapporter tous à celui qui les renferme tous, & qui est seul digne de borner notre amour, comme étant seul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

C'est à-peu-près la même chose de la connoissance de la vérité, que de l'amour du bien. Nous aimons la connoissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle ; & cette impression, aussi-bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible, elle n'est telle que par l'évidence ou par une connoissance parfaite & entière de l'objet ; & nous sommes aussi libres dans nos faux jugemens, que dans nos amours déréglés, comme nous l'allons faire voir dans l'article suivant.

I.

Des jugemens & des raisonnemens.

On pourroit assez conclure des choses que nous avons dites dans l'article précédent, que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'appercevoir, ou que les jugemens & les raisonnemens même de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions ; que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente, & en s'y reposant volontairement ; & qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur : mais il faut expliquer ces choses plus à fond.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement & un raisonnement, sinon que l'entendement apperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception ; qu'il apperçoit les rapports, entre deux ou plusieurs choses, , dans les jugemens ; & qu'enfin il apperçoit les rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnemens : de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que de pures perceptions.

Quand on apperçoit par exemple deux fois 2, ou 4, ce n'est qu'une simple perception. Quand on juge que deux fois 2 sont 4, ou que deux fois 2 ne sont pas 5, l'entendement ne fait encore qu'appercevoir le rapport d'égalité qui se trouve entre deux fois 2 & 4, ou le rapport d'inégalité, qui se trouve entre deux fois 2 & 5. Ainsi, le jugement, de la part de l'entendement, n'est que la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses. Mais le raisonnement est la perception du rapport qui se trouve, non pas entre deux ou plusieurs choses, car ce seroit un jugement, mais c'est la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses. Ainsi, quand je conclus que 4 étant moins que 6, deux fois 2 étant égaux à 4, ils sont par conséquent moins que 6, je n'apperçois pas seulement le rapport d'inégalité entre 2 & 2, & 6, car alors ce ne seroit qu'un jugement, mais le rapport d'inégalité qui est entre le rapport de deux fois 2 & 4, & le rapport qui est entre 4 & 6, ce qui est un raisonnement. L'entendement ne fait donc qu'appercevoir, & il n'y a que la volonté qui juge & qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente, comme l'on vient de dire.

I I.

Que les jugemens & les raisonnemens dépendent de la volonté.

Mais cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une évidence palpable, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons ; de sorte que nous sommes portés à croire que ce n'est point notre volonté, mais que c'est notre entendement qui en juge.

Afin de reconnoître notre erreur, il faut savoir que les choses que nous considérons ne nous paroissent jamais entièrement évidentes, que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés & tous les rapports ; d'où il arrive que la volonté ne pouvant rien vouloir sans connoissance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est-à-dire, qu'elle ne peut plus desirer qu'il représente quelque chose de nouveau dans son objet, parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés,

qui ont rapport à la queſtion que l'on veut décider. Elle eſt donc obligée de ſe repoſer dans ce qu'il a déjà repréſenté, & de ceſſer de l'agiter & de le tourner; & c'eſt ce repos qui eſt proprement ce qu'on appelle *jugement* & *raiſonnement*. Ainſi, ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choſes ſont dans la dernière évidence, il nous ſemble auſſi qu'il n'eſt pas volontaire.

Mais, tant qu'il y a quelque choſe d'obſcur dans le ſujet que nous conſidérons, ou que nous ne ſommes pas entièrement aſſurés que nous ayons découvert tout ce qui eſt néceſſaire pour réſoudre la queſtion, comme il arrive preſque toujours dans celles qui ſont difficiles & qui renferment pluſieurs rapports, il nous eſt libre de ne pas conſentir, & la volonté peut encore commander à l'entendement de s'appliquer à quelque choſe de nouveau : ce qui fait que nous ne ſommes pas ſi éloignés de croire que les jugemens, que nous formons ſur ces ſujets, ſoient volontaires.

Cependant la plupart des philoſophes prétendent que ces jugemens même, que nous formons ſur des choſes obſcures, ne ſont pas volontaires, & ils veulent généralement que le conſentement à la vérité ſoit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent *aſſenſus*, à la différence du conſentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, & qu'ils appellent *conſenſus*. Mais voici la cauſe de leur diſtinction & de leur erreur.

C'eſt que, dans l'état où nous ſommes, ſouvent nous voyons évidemment des vérités, ſans aucune raiſon d'en douter, & ainſi la volonté n'eſt point indifférente dans le conſentement qu'elle donne à ces vérités évidentes, comme nous venons d'expliquer : mais il n'en eſt pas de même des biens, & nous n'en connoiſſons aucun ſans quelque raiſon de douter que nous le devions aimer. Nos paſſions & les inclinations, que nous avons naturellement pour les plaiſirs ſenſibles, ſont des raiſons confuſes, mais très-fortes à cauſe de la corruption de notre nature, leſquelles nous rendent froids & indifférens dans l'amour même de Dieu; & ainſi nous ſentons manifeſtement notre indifférence, & nous ſommes intérieurement convaincus que nous faiſons uſage de notre liberté, quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'appercevons pas de même que nous faſſions uſage de notre liberté, quand nous conſentons à la vérité, principalement lorſqu'elle nous paroît entièrement évidente : & cela nous fait croire que le conſentement, à la vérité, n'eſt pas volontaire. Comme s'il falloit que nos actions fuſſent indifférentes pour être volontaires; & comme ſi les bienheureux n'aimoient pas Dieu très-volontairement, ſans en être détournés par quoi que ce ſoit, de même que nous conſentons à cette propoſition évidente, que deux fois 2 ſont 4, ſans être détournés de la croire par quelqu'apparence de raiſon contraire.

Mais, afin que l'on reconnoiſſe diſtinctement la différence qu'il y a entre le conſentement de la volonté à la vérité, & ſon conſentement à la bonté, il faut ſavoir la différence qui ſe trouve entre la vérité & la bonté priſe dans le *ſens* ordinaire & par rapport à nous. Cette différence conſiſte en ce que la bonté nous regarde & nous touche, & que la vérité ne nous touche pas : car la vérité ne conſiſte que dans le rapport que deux ou pluſieurs choſes ont entr'elles; mais la bonté conſiſte dans le rapport de convenance que les choſes ont avec nous : ce qui fait qu'il n'y a qu'une ſeule action de la volonté au regard de la vérité, qui eſt ſon acquieſcement ou ſon contentement à la repréſentation du rapport qui eſt entre les choſes; & qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui ſont ſon acquieſcement ou ſon contentement au rapport de convenance de la choſe avec nous, & ſon amour ou ſon mouvement vers cette choſe, leſquelles actions ſont bien différentes, quoiqu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquieſcer ſimplement & ſe porter par amour à ce que l'eſprit repréſente, puiſqu'on acquieſce ſouvent à des choſes que l'on voudroit bien qui ne fuſſent pas, & que l'on fuit.

Or, ſi l'on conſidère bien ces choſes, on reconnoîtra viſiblement que c'eſt toujours la volonté qui acquieſce, non pas aux choſes ſi elles ne lui ſont pas agréables, mais à la repréſentation des choſes : & que la raiſon pour laquelle la volonté acquieſce toujours à la repréſentation des choſes qui ſont dans la derniere évidence, eſt, comme nous avons déjà dit, qu'il n'y a plus dans ces choſes aucun rapport qu'il ait fallu conſidérer que l'entendement ne l'ait apperçu : de ſorte qu'il eſt comme néceſſaire que la volonté ceſſe de s'agiter & de ſe fatiguer inutilement, & qu'elle acquieſce avec pleine aſſurance qu'elle ne s'eſt pas trompée, puiſqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puiſſe tourner la pointe de l'entendement.

Il faut principalement remarquer que, dans l'état où nous ſommes, nous ne connoiſſons les choſes qu'imparfaitement, & par conſéquent qu'il eſt abſolument néceſſaire que nous ayons cette liberté d'indifférence, par laquelle nous pouvons nous empêcher de conſentir.

Pour en reconnoître la néceſſité, il faut conſidérer que nous ſommes portés par nos inclinations naturelles vers la vérité & vers la bonté : de ſorte que la volonté ne ſe portant qu'aux choſes dont l'eſprit a quelque connoiſſance, il faut bien qu'elle ſe porte à ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté. Mais, parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté n'eſt pas toujours tel qu'il paroît, il eſt viſible que, ſi la volonté n'étoit pas libre, & ſi elle ſe portoit infailliblement & néceſſairement à tout

ce qui a ces apparences de bonté & de vérité, elle se tromperoit presque toujours. D'où il semble que l'on pourroit conclure que son auteur seroit aussi l'auteur de ses égaremens & de ses erreurs.

III.

De l'usage que nous devons faire de notre liberté, pour ne nous tromper jamais.

La liberté nous est donc donnée de Dieu, afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur, & dans tous les maux qui suivent de nos erreurs, en ne nous reposant jamais pleinement dans les vraisemblances, mais seulement dans la vérité : c'est-à-dire, en ne cessant jamais d'appliquer l'esprit, & de lui commander qu'il examine jusqu'à ce qu'il ait éclairci & développé tout ce qu'il y a à examiner. Car la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence, & l'evidence ne consiste que dans la vue claire & distincte de toutes les parties, & de tous les rapports de l'objet qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré.

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de nous en servir autant que nous le pouvons ; c'est-à-dire, de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison.

C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu, que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité : mais c'est obéir à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison, qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. Voici donc deux règles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives & pour la Morale, & que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines.

IV.

Règles générales pour éviter l'erreur & le péché.

Voici la première qui regarde les sciences. « On ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure & des reproches secrets de sa raison » ; c'est-à-dire, sans que l'on connoisse clairement qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir, ou si l'on vouloit étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus.

La seconde pour la Morale est telle. « On ne doit jamais aimer absolument un bien, si l'on peut sans remords ne le point aimer ». D'où il s'ensuit que l'on ne doit rien aimer que Dieu absolument & sans rapport ; car il n'y a que lui seul qu'on ne puisse s'abstenir d'aimer de cette sorte sans remords ; c'est-à-dire, sans qu'on sache évidemment que l'on fait mal, supposé qu'on le connoisse par la raison ou par la foi.

V.

Reflexion nécessaire sur ces deux règles.

Mais il faut ici remarquer que, quand les choses que nous appercevons nous paroissent fort vraisemblables, nous nous trouvons extrêmement portés à les croire : nous sentons même de la peine, quand nous ne nous en laissons pas persuader ; ensorte que, si nous n'y prenons bien garde, nous sommes fort en danger d'y consentir, & par conséquent de nous tromper ; car c'est un grand hasard que la vérité se trouve entièrement conforme à la vraisemblance. Et c'est pour cela que j'ai mis expressément dans ces deux règles qu'il ne faut consentir à rien jusqu'à ce que l'on voie évidemment qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne consentoit pas.

Or, quoiqu'on se sente extrêmement porté à consentir à la vraisemblance, si toutefois on prend le soin de faire réflexion, si l'on voit évidemment qu'on est obligé d'y consentir, on trouvera sans doute que non. Car, si la vraisemblance est appuyée sur les impressions de nos *sens*, vraisemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on se trouvera fort incliné à s'y rendre ; mais on n'en reconnoitra point d'autre cause, que quelque passion ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les *sens*, comme on le verra assez dans la suite.

Mais si la vraisemblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire les connoissances vraisemblales sont vraies, prises dans un certain *sens* ; alors, si l'on s'examine, l'on se sentira porté à faire deux choses, l'une à croire, & l'autre à examiner encore ; mais l'on ne se trouvera jamais si persuadé que l'on croie évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout-à-fait.

Or, ces deux inclinations, que l'on a à l'égard des choses vraisemblables, sont fort bonnes. Car on peut & on doit donner son consentement aux choses vraisemblables, prises au *sens* qui porte l'image de la vérité, mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la règle : & il faut examiner les côtés & les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, & bien distinguer le vrai d'avec le faux ; & alors consentir entièrement, s'il le faut ainsi.

Il faut donc bien s'accoutumer à distinguer la vérité d'avec la vraisemblance, en s'examinant intérieurement, comme je viens d'expliquer :

car c'eſt faute d'avoir eu ſoin de s'examiner, que nous nous ſentons touchés preſque de la même manière de deux choſes ſi différentes. Car enfin il eſt de la dernière conſéquence de faire bon uſage de ſa liberté, en s'abſtenant toujours de conſentir aux choſes, & de les aimer, juſqu'à ce que l'on ſe ſente comme forcé de le faire par la voix puiſſante de l'auteur de la nature, que j'ai appellée auparavant les *reproches de notre raiſon* & les *remords de notre conſcience*.

Tous les devoirs des êtres ſpirituels, tant des anges que des hommes, conſiſtent principalement dans ce bon uſage; & l'on peut dire, ſans crainte, que, s'ils ſe ſervent avec ſoin de leur liberté, ſans ſe rendre eſclaves mal-à-propos du menſonge & de la vanité, ils ſont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils ſoient naturellement capables : pourvu néanmoins que leur entendement ne demeure point oiſif, qu'ils aient ſoin de l'exciter continuellement à de nouvelles connoiſſances, & qu'ils le rendent capable des plus grandes vérités par des méditations continuelles ſur des ſujets dignes de ſon attention.

Car, afin de ſe perfectionner l'eſprit, il ne ſuffit pas de faire toujours uſage de ſa liberté, en ne conſentant jamais à rien; comme ces perſonnes qui font gloire de ne rien ſavoir, & de douter de toutes choſes. De même qu'il ne faut pas conſentir à tout, comme ces autres qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque choſe, & qui prétendent tout ſavoir. Mais il faut faire un ſi bon uſage de ſon entendement, par des méditations continuelles, qu'on ſe trouve ſouvent en état de pouvoir conſentir à ce qu'il nous repréſente, ſans aucune crainte de ſe tromper.

I.

Réponſes à quelques objections.

Il n'eſt pas fort difficile de deviner que la pratique de la première règle, dont je viens de parler dans l'article précédent, ne plaira pas à tout le monde, mais principalement à ces ſavans imaginaires, qui prétendent tout ſavoir, & qui ne ſavent jamais rien, qui ſe plaiſent à parler hardiment des choſes les plus difficiles, & qui, en vérité, ne connoiſſent pas les plus faciles.

Ils ne manqueront pas de dire avec Ariſtote que ce n'eſt que dans les Mathématiques, qu'il faut chercher une entière certitude; mais que la Morale & la Phyſique ſont des ſciences où la ſeule probabilité ſuffit. Que Deſcartes a eu grand tort de vouloir traiter de la Phyſique, comme de la Géométrie, & que c'eſt pour cette raiſon qu'il n'y a pas réuſſi. Qu'il eſt impoſſible aux hommes de connoître la nature; que ſes reſſorts & ſes ſecrets ſont impénétrables à l'eſprit humain; & une infinité d'autres belles choſes qu'ils débitent avec pompe & magnificence, & qu'ils appuient de l'autorité d'une foule d'auteurs, dont ils font gloire de ſavoir les noms, & de citer quelque paſſage.

Je voudrois fort prier ces Meſſieurs de ne parler plus de ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils ne ſavent pas; & d'arrêter les mouvemens ridicules de leur vanité, en ceſſant de compoſer de ſi gros volumes ſur des matières, qui, ſelon leur propre aveu, leur ſont inconnues.

Mais que ces perſonnes examinent ſérieuſement s'il n'eſt pas abſolument néceſſaire ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un conſentement entier, qu'à des choſes entièrement évidentes : ſi la vérité n'accompagne pas toujours la Géométrie, à cauſe que les géomètres obſervent cette règle; & ſi les erreurs, où quelques uns ſont tombés touchant la quadrature du cercle, la duplication du cube & quelques autres problêmes fort difficiles ne viennent pas de quelque précipitation & de quelqu'entêtement, qui leur a fait prendre la vraiſemblance pour la vérité.

Qu'ils conſidèrent auſſi, d'un autre côté, ſi la fauſſeté & la confuſion ne règnent pas dans la Philoſophie ordinaire, à cauſe que les philoſophes ſe contentent d'une vraiſemblance fort facile à trouver, & ſi commode pour leur vanité & pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas preſque par-tout une infinie diverſité de ſentimens ſur les mêmes ſujets, & par conſéquent une infinité d'erreurs? Cependant un très-grand nombre de diſciples ſe laiſſent ſéduire, & ſe ſoumettent aveuglément à l'autorité de ces philoſophes, ſans comprendre même leurs ſentimens.

Il eſt vrai qu'il y en a quelques uns qui reconnoiſſent après vingt ou trente années de tems perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures, mais il ne leur plaît pas de nous le dire avec ſincérité. Il faut auparavant qu'ils aient prouvé à leur mode qu'on ne peut rien ſavoir, & puis après ils le confeſſent; parce qu'alors ils croient le pouvoir faire, ſans qu'on ſe moque de leur ignorance.

On auroit toutefois aſſez de ſujet de s'en divertir & d'en rire, ſi on leur faiſoit avec adreſſe des demandes ſur le progrès de leur belle érudition; & s'ils ſe mettoient en humeur de nous déclarer en détail toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquérir.

Mais, quoique cette docte & profonde ignorance mérite d'être raillée, il ſemble plus à propos de l'épargner, & d'avoir compaſſion de ceux qui ont conſumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fauſſe propoſition ennemie de toute ſcience & de toute vérité, qu'on ne peut rien ſavoir.

Puis donc que la règle que j'ai établie eſt ſi néceſſaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on l'obſerve. Et que ceux qui n'en veu-

lent pas prendre la peine, ne condamnent pas au moins un auteur aussi illustre qu'est M. Descartes, à cause qu'il la suivie, ou, selon leur sentiment, à cause qu'il a taché de la suivre. Ils ne le condamneroient pas si hardiment, s'ils connoissoient celui de qui ils portent un jugement si téméraire, & s'ils ne lisoient point ses ouvrages, comme des fables & des romans, qu'on lit pour se divertir, & sur lesquels on ne médite pas pour s'instruire. S'ils méditoient avec cet auteur, ils trouveroient encore dans eux-mêmes quelques notions & quelques semences des vérités qu'il enseigne, qui pourroient se developper malgré le poids incommode de leur fausse érudition.

Le maître, qui nous enseigne intérieurement, veut que nous l'écoutions, plutôt que l'autorité des plus grands philosophes; il se plaît à nous instruire, pourvu que nous soyons appliqués à ce qu'il nous dit. C'est par la méditation, & par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons; & c'est par une certaine conviction intérieure, & par ces reproches secrets, qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas, qu'il nous répond.

Il faut lire de telle sorte les ouvrages des hommes, qu'on n'attende point d'être instruit par les hommes: il faut interroger celui qui éclaire le monde, afin qu'il nous éclaire avec le reste du monde; & s'il ne nous éclaire pas après que nous l'aurons interrogé, ce sera sans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote, ni Descartes; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, & ensuite obéir à la voix de notre maître commun, & nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure, & à ces mouvemens que l'on sent en méditant.

C'est après cela qu'il est permis de former un jugement pour ou contre les auteurs. Mais c'est après avoir ainsi digéré les principes de la Philosophie de Descartes & d'Aristote, qu'on rejette l'un, & qu'on approuve l'autre; que l'on peut même assurer du dernier qu'on n'expliquera jamais aucun phénomène de la nature, par les principes qui lui sont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien servi depuis deux mille ans, quoique sa Philosophie ait été l'étude des plus habiles gens dans presque toutes les parties du monde: & qu'au contraire on peut dire hardiment de l'autre qu'il a pénétré ce qui paroissoit le plus caché aux yeux des hommes, & qu'il leur a montré un chemin très-sûr, pour découvrir toutes les vérités qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais, sans nous arrêter au sentiment qu'on peut avoir de ces deux philosophes & de tous les autres, regardons les toujours comme des hommes; & que les sectateurs d'Aristote ne trouvent pas à redire, si, après avoir marché pendant tant de siècles dans les ténèbres, sans se trouver plus avancé qu'on étoit auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait; & si, après s'être laissé mener comme des aveugles, on se souvient que l'on a des yeux avec lesquels on veut essayer de se conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette règle, « qu'il ne faut jamais donner un consentement entier, qu'aux choses qu'on voit avec évidence », est la plus nécessaire de toutes les règles dans la recherche de la vérité; & n'admettons dans notre esprit pour vrai que ce qui nous paroît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadés pour nous défaire de nos préjugés, & il est absolument nécessaire que nous soyons entièrement délivrés de nos préjugés, pour entrer dans la connoissance de la vérité, parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purgé avant que d'être éclairé: *sapientia prima stultitiâ caruisse.*

II.

Remarques sur ce qu'on a dit.

Mais, avant que de finir cet article, il faut remarquer trois choses: la première est que je ne parle point ici des choses de la foi, que l'évidence n'accompagne pas comme les sciences naturelles; dont il semble que la raison est que nous ne pouvons appercevoir les choses que par les idées que nous en avons. Or, Dieu ne nous a donné des idées que selon les besoins que nous en avions pour nous conduire dans l'ordre naturel des choses, selon lequel il nous a créés: de sorte que les mystères de la foi étant d'un ordre surnaturel, il ne faut pas s'étonner si nous n'en avons pas d'évidence, puisque nous n'en avons pas même d'idées: parce que nos ames sont crées en vertu du décret général, par lequel nous avons toutes les notions qui nous sont nécessaires, & les mystères de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grace, qui, selon notre manière de concevoir, est un décret postérieur à cet ordre de la nature.

Il faut donc bien distinguer les mystères de la foi des choses de la nature. Il faut se soumettre également à la foi & à l'évidence: mais, dans les choses de la foi, il ne faut point chercher d'évidence; comme dans celles de la nature, il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire, à l'autorité des philosophes. En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément, mais, pour être philosophe, il faut voir évidemment.

On ne laisse pas de tomber d'accord qu'il y a encore des vérités, outre celles de la foi, dont on auroit tort de demander des démonstrations incontestables, comme sont celles qui regardent des faits d'histoire, & d'autres choses qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux

deux sortes de vérités, les unes sont nécessaires, & les autres contingentes. J'appelle *vérités nécessaires* celles qui sont immuables par leur nature, & celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement. Toutes les autres sont des vérités contingentes. Les Mathématiques, la Physique, la Métaphysique, & même une grande partie de la Morale, contiennent des vérités nécessaires. L'histoire, la grammaire, le droit particulier ou les coutumes, & plusieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des vérités contingentes.

On demande donc qu'on observe exactement la règle, dont on vient de parler, dans la recherche des vérités nécessaires, dont la connoissance peut être appellée *science*, & on doit se contenter de la plus grande vraisemblance dans l'histoire, qui comprend les connoissances des choses contingentes. Car on peut généralement appeller de ce nom d'*histoire* la *connoissance des langues*, *des coutumes*, & même celles des différentes opinions des philosophes, quand on ne les a apprises que par mémoire, & sans en avoir vu l'évidence & la certitude.

La seconde chose qu'il faut remarquer est que, dans la Morale, la Politique, la Médecine & dans toutes les sciences qui sont de pratique, on est obligé de se contenter de la vraisemblance : non pour toujours, mais pour un tems : non parce qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse ; & que, si l'on attendoit pour agir qu'on se fût entièrement assûré du succès, souvent l'occasion se perdroit. Mais, quoiqu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit, en agissant, douter du succès des choses que l'on exécute, & il faut tâcher de faire de tels progrès dans ces sciences, qu'on puisse dans les occasions agir avec plus de certitude ; car ce devroit être-là la fin ordinaire de l'étude & de l'emploi de tous les hommes qui font usage de leur esprit.

La troisième chose enfin, c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs, jointes ensemble, ont autant de force pour convaincre, que des démonstrations très-évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la Physique & dans la Morale, de sorte qu'il est souvent à propos d'en amasser un nombre suffisant sur les matières qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité, qu'il seroit impossible de découvrir d'une autre manière.

Il faut que j'avoue encore ici que la loi que j'impose est bien rigoureuse, qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raisonner jamais, que de raisonner à ces conditions ; qu'on ne courra pas si vîte avec des circonspections si incommodes. Mais il faut aussi que l'on m'accorde qu'on marchera avec sûreté en la suivant, que jusqu'à présent pour avoir couru trop vîte, on a été obligé de retourner sur ses pas : & même un grand nombre de personnes conviendront avec moi que, puisque M. Descartes a découvert en trente années plus de vérités que tous les autres philosophes, à cause qu'il s'est soumis à cette loi : si plusieurs personnes philosophoient comme lui, on pourroit savoir avec le tems la plupart des choses qui sont nécessaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut sur une terre que Dieu a maudite.

I.

Des causes occasionnelles de l'erreur, & qu'il y en a cinq principales.

Nous venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur, que parce que l'on ne fait pas l'usage qu'on devroit faire de sa liberté ; que c'est faute de modérer l'empressement, & l'ardeur de la volonté pour les seules apparences de la vérité, qu'on se trompe ; & que l'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté, qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement ; puisqu'on ne se tromperoit point si l'on ne jugeoit simplement que de ce que l'on voit.

Mais, quoiqu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont causes de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeller *occasionnelles*. Toutes nos manières d'appercevoir nous sont autant d'occasions de nous tromper : car, puisque l'erreur enferme deux choses, le *consentement de la volonté*, & la *perception de l'entendement*, il est bien clair que toutes nos manières d'appercevoir nous peuvent donner quelqu'occasion de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentemens précipités.

Or, parce qu'il est nécessaire de faire d'abord sentir à l'ame ses foiblesses & ses égaremens, afin qu'elle entre dans de justes desirs de s'en délivrer, & qu'elle se défasse avec plus de facilité de ses préjugés ; on va tâcher de faire une division exacte de ses manières d'appercevoir, qui seront comme autant de chefs à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs auxquelles nous sommes sujets.

L'ame peut appercevoir les choses en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination*, par les *sens*.

Elle apperçoit par l'*entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, & généralement toutes ses pensées. Elle apperçoit même par l'entendement pur les choses matérielles, l'étendue avec ses propriétés ; car il n'y a que l'entendement pur qui puisse appercevoir un cercle & un quarré parfait, une figure de mille côtés, & choses

ſemblables. Ces ſortes de perceptions s'appellent pures intellections, ou pures perceptions, parce qu'il n'eſt point néceſſaire que l'eſprit forme des images corporelles dans le cerveau pour ſe repréſenter toutes ces choſes.

Par l'*imagination*, l'ame n'apperçoit que les choſes matérielles, lorſqu'étant abſentes elle ſe les rend préſentes en s'en formant des images dans le cerveau. C'eſt de cette manière qu'on imagine toutes ſortes de figures, un cercle, un triangle, un viſage, un cheval, des villes & des campagnes, ſoit qu'on les ait déjà vues, ou non. Ces ſortes de perceptions ſe peuvent appeller *imaginations*, parce que l'ame ſe repréſente ces choſes en s'en formant des images dans le cerveau : & parce qu'on ne peut pas ſe former des images des choſes ſpirituelles, il s'enſuit que l'ame ne les peut pas imaginer ; ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin, l'ame n'apperçoit, par les *ſens*, que les objets ſenſibles & groſſiers, lorſqu'étant préſens ils font impreſſion ſur les organes extérieurs de ſon corps. C'eſt ainſi qu'elle voit des plaines & des rochers préſens à ſes yeux, qu'elle connoît la dureté du fer, & la pointe d'une épée & choſes ſemblables ; & ces ſortes de perceptions s'appellent *ſentimens* ou *ſenſations*.

L'ame n'apperçoit donc les choſes qu'en ces trois manières, ce qu'il eſt facile de voir, ſi l'on conſidère que les choſes que nous appercevons ſont ſpirituelles ou matérielles. Si elles ſont ſpirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puiſſe connoître. Que, ſi elles ſont matérielles, elles ſeront préſenres ou abſentes. Si elles ſont abſentes, l'ame ne ſe les repreſente ordinairement que par l'imagination : mais, ſi elles ſont préſentes, l'ame peut les appercevoir par les impreſſions qu'elles font ſur ſes *ſens* : & ainſi nos ames n'apperçoivent les choſes qu'en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination*, & par les *ſens*.

On peut donc regarder ces trois facultés comme certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes & les cauſes de ces erreurs, & éviter ainſi la confuſion où leur grand nombre nous jetteroit infailliblement, ſi nous voulions en parler ſans ordre.

Mais nos inclinations & nos paſſions agiſſent encore très-fortement ſur nous : elles éblouiſſent notre eſprit de fauſſes lueurs, & elles le couvrent & le rempliſſent de ténèbres. Ainſi nos inclinations & nos paſſions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs, lorſque nous ſuivons ce faux jour, & cette lumière trompeuſe qu'elles produiſent en nous. On doit donc les conſidérer avec les trois facultés de l'eſprit comme de ſources de nos égaremens & de nos fautes ; & joindre aux erreurs des *ſens* de l'imagination & de l'entendement pur celles que l'on peut attribuer aux paſſions & aux inclinations naturelles. Ainſi l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes, & leurs cauſes à cinq chefs, & on les traitera ſelon cet ordre.

II.

Deſſein général de tout cet article.

Premièrement, on parlera des *erreurs des ſens* ; ſecondement, des *erreurs de l'imagination* ; en troiſième lieu, des *erreurs de l'entendemenr pur* ; en quatrième lieu, des *erreurs des inclinations* ; en cinquième lieu, des *erreurs des paſſions*. Enfin, après avoir eſſayé de délivrer l'eſprit des erreurs auxquelles il eſt ſujet, on donnera une méthode générale pour ſe conduire dans la recherche de la vérité.

III.

Deſſein particulier.

Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos *ſens*, ou plutôt les erreurs où nous tombons, en ne faiſant pas l'uſage que nous devrions faire de nos *ſens* : & nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particulières qui ſont preſqu'infinies, qu'aux cauſes générales de ces erreurs ; & aux choſes que l'on croit néceſſaires, pour la connoiſſance de la nature de l'eſprit humain.

Des ſens.

Quand on conſidère avec attention les *ſens* & les paſſions de l'homme, on les trouve ſi bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous ſont donnés, qu'on ne peut entrer dans la penſée de ceux qui diſent qu'ils ſont entièrement corrompus par le péché originel. Mais, afin que l'on reconnoiſſe ſi c'eſt avec raiſon que l'on ne ſe rend pas à leur ſentiment, il eſt néceſſaire d'expliquer de quelle manière on peut concevoir l'ordre qui ſe trouvoit dans les facultés & dans les paſſions de notre premier père pendant ſa juſtice, & les changemens & les déſordres qui y ſont arrivés après ſon péché. Ces choſes ſe peuvent concevoir en deux manières, dont voici la première.

I.

Deux manières d'expliquer la corruption des ſens *par le péché.*

Il ſemble que c'eſt une notion commune, qu'afin que les choſes ſoient bien ordonnées, l'ame doit ſentir de plus grands plaiſirs, à proportion de la grandeur des biens dont elle jouit. Le plaiſir eſt un inſtinct de la nature, ou, pour parler plus clairement, c'eſt une impreſſion de Dieu même, qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte, que ce bien eſt plus grand.

Selon ce principe, il ſemble qu'on ne puiſſe douter que notre premier père avant ſon péché, & ſortant des mains de Dieu, ne trouvât plus de plaiſir dans les biens les plus ſolides, que dans les autres. Ainſi, puiſque Dieu l'avoit créé pour l'aimer, & que Dieu étoit ſon bien, on peut dire que Dieu ſe faiſoit goûter à lui, qu'il le portoit à ſon amour par un ſentiment de plaiſir, & qu'il lui donnoit des ſatisfactions intérieures dans ſon devoir, qui contrebalançoient les plus grands plaiſirs des *ſens*, leſquelles, depuis le péché, les hommes ne reſſentent plus ſans une grace particulière.

Cependant, comme il avoit un corps que Dieu vouloit qu'il conſervât, & qu'il regardât comme une partie de lui-même, il lui faiſoit auſſi ſentir par les *ſens* des plaiſirs ſemblables à ceux que nous reſſentons dans l'uſage des choſes qui ſont propres pour la conſervation de la vie.

On n'oſe pas décider ſi le premier homme avant ſa chute pouvoit s'empêcher d'avoir des ſenſations agréables ou déſagréables dans le moment que ſon cerveau étoit ébranlé par l'uſage actuel des choſes ſenſibles. Peut-être avoit-il cet empire ſur lui-même, à cauſe de ſa ſoumiſſion à Dieu, quoiqu'il ſemble plus vraiſemblable de penſer le contraire. Car encore qu'Adam pût arrêter les émotions des eſprits & du ſang & les ébranlemens du cerveau, que les objets excitoient en lui, à cauſe qu'étant dans l'ordre il falloit que ſon corps fût ſoumis à ſon eſprit : cependant il n'eſt pas vraiſemblable qu'il eût pu s'empêcher d'avoir les ſenſations des objets dans le tems qu'il n'eût point arrêté les mouvemens qu'ils produiſoient dans ſon corps. Car l'union de l'ame & du corps, conſiſtant principalement dans un rapport mutuel des ſentimens avec les mouvemens des organes, il ſemble qu'elle eût été plutôt arbitraire que naturelle, ſi Adam eût pu ne rien ſentir, lorſque la principale partie de ſon corps recevoit quelqu'impreſſion de ceux qui l'environnoient. Je ne prends toutefois aucun parti ſur ces deux opinions.

Le premier homme reſſentoit donc du plaiſir dans ce qui perfectionnoit ſon corps, comme il en ſentoit dans ce qui perfectionnoit ſon ame : & parce qu'il étoit dans un état parfait, il éprouvoit celui de l'ame beaucoup plus grand que celui du corps ; & ainſi il lui étoit infiniment plus facile de conſerver ſa juſtice, qu'à nous ſans la grace de Jéſus-Chriſt, puiſque ſans elle nous ne trouvons plus de plaiſir dans notre devoir. Il s'eſt toutefois laiſſé malheureuſement ſéduire, il a perdu cette juſtice par ſa déſobéiſſance ; & le principal changement qui lui eſt arrivé, & qui cauſe tout le déſordre des *ſens* & des paſſions, c'eſt que, par une juſte punition, Dieu s'eſt retiré de lui, & qu'il n'a plus voulu être ſon bien, ou plutôt qu'il ne lui a plus fait ſentir ce plaiſir, qui lui marquoit qu'il étoit ſon bien. Ainſi les plaiſirs ſenſibles qui ne portent qu'aux biens du corps, étant demeurés ſeuls, & n'étant plus contrebalancés par ceux qui ſe portoient auparavant à ſon véritable bien; l'union étroite qu'il avoit avec Dieu s'eſt étrangement affoiblie, & celle qu'il avoit avec ſon corps s'eſt beaucoup augmentée. Le plaiſir ſenſible, étant le maître, a corrompu ſon cœur en l'attachant à toutes les choſes ſenſibles ; & la corruption de ſon cœur a obſcurci ſon eſprit, en le détournant de la lumière qui l'éclaire, & le portant à ne juger de toutes choſes que ſelon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Mais, dans le fond, on ne peut pas dire que le changement ſoit fort grand du côté des *ſens*. Car, de même que ſi, deux poids étant en équilibre dans une balance, je venois à en ôter quelqu'un, l'autre la feroit trébucher de ſon côté ſans aucun changement de la part du premier poids, puiſqu'il demeure toujours le même. Ainſi, depuis le péché, les plaiſirs des *ſens* ont abaiſſé l'ame vers les choſes ſenſibles, par le défaut de ces délectations intérieures qui contrebalançoient avant le péché l'inclination que nous avons pour les biens ſenſibles ; mais ſans un changement auſſi conſidérable de la part des *ſens*, qu'on ſe l'imagine ordinairement.

Voici la ſeconde manière d'expliquer les déſordres du péché, laquelle eſt certainement plus raiſonnable que celle que nous venons de dire. Elle en eſt beaucoup différente, parce que le principe en eſt différent ; mais cependant ces deux manières s'accordent parfaitement pour ce qui regarde les *ſens*.

Etant compoſés d'un eſprit & d'un corps, nous avons deux ſortes de biens à rechercher, ceux de l'eſprit & ceux du corps. Nous avons auſſi deux moyens de reconnoître qu'une choſe nous eſt bonne ou mauvaiſe par l'uſage de l'eſprit ſeul, & par l'uſage de l'eſprit joint au corps. Nous pouvons reconnoître notre bien par une connoiſſance claire & évidente : nous le pouvons auſſi reconnoître par un ſentiment confus. Je reconnois par la raiſon que la juſtice eſt aimable ; je ſais auſſi, par le goût, qu'un tel fruit eſt bon. La beauté de la juſtice ne ſe ſent pas, la bonté d'un fruit ne ſe connoît pas. Les biens du corps ne méritent pas l'application d'un eſprit, que Dieu n'a fait que pour lui : il faut donc que l'eſprit reconnoiſſe de tels biens ſans examen, & par la preuve courte & inconteſtable du ſentiment. Les pierres ne ſont pas propres à la nourriture, la preuve en eſt convainquante, & le ſeul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Le plaiſir & la douleur ſont donc les caractères naturels & inconteſtables du bien & du mal, je l'avoue : mais ce n'eſt que pour ces choſes-là ſeulement, qui, ne pouvant être par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaiſes, ne peuvent auſſi être reconnues pour réelles par une connoiſſance claire & évidente : ce n'eſt que pour ces choſes-là ſeulement qui, étant au-deſſous de l'eſprit, ne peu-

vent ni le récompenser ni le punir : enfin, ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui ne méritent pas que l'esprit s'occupe d'elles, & desquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par instinct, c'est-à-dire, par des sentimens agréables ou désagréables.

Mais pour Dieu, qui seul est le vrai bien de l'esprit, qui seul est au-dessus de lui ; qui seul peut le récompenser en mille façons différentes, qui seul est digne de son application, & qui ne craint point que ceux qui le connoissent ne le trouvent point aimable, il ne se contente pas d'être aimé d'un amour aveugle, & d'un amour d'instinct, il veut être aimé d'un amour éclairé, & d'un amour de choix.

Si l'esprit ne voyoit dans les corps que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourroit les aimer, ni s'en servir qu'avec beaucoup de peine : ainsi, il est comme nécessaire qu'ils paroissent agréables, en causant des sentimens qu'ils n'ont pas. Mais il n'en est pas de même de Dieu : il suffit qu'on le voie tel qu'il est, afin qu'on se porte à l'aimer ; & il n'est point nécessaire qu'il se serve de cet instinct de plaisir, comme d'une espèce d'artifice pour s'attirer de l'amour, sans le mériter. Le plaisir que les bienheureux sentent dans la possession de Dieu, n'est pas tant un instinct qui les porte à l'aimer, qu'une récompense de leur amour : car ce n'est point à cause de ce plaisir qu'ils aiment Dieu ? c'est à cause qu'ils reconnoissent avec évidence qu'il est leur véritable bien.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu & aux choses de son devoir par un plaisir prévenant, parce que la connoissance qu'il avoit de Dieu comme de son bien, & la joie qu'il ressentoit sans cesse comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvoit suffire pour l'attacher à son devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant. Il étoit de cette sorte en pleine liberté ; & c'est peut-être dans cet état que l'écriture sainte nous le veut représenter par ces paroles : « Dieu a fait l'homme dès le commencement, &, après lui avoir proposé ses commandemens, il l'a laissé à lui-même » : c'est-à-dire, sans le déterminer par le goût de quelque plaisir prévenant, le tenant seulement attaché à lui par la vue claire de son bien & de son devoir. Mais l'expérience a fait voir, à la honte du libre arbitre, & à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam étoit capable, dans un état aussi réglé & aussi heureux que celui où il étoit avant son péché.

Mais on ne peut pas dire qu'Adam se portât à la recherche & à l'usage des choses sensibles par une connoissance exacte du rapport qu'elles pouvoient avoir avec son corps. Car enfin, s'il avoit fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de son corps, & le rapport qui résultoit des unes avec les autres, pour juger si, dans la chaleur présente de son sang, & dans mille autres dispositions de son corps, ce fruit eût été bon pour sa nourriture ; il est visible que des choses, qui étoient indignes de l'application de son esprit, en eussent entièrement rempli la capacité ; & cela même assez inutilement, parce qu'il ne se fût pas conservé longtems par cette seule voie.

Si l'on considère donc que l'esprit d'Adam n'étoit pas infini, l'on ne trouvera pas mauvais que nous disions qu'il ne connoissoit pas toutes les propriétés des corps qui l'environnoient, puisqu'il est constant que ces propriétés sont infinies. Et si l'on accorde, ce qui ne se peut nier avec quelqu'attention, que son esprit n'étoit pas fait pour examiner les mouvemens & les configurations de la matière, mais pour être continuellement appliqué à Dieu ; l'on ne pourra pas trouver à redire si nous assurons que c'eût été un désordre & un dérèglement dans un tems où toutes choses devoient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de se détourner l'esprit de la vue des perfections de son vrai bien, pour examiner la nature de quelque fruit, afin de s'en nourrir.

Adam avoit donc les mêmes *sens* que nous, par lesquels il étoit averti, sans être détourné de Dieu, de ce qu'il devoit faire pour son corps. Il sentoit comme nous des plaisirs, & même des douleurs ou des dégoûts prévenans & indélibérés. Mais ces plaisirs & ces douleurs ne pouvoient le rendre esclave, ni malheureux comme nous ; parce qu'étant maître absolu des mouvemens qui s'excitoient dans son corps, il les arrêtoit incontinent après qu'ils l'avoient averti, s'il le souhaitoit ainsi ; & sans doute il le souhaitoit toujours à l'égard de la douleur. Heureux & nous aussi, s'il eût fait la même chose à l'égard du plaisir ; & s'il ne se fût point distrait volontairement de la présence de son Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de la beauté & de la douceur espérée d'un fruit défendu, ou peut-être d'une joie présomptueuse excitée dans son ame à la vue de ses perfections naturelles.

Mais, après qu'il eut péché, ces plaisirs, qui ne faisoient que l'avertir avec respect, & ces douleurs, qui, sans troubler sa félicité, lui faisoient seulement connoître qu'il pouvoit la perdre & devenir malheureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards. Ses *sens* & ses passions se révoltèrent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, & ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes les choses sensibles.

Ainsi, les *sens* & les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser des pécheurs : &.

cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des *sens*, que de celui de l'esprit & de la volonté des hommes, qui, n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière & cette force, par laquelle ils conservoient leur liberté & leur bonheur.

On doit conclure en passant de ces deux manières, selon lesquelles nous venons d'expliquer les désordres du péché, qu'il y a deux choses nécessaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La première est qu'il faut ôter de ce poids qui nous fait pencher, & qui nous attire vers les biens sensibles, en retranchant continuellement de nos plaisirs, & en mortifiant la sensibilité de nos *sens* par la pénitence & par la circoncision du cœur.

La seconde est qu'il faut demander à Dieu le poids de sa grace, & cette délectation prévenante que Jesus-Christ nous a particulièrement méritée, sans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il pésera toujours; & si peu qu'il pèse, il nous entraînera infailliblement dans le péché & dans le désordre.

Ces deux choses sont absolument nécessaires pour rentrer & pour persévérer dans notre devoir. La raison, comme l'on voit, s'accorde parfaitement avec l'évangile, & l'un & l'autre nous apprennent que la privation, l'abnégation, la diminution du poids du péché sont des préparations nécessaires, afin que le poids de la grace nous redresse & nous attache à Dieu.

Mais, quoique, dans l'état où nous sommes, il y ait obligation de combattre continuellement contre nos *sens*, on n'en doit pas conclure qu'ils soient absolument corrompus & mal réglés. Car, si l'on considère qu'ils nous sont donnés pour la conservation de notre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduisent d'une manière si juste & si fidelle à leur fin, qu'il semble que c'est à tort qu'on les accuse de corruption & de déréglement. Ils avertissent si promptement l'ame par la douleur & par le plaisir, par les goûts agréables & désagréables, & par les autres sensations, de ce qu'elle doit faire ou ne faire pas pour la conservation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raison que cet ordre & cette exactitude soient une suite du péché.

II.

Ce ne sont pas nos sens *qui nous jettent dans l'erreur, mais le mauvais usage de notre liberté.*

Nos *sens* ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine; mais c'est le plus intérieur de notre ame, c'est notre liberté qui est corrompue. Ce ne sont pas nos *sens* qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ces jugemens précipités. Quand on voit, par exemple, de la lumière, il est très-certain que l'on voit de la lumière: quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent, soit devant ou après le péché. Mais on se trompe, quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'ame qui la sent, comme nous expliquerons dans la suite.

Les *sens* ne nous jetteroient donc point dans l'erreur, si nous faisions bon usage de notre liberté, & si nous ne nous servions point de leur rapport, pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais, parce qu'il est très-difficile de s'en empêcher, & que nous y sommes quasi contraints à cause de l'étroite union de notre ame avec notre corps, voici de quelle manière nous nous devons conduire dans leur usage, pour ne point tomber dans l'erreur.

III.

Règle pour éviter l'erreur dans l'usage de ses sens.

Nous devons observer exactement cette règle, « de ne juger jamais par les *sens* de la vérité absolue des choses, ou de ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps »; parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connoître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps.

Mais, afin qu'on se défasse tout-à-fait de la facilité & de l'inclination que l'on a à suivre ses *sens* dans la recherche de la vérité, on va faire dans les articles suivans une déduction des principales & des plus générales erreurs où ils nous jetent, & l'on reconnoîtra manifestement la vérité des choses que l'on vient d'avancer.

I.

Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi.

La vue est le premier, le plus noble & le plus étendu de tous les *sens*, de sorte que, s'ils nous étoient donnés pour découvrir la vérité des choses, elle y auroit seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi, il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison, pour nous détromper & pour nous porter à une défiance générale de tous nos *sens*.

Nous allons donc faire voir que nous ne devons point nous appuyer sur le témoignage de notre vue, pour juger de la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour conserver notre vie; que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent dans la grandeur des corps, dans leurs figures & dans leurs mouvemens, dans la lumière & dans les couleurs, qui sont les seules choses que nous voyons; que toutes ces choses ne sont point telles

qu'elles nous paroissent, que tout le monde s'y trompe, & que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre est infini.

Nous commençons par l'étendue, & voici les preuves qui nous font croire que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle est. On voit assez souvent avec des lunettes des animaux beaucoup plus petits qu'un grain de sable qui est presqu'invisible : on en a vu même de mille fois plus petits. Ces atômes vivans marchent aussi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes & des pieds, des os dans ces jambes pour les soutenir, des muscles pour les remuer, des tendons & une infinité de fibres dans chaque muscle, & enfin du sang ou des esprits animaux extrêmement subtils & déliés, pour remplir ou pour faire mouvoir successivement ces muscles. Il n'est pas possible, sans cela, de concevoir qu'ils vivent, qu'ils se nourrissent, & qu'ils transportent leur petit corps en différens lieux, selon les différentes impressions des objets : ou plutôt il n'est pas possible que ceux mêmes qui ont employé toute leur vie à l'Anatomie, & à la recherche de la nature, se représentent le nombre, la diversité, & la délicatesse de toutes les parties, dont ces petits corps sont nécessairement composés pour vivre & pour exécuter toutes les choses que nous leur voyons faire.

L'imagination se perd & s'étonne à la vue d'une si étrange petitesse, elle ne peut atteindre, ni se prendre à des parties qui n'ont point de prise pour elle; & quoique la raison nous convainque de ce que l'on vient de dire, les *sens* & l'imagination s'y opposent, & nous obligent souvent d'en douter.

Notre vue est très-limitée, mais elle ne doit pas limiter son objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étendue, a des bornes fort étroites; mais il ne suit pas de là que l'étendue en ait. Elle est sans doute infinie en un *sens*; & cette petite partie de matière, qui se cache à nos yeux, est capable de contenir un monde, dans lequel il se trouvera autant de choses, quoique plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les petits animaux, dont nous venons de parler, ont peut-être d'autres petits animaux qui les dévorent, & qui leur sont imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu'un ciron est à notre égard, ces animaux le sont à un ciron; & peut-être qu'il y en a dans la nature de plus petits, & de plus petits à l'infini dans cette proportion si étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonstrations évidentes & mathématiques de la divisibilité de la matière à l'infini; & cela suffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits, & plus petits à l'infini, quoique notre imagination s'en effarouche. Dieu n'a fait la matière que pour en former des ouvrages admirables : & , puisque nous sommes certains qu'il n'y a point de parties dont la petitesse soit capable de borner sa puissance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi la limiter, & diminuer ainsi sans raison l'idée d'un ouvrier infini, en mesurant sa puissance & son adresse par notre imagination qui est finie ?

L'expérience nous a déjà détrompés en partie, en nous faisant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron, pourquoi voudrions nous qu'ils fussent les derniers & les plus petits de tous? Pour moi, je ne vois pas qu'il y ait raison de se l'imaginer. Il est au contraire bien plus vraisemblable de croire qu'il y en a de beaucoup plus petits, que ceux que l'on a découverts; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microscopes, comme les microscopes manquent aux petits animaux.

Lorsqu'on examine, au milieu de l'hiver, le germe de l'oignon d'une tulippe, avec une simple loupe ou verre convexe, ou même seulement avec les yeux, on découvre fort aisément dans ce germe les feuilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent composer la fleur ou la tulippe, cette petite partie triangulaire qui renferme la graine & les six petites colonnes qui l'environnent dans le fond de la tulippe. Ainsi on ne peut douter que le germe d'un oignon de tulippe ne renferme une tulippe toute entière.

Il est raisonnable de croire la même chose du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pepin de pomme, & généralement de toutes sortes d'arbres & de plantes, quoique cela ne se puisse pas voir avec les yeux, ni même avec le microscope; & l'on peut dire, avec quelqu'assurance, que tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence.

Il ne paroît pas même déraisonnable de penser qu'il y a des arbres infinis dans un seul germe; puisqu'il ne contient pas seulement l'arbre dont il est la semence, mais aussi un très-grand nombre d'autres semences qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres, & de nouvelles semences d'arbres; lesquelles nouvelles semences conserveront peut-être encore dans une petitesse incompréhensible d'autres arbres, & d'autres semences aussi fécondes que les premières; & ainsi à l'infini. De sorte que, selon cette pensée qui ne peut paroître impertinente & bisarre qu'à ceux qui mesurent les merveilles de la puissance infinie d'un Dieu avec les idées de leurs *sens* & de leur imagination, on pourroit dire que dans un seul pepin de pomme il y auroit des pommiers, des pommes, & des semences de pommiers pour des siècles infinis ou presqu'infinis dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans sa semence; & que la nature ne fait que developper ces petits arbres, en donnant un accroissement sensible à celui qui est hors de

sa semence, & des accroissemens insensibles, mais très-réels, à ceux que l'on conçoit être dans leurs semences à proportion de leur grandeur : car on ne peut pas douter qu'il ne puisse y avoir des corps assez petits pour s'insinuer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs semences, & pour leur servir ainsi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes & de leurs germes, on le peut aussi penser des animaux, & du germe dont ils sont produits. On voit dans le germe de l'oignon d'une tulippe une tulippe entière. On voit aussi dans le germe d'un œuf frais, & qui n'a point encore été couvé, un poulet qui est peut-être entièrement formé. On voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, & on verra encore d'autres animaux dans leurs germes, lorsqu'on aura assez d'adresse & d'expérience pour les découvrir. Mais il ne faut pas que l'esprit s'arrête avec les yeux ; car la vue de l'esprit a bien plus d'étendue que la vue du corps. Nous devons donc penser outre cela que tous les corps des hommes & des animaux, qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut-être été produits dès la création du monde ; je veux dire que les femelles des premiers animaux ont peut-être été crées avec tous ceux de même espèce qu'ils ont engendrés, & qu'ils engendreront dans la suite.

On pourroit encore pousser davantage cette pensée, & peut-être avec beaucoup de raison & de vérité ; mais on appréhende, avec sujet, de vouloir pénétrer trop avant dans les ouvrages de Dieu : on n'y voit qu'infinités par-tout, & non-seulement nos *sens* & notre imagination sont trop limités pour les comprendre, mais l'esprit même, tout pur & tout dégagé qu'il est de la matière, est trop grossier & trop foible pour pénétrer le plus petit des ouvrages de Dieu. Il se perd, il se dissipe, il s'éblouit & il s'effraie à la vue de ce qu'on appelle un *atôme* selon le langage des *sens*. Mais toutefois l'esprit pur a cet avantage sur les *sens* & sur l'imagination, qu'il reconnoît sa foiblesse, & la grandeur de Dieu, & qu'il apperçoit l'infini dans lequel il se perd : au-lieu que notre imagination & nos *sens* rabaissent les ouvrages de Dieu, & nous donnent une sotte confiance qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir d'idée de toutes ces choses que nous découvrons avec les microscopes, & par la raison. Nous n'appercevons point par notre vue de plus petit corps qu'un ciron ou une mite : la moitié d'un ciron n'est rien, si nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'est qu'un point de Mathématique à son égard, on ne peut la diviser sans l'anéantir. Notre vue ne nous représente donc point l'étendue selon ce qu'elle est en elle-même ; mais seulement ce qu'elle est par rapport à notre corps : & parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport considérable à notre corps, & que cela ne peut ni le conserver ni le détruire, notre vue nous le cache entièrement.

Mais, si nous avions les yeux faits comme les microscopes, ou plutôt si nous étions aussi petits que les cirons & les mites, nous jugerions de la grandeur des corps bien d'une autre manière ; car sans doute ces petits animaux ont les yeux disposés pour voir ce qui les environne, & leur propre corps beaucoup plus grand que nous ne le voyons : puisqu'autrement ils n'en pourroient pas recevoir les impressions nécessaires à la conservation de leur vie, & qu'ainsi les yeux qu'ils ont leur seroient entièrement inutiles.

Mais, afin d'expliquer les choses à fond, nous devons considérer que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles ; que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes ; & que, selon la figure du crystalin & son éloignement de la rétine, nous voyons les objets fort différemment : de sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui les voient de la même grandeur, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout-à-fait semblables.

C'est une proposition qui doit être reçue de tous ceux qui se mêlent d'Optique, que les objets qui paroissent également éloignés, sont vus d'autant plus grands, que la figure qui s'en trace au fond de l'œil est plus grande. Or il est constant que, dans les yeux des personnes qui ont le crystalin plus convexe, il se trace des images plus petites à proportion de leur convexité. Ceux donc qui ont la vue courte, ayant le crystalin plus convexe, voient les objets plus petits que ceux qui l'ont à l'ordinaire, ou que les vieillards qui ont besoin de lunettes pour lire, mais qui voient parfaitement bien de loin ; puisque ceux qui ont la vue la plus courte, ont nécessairement le crysttalin le plus convexe, si on suppose égalité dans les autres parties de leurs yeux.

Il n'y a rien de si facile que de démontrer géometriquement toutes ces choses, & si elles n'étoient de la nature de celles qui sont assez connues, on s'arrêteroit davantage à le prouver : mais parce que plusieurs personnes ont déjà traité ces matières, on prie ceux qui s'en veulent instruire, de les consulter.

Puisqu'il n'est pas certain qu'il y ait deux hommes dans le monde qui voient les objets de la même grandeur ; & que, pour l'ordinaire, un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit, selon les observations que l'on en a faites, qui sont rapportées dans le journal des savans de Rome, du mois de janvier 1669, il est visible qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raison qui nous prouve que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en quarré,

ou de celle de notre propre corps, afin que cette idée nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend que le plus petit de tous les corps ne seroit point petit s'il étoit seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre qui ne seroit qu'un point au regard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande pour comprendre & pour embrasser la plus petite étendue qui soit au monde, puisqu'il est borné, & que cette idée doit être infinie.

Il est vrai que l'esprit peut connoître à-peu-près les rapports qui se trouvent entre ces infinis, dont le monde est composé; que l'un, par exemple, est double de l'autre, & qu'une toise contient six pieds : mais cependant il ne peut se former une idée qui représente ce que ces choses sont en elles-mêmes.

Je veux toutefois supposer que l'esprit soit capable d'idées qui égalent ou qui mesurent l'étendue des corps que nous voyons; car il est assez difficile de bien persuader aux hommes le contraire : examinons donc ce que l'on peut conclure de cette supposition. On en conclura, sans doute, que Dieu ne nous trompe pas; qu'il ne nous a pas donné des yeux semblables aux lunettes, qui grossissent ou qui diminuent les objets; & qu'ainsi nous devons croire que nos yeux nous représentent les choses comme elles sont.

Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons souvent nous-mêmes, en jugeant des choses avec trop de précipitation. Car nous jugeons souvent que les choses, dont nous avons des idées, existent, & même que ces choses sont tout-à-fait semblables à ces idées, & il arrive souvent que ces objets ne sont point semblables à nos idées, & même, qu'ils n'existent point.

Il ne s'ensuit pas qu'une chose existe de ce que nous en avons l'idée, & encore moins qu'elle soit entièrement semblable à l'idée que nous en avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée sensible de grandeur, lorsqu'une toise est devant nos yeux, il ne s'ensuit pas que cette toise n'ait que l'étendue qui nous est représentée par cette idée. Car, premièrement, tous les hommes n'ont pas la même idée sensible de cette toise, puisque tous n'ont pas les yeux disposés de la même façon. Secondement, une même personne n'a pas la même idée sensible d'une toise, lorsqu'il voit cette toise avec l'œil droit & ensuite avec le gauche, comme nous avons déjà dit. Enfin il arrive souvent que la même personne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différens tems, selon qu'elle les croit plus ou moins éloignés, comme nous l'expliquerons ailleurs.

C'est donc un préjugé, qui n'est appuyé sur aucune raison, que de croire qu'on voit les corps selon leur véritable grandeur. Car nos yeux ne nous étant donnés que pour la conservation de notre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir, en nous faisant avoir des idées des objets qui lui soient bien proportionnées.

Mais, pour mieux comprendre ce que nous devons juger de l'étendue des corps sur le rapport de nos yeux, imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, & d'une portion de matière de la grosseur d'une balle, un ciel & une terre; & des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde. Ces petits hommes se verroient les uns les autres, & les parties de leuts corps, & même les petits animaux qui seroient capables de les incommoder; car autrement leurs yeux leur seroient inutiles pour leur conservation. Il est donc manifeste, dans cette supposition, que ces petits hommes auroient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, puisqu'ils regarderoient leur petit monde qui ne seroit qu'une balle à notre égard, comme des espaces infinis, à-peu-près de même que nous jugeons du monde dans lequel nous sommes.

Ou bien, si on le trouve plus facile à concevoir, pensons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaste que celle que nous habitons; de sorte que cette nouvelle terre soit à la nôtre, comme la nôtre seroit à celle dont nous venons de parler dans la supposition précédente. Pensons, outre cela, que Dieu ait gardé dans toutes les parties, qui composeroient ce nouveau monde, la même proportion que dans celles qui composent le nôtre. Il est certain que les hommes de ce dernier monde seroient plus grands qu'il n'y a d'espace entre notre terre & les étoiles les plus éloignées que nous voyons : & cela étant, il est visible que, s'ils avoient les mêmes idées de l'étendue des corps, que nous en avons, ils ne pourroient pas distinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, & ils en verroient quelques autres d'une grosseur énorme : en sorte qu'il est ridicule de penser qu'ils vissent les choses de la même grandeur que nous les voyons.

Il est manifeste, dans les deux suppositions que nous venons de faire, que les hommes du grand ou du petit monde auroient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, puisque leurs yeux leur feroient avoir des idées des objets qui seroient autour d'eux proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or, si ces hommes assuroient hardiment, sur le témoignage de leurs yeux, que les corps seroient de la grandeur qu'ils les verroient, il est visible qu'ils se tromperoient; personne n'en peut douter; cependant il est certain que ces hommes auroient tout autant de raison que nous de défendre leur sentiment. Apprenons donc, par leur exemple, que nous sommes très-incertains de la grandeur des corps que nous voyons, & que tout ce que nous

nous en pouvons savoir par notre vue, n'est que le rapport qui est entr'eux & le nôtre : en un mot, que nos yeux ne nous sont pas donnés pour juger de la vérité des choses, mais seulement pour nous faire connoître celles qui peuvent nous incommoder ou nous être utiles en quelque chose.

Mais les hommes ne se fient pas seulement à leurs yeux pour juger des objets visibles ; ils s'y fient même pour juger de ceux qui sont invisibles. Dès qu'ils ne voient point certaines choses, ils en concluent qu'elles ne sont point, attribuant ainsi à la vue une pénétration en quelque façon infinie. C'est ce qui les empêche de reconnoître les véritables causes d'une infinité d'effets naturels ; car, s'ils les rapportent à des facultés & à des qualités imaginaires, c'est souvent parce qu'ils ne voient pas celles qui sont réelles, lesquelles consistent dans les différentes configurations de ces corps.

Ils ne voient point, par exemple, les petites parties de l'air & de la flâme, encore moins celles de la lumière ou d'une autre matière encore plus subtile ; & cela les porte à ne pas croire qu'elles existent, ou à juger qu'elles sont sans force & sans action. Ils recourent à des qualités occultes, ou à de semblables chimères, pour expliquer tous les effets dont ces patties imperceptibles sont la cause naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vuide, pour expliquer l'élévation de l'eau dans les pompes, qu'à la pesanteur de l'air ; à des qualités de la lune, pour le flux & reflux de la mer, qu'au pressement de l'atmosphère, c'est-à-dire, de l'air qui environne la terre ; à des facultés attractives dans le soleil, pour l'élévation des vapeurs, qu'au simple mouvement d'impulsion causé par les parties de la matière subtile qu'il répand sans cesse.

Ils regardent comme impertinente la pensée de ceux qui n'ont recours qu'à du sang & à de la chair, pour rendre raison de tous les mouvemens des animaux, des habitudes même, & de la mémoire corporelle des hommes. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, & par conséquent sans une capacité suffisante pour conserver des vestiges d'un nombre presqu'infini de choses qui y sont. Ils aiment mieux admettre, sans le concevoir, une ame dans les bêtes qui ne soit ni corps ni esprit, des qualités & des espèces intentionnelles pour les habitudes & pour la mémoire des hommes, desquelles choses cependant on ne trouve point de notion particulière dans son esprit.

On seroit trop long, si l'on s'arrêtoit à faire le dénombrement des erreurs auxquelles ce préjugé nous porte : il y en a très-peu dans la Physique auxquelles il n'ait donné quelqu'occasion ; & si l'on y veut faire une forte réflexion, on en sera peut-être étonné.

Mais, quoiqu'on ne veuille pas trop s'arrêter à ces choses, on a pourtant de la peine à se taire sur le mépris que les hommes font ordinairement des insectes & des autres petits animaux qui naissent d'une matière qu'ils appellent *corrompue*. C'est un mépris injuste qui n'est fondé que sur l'ignorance de la chose que l'on méprise, & sur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de méprisable dans la nature, & tous les ouvrages de Dieu sont dignes qu'on les respecte, puisque Dieu même n'y trouve rien à redire. Les plus petits moucherons sont aussi parfaits que les animaux les plus énormes. Les proportions de leurs membres sont aussi justes que celles des autres ; & il semble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornemens pour récompenser la pétitesse de leur corps. Ils ont des couronnes, des aigrètes, & d'autres ajustemens sur leurs têtes, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer ; & je puis dire hardiment que tous ceux qui ne se sont jamais servi que de leurs yeux, n'ont jamais rien vu de si beau, de si juste, ni même de si magnifique dans les maisons des plus grands princes, que ce que l'on voit avec des lunettes sur la tête d'une simple mouche.

Il est vrai que ces choses sont fort petites, mais il est encore plus surprenant qu'il se trouve tant de beautés ramassées dans un si petit espace ; & quoiqu'elles soient fort communes, elles n'en sont pas moins estimables, & ces animaux n'en sont pas moins parfaits en eux-mêmes : mais au contraire Dieu en paroît plus admirable, qui a fait avec tant de profusion & de magnificence un nombre presqu'infini de miracles en les produisant.

Cependant notre vue nous cache toutes ces beautés, elle nous fait mépriser tous ces ouvrages de la nature, si dignes de notre admiration ; & à cause que ces animaux sont petits par rapport à notre corps, elle nous les fait considérer comme petits absolument, & ensuite comme méprisables à cause de leur petitesse, comme si les corps pouvoient être petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point suivre les impressions de nos *sens* dans le jugement que nous portons de la grandeur des corps : & quand nous dirons, par exemple, qu'un oiseau est petit, ne l'entendons pas absolument, car rien n'est grand ni petit en soi : & un oiseau même est grand par rapport à une mouche, & s'il est petit à l'égard de notre corps, il ne s'ensuit pas qu'il le soit absolument, puisque notre corps n'est pas une règle absolue, sur laquelle nous devions mesurer les autres. Il est lui-même très-petit par rapport à la terre, & la terre par rapport au cercle que le soleil ou la terre même décrivent à l'entour l'un de l'autre ; & ce cercle par rapport à l'espace contenu entre nous & les étoiles fixes, & ainsi en continuant,

car nous pouvons toujours imaginer des espaces plus grands & plus grands à l'infini.

II.

De l'erreur de nos yeux touchant l'étendue des corps par rapport les uns aux autres.

Mais il ne faut pas nous imaginer que nos *sens* nous apprennent au juste le rapport que les autres corps ont avec le nôtre : car l'exactitude & la justesse ne sont point essentielles aux connoissances sensibles qui ne doivent servir qu'à la conservation de la vie. Il est vrai que nous connoissons assez exactement le rapport que les corps qui sont proche de nous ont avec le nôtre ; mais, à proportion que ces corps s'éloignent, nous les connoissons moins, parce qu'alors ils ont moins de rapport avec notre corps. L'idée ou le sentiment de grandeur, que nous avons à la vue de quelque corps, diminue à proportion que ce corps est moins en état de nous nuire : & cette idée ou ce sentiment s'étend à mesure que ce corps s'approche de nous, ou plutôt à mesure que le rapport, qu'il a avec notre corps, s'augmente. Enfin, si ce rapport cesse tout-à-fait, je veux dire, si quelque corps est si petit ou si éloigné de nous qu'il ne puisse nous nuire, nous n'en avons plus aucun sentiment. De sorte que par la vue nous pouvons quelquefois juger à-peu-près du rapport que les corps ont avec le nôtre, & de celui qu'ils ont entr'eux ; mais nous ne devons jamais croire qu'ils soient de la grandeur qu'ils nous paroissent.

Nos yeux, par exemple, nous représentent le soleil & la lune de la largeur d'un ou de deux pieds ; mais il ne faut pas nous imaginer, comme Epicure & Lucrèce, qu'ils n'aient véritablement que cette largeur. La même lune nous semble à la vue beaucoup plus grande que les plus grandes étoiles, & néanmoins on ne doute pas qu'elle ne soit sans comparaison plus petite. De même, nous voyons tous les jours sur la terre deux ou plusieurs choses, desquelles nous ne saurions assurer, laquelle est la plus grande, parce qu'il est nécessaire pour en juger d'en connoître la juste distance, ce qu'il est très-difficile de savoir.

Nous avons même de la peine à juger avec quelque certitude du rapport qui se trouve entre deux corps qui sont tout proche de nous : il les faut prendre entre nos mains, & les tenir l'un contre l'autre pour les comparer, & avec tout cela nous hésitons souvent, sans en pouvoir rien assurer. Cela se reconnoît visiblement, lorsqu'on veut examiner la grandeur de quelques pièces de monnoie presqu'égales : car alors on est obligé de les mettre les unes sur les autres, pour voir, d'une manière plus sûre que par la vue, si elles conviennent en grandeur. Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps qu'ils nous représentent, mais aussi dans le rapport que les corps ont entr'eux.

I.

Des erreurs de notre vue touchant les figures.

Notre vue nous porte moins à l'erreur, quand elle nous représente les figures, que quand elle nous représente toute autre chose ; parce que la figure en soi n'est rien d'absolu, & que sa nature consiste dans le rapport qui est entre les parties qui terminent quelqu'espace, & un point que l'on conçoit dans cet espace, & l'on peut appeller, comme dans le cercle, *centre de la figure*. Cependant nous nous trompons en mille manières dans les figures, & nous n'en connoissons jamais aucune par les *sens* dans la dernière exactitude.

II.

Que nous n'avons aucune connoissance des plus petites.

Nous venons de prouver que notre vue ne nous fait pas voir toute sorte d'étendue, mais seulement celle qui a une proportion assez considérable avec notre corps ; & que pour cette raison nous ne voyons pas toutes les parties des plus petits animaux, ni celles qui composent tous les corps tant durs que liquides. Ainsi, ne pouvant appercevoir ces parties à cause de leur petitesse, il s'ensuit que nous n'en pouvons appercevoir les figures, puisque la figure des corps n'est que le terme qui les borne. Voilà donc déjà un nombre presqu'infini de figures, & même si grand que nos yeux ne nous le découvrent point ; & ils portent même l'esprit qui se fie trop à leur capacité, & qui n'examine pas assez les choses, à croire que ces figures ne sont point.

III.

Que la connoissance que nous avons des plus grandes n'est point exacte.

Pour les corps proportionnés à notre vue, qui sont en très-petit nombre en comparaison des autres, nous découvrons à-peu-près leur figure, mais nous ne la connoissons jamais exactement par les *sens* : nous ne pouvons pas même nous assurer par la vue, si un rond & un quarré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse & un parallelogramme ; quoique ces figures soient entre nos mains, & tout proche de nos yeux.

Je dis plus, nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue. Il nous faut pour

cela une règle : mais quoi ? nous ne savons pas, si la règle même est telle que nous la supposons devoir être, & nous ne pouvons nous en assurer entièrement ; & cependant, sans la ligne, on ne peut jamais connoître aucune figure, comme tout le monde sait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout proche de nos yeux & entre nos mains : mais si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changement dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux ; je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire : on les apprendra aisément dans quelque livre d'Optique, ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car, puisque les peintres sont obligés de les changer presque toutes, afin qu'elles paroissent dans leur naturel, & de peindre, par exemple, des cercles, comme des ellipses ; c'est une marque infaillible des erreurs de notre vue dans les objets qui ne sont pas peints : mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations, qu'on pourroit peut-être regarder comme une espèce de jugemens naturels, & que l'on pourroit appeller *jugemens des sens*.

I V.

Explication de certains jugemens naturels qui nous empêchent de nous tromper.

Quand nous regardons un cube, par exemple, il est certain que tous les côtés que nous en voyons, ne font presque jamais de projection ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux ; puisque l'image de chacun de ces côtés, qui se peint sur la rétine ou nerf optique, est fort semblable à un cube peint en perspective : & par conséquent la sensation que nous en avons nous devroit représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective : cependant nous les voyons toutes égales, & nous ne nous trompons point.

Or, l'on pourroit dire que cela arrive par une espèce de jugement que nous faisons naturellement, savoir, que les faces du cube les plus éloignées ne doivent pas former sur le fond de nos yeux des images aussi grandes que celles qui sont plus proches. Mais, comme les *sens* ne font que sentir & ne jugent jamais à proprement parler ; il est certain que ce jugement n'est qu'une sensation composée, laquelle par conséquent peut quelquefois être fausse.

Cependant, ce qui n'est en nous que sensation, pouvant être considéré par rapport à l'auteur de la nature qui l'excite en nous comme une espèce de jugement, je parle quelquefois des sensations comme des jugemens naturels ; parce que cette manière de parler sert à rendre raison des choses, comme on peut le voir en plusieurs endroits de cet article.

V.

Que ces mêmes jugemens nous trompent dans quelques rencontres particulières.

Quoique ces jugemens dont je parle nous servent à corriger nos *sens* en mille façons différentes, & que sans eux nous nous tromperions presque toujours, cependant ils ne laissent pas de nous être des occasions d'erreur. S'il arrive, par exemple, que nous voyions le haut d'un clocher derrière une grande muraille, ou derrière une montagne, il nous paroîtra assez proche & assez petit. Que, si après nous le voyons dans la même distance, mais, avec plusieurs terres & plusieurs maisons entre nous & lui, il nous paroîtra sans doute plus éloigné & plus grand, quoique, dans l'une & dans l'autre manière, la projection des rayons du clocher ou l'image du clocher qui se peint au fond de notre œil soit toute la même. Or, si on le veut, cela vient d'un jugement que nous faisons naturellement, savoir, que, puisqu'il y a tant de terres entre nous & le clocher, il faut qu'il soit plus éloigné, & par conséquent plus grand.

Que, si, au contraire, nous ne voyons point de terres entre nos yeux & le clocher, quoique nous sachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup & qu'il est fort éloigné, ce qui est assez remarquable, il nous paroîtra toutefois fort proche & fort petit. Et cela se fait encore par une espèce de jugement naturel à notre ame, laquelle voit de la sorte ce clocher, parce qu'elle le juge à cinq ou six cens pas : car d'ordinaire notre imagination ne se représente pas plus d'étendue entre les objets & nous, si elle n'est aidée par la vue sensible d'autres objets qu'elle voie entre deux, & au-delà desquels elle puisse encore imaginer.

C'est pour cela que, quand la lune se lève ou qu'elle se couche, nous la voyons beaucoup plus grande que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horison ; car, étant fort haute, nous ne voyons point d'objets entr'elle & nous, desquels nous sachions la grandeur, pour juger de celle de la lune par leur comparaison. Mais, quand elle vient de se lever, ou qu'elle est prête à se coucher, nous voyons entr'elle & nous plusieurs campagnes dont nous connoissons à-peu-près la grandeur, & ainsi nous la jugeons plus éloignée, & à cause de cela nous la voyons plus grande.

Et il faut remarquer que, lorsqu'elle est élevée au-dessus de nos têtes, quoique nous sachions très-certainement par la raison qu'elle est dans une très-grande distance, nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche & fort petite : parce qu'en effet ces jugemens naturels de la vue ne sont appuyés que sur des perceptions de la même vue, & qu'absolument la raison ne peut les corriger. De sorte qu'ils nous portent souvent à l'erreur en nous faisant former des jugemens libres, qui s'accordent parfaitement avec eux. Car,

quand on juge comme l'on sent, on se trompe toujours, quoiqu'on ne se trompe jamais, quand on juge comme l'on conçoit : parce que le corps n'instruit que pour le corps, & qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toujours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces faux jugemens ne nous trompent pas seulement dans l'éloignement & dans la grandeur des corps, mais aussi en nous faisant voir leur figure autre qu'elle n'est. Nous voyons, par exemple, le soleil & la lune, & les autres corps sphériques fort éloignés, comme s'ils étoient plats, & comme des cercles ; parce que, dans cette grande distance, nous ne pouvons pas distinguer si la partie qui nous est opposée est plus proche de nous que les autres ; & à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison que nous jugeons que toutes les étoiles, & le bleu qui paroît au ciel sont dans le même éloignement, & comme dans une voûte parfaitement convexe ; parce que notre esprit suppose toujours l'égalité, où il ne voit point d'inégalité : mais cependant il ne la devroit positivement reconnoître, qu'où il la voit avec evidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de notre vue à l'égard des figures des corps, parce qu'on s'en peut instruire dans quelque livre d'Optique. Cette science en effet n'apprend que la manière de tromper les yeux ; & toute son adresse ne consiste qu'à trouver des moyens pour nous faire faire les jugemens naturels, dont je viens de parler, dans le tems que nous ne les devons pas faire. Et cela se peut faire en tant de différentes manières, que de toutes les figures qui sont au monde, il n'y en a pas une seule qu'on ne puisse peindre en mille façons, de sorte que la vue s'y trompera infailliblement. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses à fond. Ce que l'on a dit suffit pour faire voir qu'il ne faut pas tant se fier à ses yeux, lors même qu'ils nous représentent la figure des corps : quoiqu'en matière de figures ils soient beaucoup plus fidèles, qu'en toute autre rencontre.

I.

Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vîtesse du mouvement pris absolument.

Nous avous découvert les principales & plus générales erreurs de notre vue à l'égard de l'étendue & des figures ; il faut maintenant corriger celles où cette même vue nous engage touchant le mouvement de la matière. Et cela ne sera guères difficile, après ce que nous avons dit de l'étendue ; car il y a tant de rapport entre ces deux choses, que, si nous nous trompons dans la grandeur des corps, il est absolument nécessaire que nous nous trompions aussi dans leur mouvement.

Mais, afin de ne rien dire que de net & de distinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de *mouvement* : car par ce terme on entend ordinairement deux choses, dont la première est une certaine force qu'on imagine dans le corps mu, qui est la cause de son mouvement : la seconde est le transport continuel d'un corps qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on considère comme en repos.

Quand on dit, par exemple, qu'une boule a communiqué de son mouvement à une autre, le mot de *mouvement* se prend dans la première signification : mais, si l'on dit simplement qu'on voit une boule dans un grand mouvement, il se prend dans la seconde. En un mot, ce terme *mouvement* signifie la cause & l'effet tout ensemble, qui sont cependant deux choses toutes différentes.

On est ce me semble dans des erreurs très-grossières, & même très-dangereuses touchant la force qui donne le mouvement & qui transporte les corps. Ces beaux termes de *nature* & de *qualités impresses* ne semblent être propres qu'a mettre à couvert l'ignorance des faux savans, & l'impiété des libertins, comme il me seroit facile de le prouver : mais ce n'est pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps, elle n'est rien de visible, & je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je remets à le faire quand il sera tems.

Le mouvement, pris dans le second *sens*, & pour ce transport d'un corps qui s'éloigne d'un autre, est quelque chose de visible, & le sujet de cet article.

J'ai ce me semble démontré que notre vue ne nous faisoit pas connoître la grandeur absolue des corps, mais seulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres, & principalement avec le nôtre ; d'où je conclus que nous ne pouvons aussi connoître la grandeur absolue de leurs mouvemens, c'est-à-dire, de leur vîtesse & de leur lenteur, mais seulement le rapport que ces mouvemens ont les uns avec les autres, & principalement avec celui qui arrive ordinairement à notre corps : ce que je prouve ainsi.

Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur du mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru. Ainsi, puisque nos yeux ne nous font pas voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connoître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'est qu'une suite de ce que j'ai dit de l'étendue, & elle n'a sa force que par dépendance de ce que j'en ai démontré : en voici une qui ne suppose rien. Je dis donc que, quand même nous pourrions connoître clairement la véri-

table grandeur de l'efpace parcouru, il ne s'enfuivroit pas que nous puiffions de même connoître celle du mouvement.

La grandeur ou la vîteffe du mouvement enferme deux chofes. La première eft le tranfport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à Saint-Germain. La feconde eft le tems qu'il a fallu pour faire ce tranfport. Et il ne fuffit pas de favoir exactement, combien il y a d'efpace entre Paris & Saint-Germain, pour favoir fi un homme y eft allé d'un mouvement vîte ou d'un mouvement lent; il faut outre cela favoir combien il a employé de tems pour en faire le chemin. J'accorde donc que l'on fache au vrai la longueur de ce chemin : mais je nie abfolument qu'on puiffe connoître exactement par la vue, ni même de quelqu'autre manière que ce foit, le tems qu'on a mis à le faire, & la véritable grandeur de la durée.

I I.

Que la durée, qui eft néceffaire pour connoître la grandeur du mouvement, ne nous eft pas connue.

Cela paroît affez de ce qu'en de certains tems une feule heure nous femble auffi longue que quatre; & au contraire, en d'autres tems quatre heures s'écoulent infenfiblement. Quand, par exemple, on eft comblé de joie, les heures ne durent qu'un moment; parce qu'alors le tems paffe fans qu'on y penfe : mais quand on eft abattu de trifteffe, ou que l'on fouffre quelque douleur, les jours durent des années entières; dont la raifon eft qu'alors l'efprit s'ennuie de fa durée, parce qu'elle lui eft pénible. Comme il s'y applique davantage, il la reconnoît mieux; & ainfi il la trouve plus longue que durant la joie, ou quelqu'occupation appliquante qui le fait fortir comme hors de lui pour l'attacher à l'objet de fa joie ou de fon occupation. Car de même qu'une perfonne trouve un tableau d'autant plus grand qu'il s'arrête à confidérer avec plus d'attention les moindres chofes qui y font repréfentées; ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande, quand on en diftingue toutes les parties avec un microfcope; ainfi l'efprit trouve fa durée d'autant plus grande, qu'il la confidère avec plus d'attention.

De forte que je ne doute point que Dieu ne puiffe appliquer de telle forte notre efprit aux parties de la durée, en nous faifant avoir un très-grand nombre de fenfations dans très-peu de tems, qu'une feule heure nous paroiffe plufieurs fiècles. Car enfin il n'y a point d'inftant dans la durée, comme il n'y a point d'atômes dans les corps; & de même que la plus petite partie de la matière fe peut divifer à l'infini, on peut auffi donner des parties de durée plus petites & plus petites à l'infini, comme il eft facile de le démontrer: & fi l'efprit étoit attentif à ces petites parties de fa durée par des fenfations qui laiffaffent quelques traces dans le cerveau, dont il fe pût reffouvenir, il la trouveroit fans doute beaucoup plus longue qu'elle ne lui paroît.

Mais enfin l'ufage des montres prouve affez qu'on ne connoît point exactement la durée; & cela me fuffit. Car, puifque l'on ne peut connoître la grandeur abfolue du mouvement, qu'on ne connoiffe auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré; il s'enfuit que, fi l'on ne peut exactement connoître la grandeur abfolue de la durée, on ne peut auffi connoître exactement la grandeur abfolue du mouvement.

Mais, parce que l'on peut connoître quelques rapports des durées, ou des tems les uns avec les autres; on peut auffi connoître quelques rapports des mouvemens les uns avec les autres. Car de même qu'on peut favoir que l'année du foleil eft plus longue que celle de la lune, on peut auffi favoir qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortue. De forte que, fi nos yeux ne nous font point voir la grandeur abfolue du mouvement, ils ne laiffent pas de nous aider à en connoître à-peu-près la grandeur relative, c'eft-à-dire, le rapport qu'un mouvement a avec un autre : & c'eft cela feul qu'il eft néceffaire de favoir pour la confervation de notre corps.

I I I.

Exemple de l'erreur de nos yeux touchant le mouvement ou le repos des corps.

Il y a bien des rencontres dans lefquelles on reconnoît clairement que notre vue nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même affez fouvent que les chofes qui nous paroiffent fe mouvoir, ne font point mues; & qu'au contraire, celles qui nous paroiffent comme en repos, ne laiffent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on eft affis fur le bord d'un vaiffeau qui va fort vîte & d'un mouvement fort égal, on voit que les terres & les villes s'éloignent; elles paroiffent en mouvement, & le vaiffeau en repos.

De même, fi un homme étoit placé fur la planette de Mars, il jugeroit, à la vue, que le foleil, la terre & les autres planettes avec toutes les étoiles fixes feroient leur circonvolution environ en 24 ou 25 heures, qui eft le tems que Mars emploie à faire fon tour fur fon axe, & cependant ni le foleil, ni la terre ne tournent point autour de cette planette : de forte que cet homme verroit des chofes en mouvement qui n'y font pas, & fe croiroit en repos, quoiqu'il fût en mouvement.

Je ne m'arrête point à expliquer d'où vient que celui qui feroit fur le bord d'un vaiffeau, corrigeroit facilement l'erreur de fes yeux, & que celui qui feroit fur la planette de Mars, demeu-

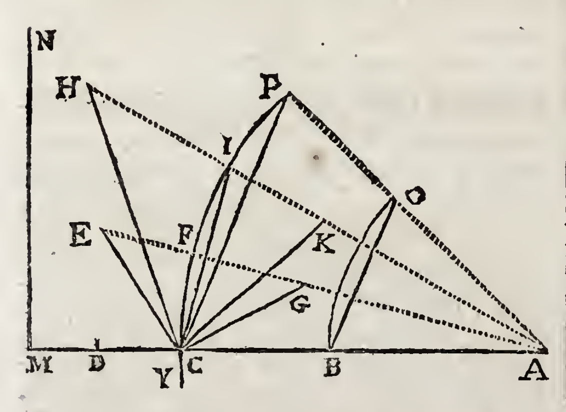
reroit obſtinément attaché à ſon erreur; il eſt trop facile d'en connoître la raiſon; & on la trouvera encore avec plus de facilité, ſi l'on fait réflexion ſur ce qui arriveroit à un homme dormant dans un vaiſſeau qui ſe réveilleroit en ſurſaut, & ne verroit à ſon réveil que le haut du mât de quelque vaiſſeau qui s'approcheroit de lui. Car, ſuppoſé qu'il ne vît point de voiles enflés de vent, ni de matelot en beſogne, & qu'il ne ſentît point l'agitation, ni les ſecouſſes de ſon vaiſſeau ni autre choſe ſemblable; il demeureroit abſolument dans le doute, ſans ſavoir lequel des deux vaiſſeaux ſeroit en mouvement: ni ſes yeux, ni même ſa propre raiſon ne lui en pourroient rien découvrir.

Continuation du même ſujet.

I.

Preuve générale des erreurs de notre vue touchant le mouvement.

Voici une preuve générale de toutes les erreurs dans leſquelles notre vue nous fait tomber touchant le mouvement.



A ſoit l'œil du ſpectateur; C, l'objet que je ſuppoſe aſſez éloigné d'A. Je dis que, quoique l'objet demeure immobile en C, on peut le croire s'éloigner juſqu'à D, ou s'approcher juſqu'à B. Que, quoique l'objet s'éloigne vers D, on peut le croire immobile en C, & même s'approcher vers B; & au contraire, quoiqu'il s'approche vers B, on peut le croire immobile en C, & même s'éloigner vers D. Que, quoique l'objet ſe ſoit avancé depuis C juſqu'en E ou en H, ou juſqu'en G ou en K, on peut croire qu'il ne s'eſt mu que depuis C juſqu'en F ou en I; & au contraire, que bien que l'objet ſe ſoit mu depuis C juſqu'en F ou en I, on peut croire qu'il s'eſt mu juſqu'en E ou en H, ou bien juſqu'en G ou en K. Que, ſi l'objet ſe meut par une ligne également diſtante du ſpectateur, c'eſt-à-dire, par une circonférence dont le ſpectateur ſoit le centre; encore que cet objet ſe meuve de C en P, on peut croire qu'il ne ſe meut que de B en O; & au contraire, bien qu'il ne ſe meuve que de B en O, on le peut croire ſe mouvoir de C en P.

Si par-delà l'objet C il ſe trouve un autte objet M, que l'on croie immobile, & qui cependant ſe meuve vers N, quoique l'objet C demeure immobile, ou ſe meuve beaucoup plus lentement vers F, que M vers N, il ſemblera ſe mouvoir vets Y, & au contraire, ſi, &c.

II.

Qu'il eſt néceſſaire de ſavoir la diſtance des objets pour connoître la grandeur de leur mouvement.

Il eſt évident que la preuve de toutes ces propoſitions, hormis la dernière, où il n'y a point de difficulté, ne dépend que d'une choſe, qui eſt que nous ne pouvons juger d'ordinaire avec aſſurance de la diſtance des objets. Car, s'il eſt vrai que nous n'en ſaurions juger avec certitude, il s'enſuit que nous ne pouvons ſavoir ſi C s'eſt avancé vers D, ou s'il s'eſt approché vers B, & ainſi des autres propoſitions.

Or, pour voir ſi les jugemens que nous formons de la diſtance des objets ſont aſſurés, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous ſervons pour en juger: & ſi ces moyens ſont incertains, il ne ſe peut pas faire que les jugemens ſoient infaillibles. Il y en a pluſieurs, & il les faut expliquer.

III.

Examen des moyens pour reconnoître la diſtance des objets.

Le premier, le plus univerſel, & quelquefois le plus ſûr moyen que nous ayons pour juger de la diſtance des objets, eſt l'angle que font les rayons de nos yeux, dont l'objet en eſt le ſommet, c'eſt-à-dire, dont l'objet eſt le point où ces rayons ſe rencontrent. Lorſque cet angle eſt fort grand, nous voyons l'objet fort proche, &, au contraire, quand il eſt fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement, qui arrive dans la ſituation de nos yeux ſelon les changemens de cet angle, eſt le moyen dont notre ame ſe ſert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle, qui auroit dans ſes mains deux bâtons droits, deſquels il ne ſauroit pas même la longueur, pourroit, par une eſpèce de Géométrie naturelle, juger à-peu-près de la diſtance de quelque corps en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cauſe de la diſpoſition & de l'éloignement où ſes mains ſe trouveroient, ainſi on peut dire que l'ame juge de la diſtance d'un objet par la diſpoſition de ſes yeux, qui eſt bien différente, quand l'angle, par lequel elle le voit,

est grand, que quand il est petit; c'est-à-dire, quand l'objet est proche, que quand il est éloigné.

On se persuadera facilement de ce que je dis, si l'on prend la peine de faire cette experience, qui est fort facile. Que l'on suspende au bout d'un filet une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, & qu'on en prenne un autre à la main, qui soit courbé par le bout: que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague ou du bâton: que l'on ferme un œil d'une main, & que de l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers le bâton avec celui que l'on tient à la main, à la hauteur environ de ses yeux: & on sera surpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois ce que l'on croyoit très-facile. Si l'on quitte même le bâton, & qu'on veuille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doigts, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit tout proche.

Mais il faut bien remarquer que j'ai dit que l'on tâchat d'enfiler la bague, ou de toucher le bâton de travers, & non point par une ligne droite de notre œil à la bague: car alors il n'y auroit aucune difficulté; & même il seroit encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé, que les deux yeux ouverts, parce que cela nous régleroit.

Or, la difficulté qu'on trouve à enfiler une bague de travers, n'ayant qu'un œil ouvert, vient, comme il est très-facile de le voir, de ce que l'autre étant fermé, l'angle, dont je viens de parler, n'est point connu. Car il ne suffit pas, pour connoître la grandeur d'un angle, de savoir celle de la base, & celle d'un angle que fait un de ses côtés sur cette base; ce qui est connu par l'expérience précédente: mais il est encore nécessaire de connoître l'autre angle que fait l'autre côté sur la base ou la longueur d'un des côtés; ce qui ne se peut exactement savoir qu'en ouvrant l'autre œil: ainsi l'ame ne se peut servir de sa Géométrie naturelle, pour juger de la distance de la bague.

La disposition des yeux qui accompagne l'angle, formé des rayons visuels qui se coupent & se rencontrent dans l'objet, est donc un des meilleurs & des plus universels moyens, dont l'ame se serve pour juger de la distance des choses. Si donc cet angle ne change point sensiblement, quand l'objet est un peu éloigné, soit qu'il s'approche ou qu'il recule de nous, il s'ensuivra que ce moyen sera faux, & que l'ame ne s'en pourra servir pour juger de la distance de cet objet.

Or, tout le monde sait assez, & il est très-facile de reconnoître que cet angle change à la vérité notablement, quand un objet qui est à un pied de notre vue, est transporté à quatre: mas s'il est seulement transporté de quatre à huit, le changement est beaucoup moins sensible; si de huit à douze, encore moins; si de mille à cent mille, presque plus, enfin ce changement ne sera plus sensible, quand même on le porteroit jusque dans les espaces imaginaires. De sorte que, s'il y a un espace assez considérable entre A & C, l'ame ne pourra par ce moyen connoître si l'objet est proche de B ou de D.

C'est pour cette raison que nous voyons le soleil & la lune, comme s'ils étoient enveloppés dans les nues, quoiqu'ils en soient étrangement éloignés; que nous croyons que les comètes sont stables, & presque sans aucun mouvement sur la fin de leur cours; que nous nous imaginons qu'elles se dissipent entièrement au bout de quelques mois, à cause qu'elles s'éloignent de nous par une ligne presque droite, ou directe à nos yeux, & qu'elles vont ainsi se perdre dans ces grands espaces, d'où elles ne retournent qu'après plusieurs années, ou même après plusieurs siècles.

Le second moyen, dont l'ame se sert pour juger de la distance des objets, consiste dans une disposition des yeux différente de celle dont je viens de parler. Pour l'expliquer, il faut savoir qu'il est absolument nécessaire que la figure de l'œil soit différente selon la différente distance des objets que nous voyons: car, lorsqu'un homme voit un objet proche de soi, il est nécessaire que ses yeux soient plus longs, que si l'objet étoit plus éloigné; parce qu'afin que les rayons de cet objet se rassemblent sur la rétine, ce qui est nécessaire afin qu'on le voie, il faut que la distance d'entre cette rétine & le crystalin soit plus grande.

Il est vrai que, si le crystalin devenoit plus convexe quand l'objet est proche, cela feroit le même effet que si l'œil s'allongeoit: mais il n'est pas croyable qu'il puisse facilement changer de convexité; & l'on a cependant une preuve très-sensible que l'œil s'allonge; car l'Anatomie apprend qu'il y a des muscles qui environnent l'œil par le milieu, & l'on sent l'effort de ces muscles qui le pressent & qui l'allongent, quand on veut voir quelque chose de fort près.

Mais il n'est pas nécessaire de savoir ici de quelle manière cela se fait, il suffit qu'il arrive du changement dans l'œil, soit parce que les muscles qui l'environnent, le pressent; soit parce que les petits nerfs qui répondent aux ligamens ciliaires, lesquels tiennent le crystalin suspendu entre les autres humeurs de l'œil, se lâchent pour augmenter la convexité du crystalin, ou se roidissent pour la diminuer.

Car enfin, le changement qui arrive, quel qu'il soit, n'est que pour faire que les rayons des objets se rassemblent tout juste sur la rétine. Or, il est constant que, quand l'objet est à cinq cens pas, ou à dix mille lieues, on le regarde avec la même disposition des yeux, sans qu'il y ait aucun changement sensible dans les muscles qui en-

vironnent l'œil, ou dans les nerfs qui répondent aux ligamens ciliaires du cryſtalin ; & les rayons des objets ſe raſſemblent fort exactement ſur la rétine. Ainſi l'ame juge que des objets éloignés de dix mille ou de cent mille lieues ne ſont qu'à cinq ou ſix cens pas, quand elle ne juge de leur éloignement, que par la diſpoſition des yeux dont je viens de parler.

Cependant il eſt certain que ce moyen ſert à l'ame, quand l'objet eſt proche. Si par exemple un objet n'eſt qu'à demi pied de nous, nous diſtinguons aſſez bien ſa diſtance par la diſpoſition des muſcles qui preſſent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs ; & même cette diſpoſition eſt pénible. Si cet objet eſt à deux pieds, nous le diſtinguons encore, parce que la diſpoſition des muſcles eſt quelque peu ſenſible, quoiqu'elle ne ſoit plus pénible. Mais, ſi l'on éloigne encore l'objet de quelque pied, cette diſpoſition de nos muſcles devient ſi peu ſenſible, qu'elle nous eſt tout-à-fait inutile pour juger de la diſtance de l'objet.

Voilà donc déjà deux moyens dont l'ame ſe ſert pour juger de la diſtance de l'objet, qui ſont fort inutiles, quand cet objet eſt éloigné de cinq à ſix cens pas, & qui même ne ſont point aſſurés, quoique l'objet ſoit plus proche.

Le troiſième moyen conſiſte dans la grandeur de l'image qui ſe peint au fond de l'œil, & qui repréſente les objets que nous voyons. On avoue que cette image diminue à proportion que l'objet s'éloigne ; mais cette diminution eſt d'autant moins ſenſible, que l'objet qui change de diſtance eſt plus éloigné. Car, lorſqu'un objet eſt déjà dans une diſtance raiſonnable, comme de cinq ou ſix cens pas, plus ou moins, à proportion de ſa grandeur, il arrive des changemens fort conſidérables dans ſon éloignement, ſans qu'il arrive des changemens ſenſibles dans l'image qui le repréſente, comme il eſt facile de le démontrer. Ainſi ce troiſième moyen à le même défaut que les deux autres dont nous venons de parler.

Il y a de plus à remarquer que l'ame ne juge pas ces objets-là les plus éloignés, dont l'image peinte ſur la rétine eſt plus petite. Quand je vois, par exemple, un homme & un arbre à cent pas, ou bien pluſieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme ſoit plus éloigné que l'arbre, & les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme & des petites étoiles, qui ſont peintes ſur la rétine, ſoient plus petites que celles de l'arbre & des grandes étoiles. Il faut ſavoir d'ailleurs la grandeur de l'objet pour pouvoir juger à-peu-près de ſon éloignement : &, parce que je ſai qu'une maiſon eſt plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maiſon ſoit plus grande que celle d'un homme, je ne la juge pourtant pas plus près. Il en eſt de même des étoiles. Nos yeux nous les repréſentent toutes dans une même diſtance, quoiqu'il ſoit très-raiſonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainſi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point ſavoir la diſtance, puiſqu'il y en a une infinité dont nous ne connoiſſons point la grandeur.

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet par la force dont il agit ſur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus foiblement qu'un autre ; par la diſtinction & la netteté de l'image qui ſe forme dans l'œil, parce que, quand l'objet eſt éloigné, il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, & par conſéquent que les rayons ſe raſſemblent un peu confuſément. C'eſt pour cela que les objets peu éclairés, ou que nous voyons confuſément, nous paroiſſent éloignés ; &, au contraire, que les corps lumineux, & que nous voyons diſtinctement, nous paroiſſent proches. Il eſt aſſez clair que ces derniers moyens ne ſont pas aſſurés pour juger avec quelque certitude de la diſtance des objets : & on ne veut point s'y arrêter, pour venir enfin au dernier de tous, qui eſt celui qui aide le plus l'imagination, & qui porte plus facilement l'ame à juger que les objets ſont fort éloignés.

Le ſixième donc & le principal moyen conſiſte en ce que l'œil ne rapporte point à l'ame un ſeul objet ſéparé des autres ; mais qu'il lui fait voir auſſi tous ceux qui ſe trouvent entre nous & l'objet principal que nous conſidérons.

Quand, par exemple, nous regardons un clocher aſſez éloigné, nous voyons d'ordinaire dans le même tems pluſieurs terres & pluſieurs maiſons entre nous & lui ; & parce que nous jugeons de l'éloignement de ces terres & de ces maiſons, & que cependant nous voyons que le clocher eſt au delà, nous jugeons auſſi qu'il eſt bien plus éloigné, & même plus gros & plus grand que ſi nous le voyions tout ſeul. Cependant l'image qui s'en trace au fond de l'œil, eſt toujours d'une égale grandeur, ſoit qu'il y ait des terres & des maiſons entre nous & lui, ſoit qu'il n'y en ait point, pourvu que nous le voyions d'un lieu également diſtant, comme on le ſuppoſe. Ainſi nous jugeons de la grandeur des objets pat l'éloignement où nous croyons qu'ils ſont ; & les corps que nous voyons entre nous & les objets, aident beaucoup notre imagination à juger de leur éloignement : de même que nous jugeons de la grandeur de notre durée, ou du tems qui s'eſt paſſé depuis que nous avons fait quelqu'action, par le ſouvenir confus des choſes que nous avons faites, ou des penſées que nous avons eues ſucceſſivement depuis cette action, Car ce ſont toutes ces penſées & toutes ces actions qui ſe ſont ſuccédées les unes aux autres, qui aident notre eſprit à juger de la longueur de quelque tems ou de quelque partie de notre durée ; ou plutôt le ſouvenir confus de toutes ces penſées ſucceſſives eſt la même choſe que le jugement de notre durée ; comme

comme la vue confuse des terres qui sont entre nous & un clocher, est la même chose que le jugement de l'éloignement du clocher.

De-là il est facile de reconnoître la véritable raison pourquoi la lune nous paroît plus grande, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur l'horison. Car, lorsqu'elle se lève, elle nous paroît éloignée de plusieurs lieues, & même au-delà de l'horison sensible, ou des terres qui terminent notre vue: au-lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieue de nous, ou sept ou huit fois plus élevée que nos maisons, lorsqu'elle est monté sur notre horison. Ainsi nous la jugeons beaucoup plus grande, quand elle est est proche de l'horison, que lorsqu'elle en est fort éloignée; parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur notre horison.

Il est vrai qu'un très-grand nombre de philosophes attribuent, ce que nous venons de dire, aux vapeurs qui s'élèvent de la terre. Et je tombe d'accord avec eux, que les vapeurs, rompant les rayons des objets, les font paroître plus grands; qu'il y a plus de vapeurs entre nous & la lune, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute; & que par conséquent elle devroit paroître quelque peu plus grande qu'elle ne paroît, si elle étoit toujours également éloignée de nous. Mais cependant on ne peut pas dire que cette réfraction des rayons de la lune soit la cause de ces changemens apparens de sa grandeur: car cette réfraction n'empêche pas que l'image qui se trace au fond de nos yeux, lorsque nous voyons la lune qui se lève, ne soit plus petite que celle qui s'y forme, lorsqu'il y a long tems qu'elle est levée.

Les astronomes, qui mesurent les diamètres des planètes, remarquent que celui de la lune s'agrandit à proportion qu'elle s'éloigne de l'horison, c'est-à-dire, à proportion qu'elle nous paroît plus petite: ainsi le diamètre de l'image, que nous en avons dans le fond de nos yeux, est plus petit, lorsque nous la voyons plus grande. En effet, lorsque la lune se lève, elle est plus éloignée de nous du demi-diamètre de la terre, que lorsqu'elle est perpendiculairement sur notre tête; & c'est-là la raison pour laquelle son diamètre s'agrandit lorsqu'elle monte sur l'horison, parce qu'alors elle s'approche de nous.

Ce qui fait donc que nous la voyons plus grande lorsqu'elle se lève, n'est point la réfraction que souffrent ses rayons dans les vapeurs qui sortent de la terre, puisque l'image, qui est formée de ces rayons, est alors plus petite: mais c'est le jugement naturel que nous faisons de son éloignement, à cause qu'elle nous paroît au-delà des terres que nous voyons fort éloignées de nous, comme l'on a expliqué auparavant; & on s'étonne que des philosophes tiennent que la raison de cette apparence & de cette tromperie de nos *sens* soit plus difficile à trouver, que les plus grandes équations d'Algèbre.

Ce moyen, que nous avons pour juger de l'éloignement de quelqu'objet par la connoissance de la distance des choses qui sont entre nous & lui, nous est souvent assez utile, quand les autres moyens dont j'ai parlé, ne nous peuvent de rien servir; car nous pouvons juger par ce dernier moyen, que de certains objets sont éloignés de nous de plusieurs lieues; ce que nous ne pouvons pas faire par les autres Cependant, si on l'examine, on y trouvera plusieurs défauts.

Car premièrement, ce moyen ne nous sert que pour les choses qui sont sur la terre, puisqu'on n'en peut faire usage que très-rarement & même fort inutilement pour celles qui sont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut servir sur la terre, que pour des choses éloignées de peu de lieues. En troisième lieu, il faut être assuré qu'il ne se trouve en nous & l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autre chose semblable, qui nous empêchent de nous servir de ce moyen: Enfin, il n'y a, je crois, personne qui n'ait fait assez d'expériences sur ce sujet pour être persuadé qu'il est extrêmement difficile de juger avec quelque certitude de l'éloignement des objets par la vue sensible des choses qui se trouvent entr'eux & nous; & on ne s'y est peut-être que trop arrêté.

Voilà tous les moyens que nous avons pour juger de la distance des objets, on y a fait remarquer des défauts considérables, & on en doit conclure que les jugemens qui y sont appuyés doivent être aussi très-incertains.

Il est facile de-là de faire voir la vérité des propositions que j'ai avancées. On a supposé l'objet C assez éloigné d'A: donc il peut en plusieurs rencontres s'avancer vers D, ou s'approcher vers B, sans qu'on le reconnoisse; & même reculer vers D, & qu'on le croie s'approcher vers B; parce que l'image de l'objet s'augmente & s'agrandit quelquefois sur la rétine; soit à cause que l'air, qui est entre l'objet & l'œil, fait une plus grande réfraction en un tems qu'en un autre, soit parce qu'il arrive quelquefois de petits tremblemens au nerf optique; soit enfin parce que l'impression, que fait l'union peu exacte des rayons sur la rétine, se répand & se communique aux parties qui n'en devroient point être agitées; ce qui peut venir de plusieurs causes différentes. Ainsi, l'image des mêmes objets se trouvant plus grande dans ces occasions, elle donne sujet à l'ame de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propositions.

Avant que de finir cet article, il faut remarquer qu'il nous importe beaucoup, pour la conservation de notre vie, de connoître mieux le mouvement, ou le repos des corps à proportion qu'ils sont plus proches de nous: & qu'il nous est assez inutile de savoir avec exactitude la vérité

de ces choses, quand elles se passent dans des lieux fort éloignés. Car cela montre évidemment que ce que j'ai avancé généralement de tous les *sens*, qu'ils ne nous font connoître les choses que par rapport à la conservation de notre corps, & non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre; puisque nous connoissons mieux le mouvement, ou le repos des objets, à proportion qu'ils s'approchent de nous, & que nous n'en saurions juger par les *sens*, quand ils sont si éloignés, qu'il semble qu'ils n'aient plus ou presque plus de rapport à nos corps : comme, quand ils sont à cinq ou six cent pas de nous, s'ils sont d'une grandeur médiocre, ou même plus près que cela, s'ils sont plus petits, ou enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands.

Des erreurs touchant les qualités sensibles.

Nous avons vu, dans les articles précédens, que les jugemens que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure & le mouvement, ne sont jamais exactement vrais; mais cependant il faut tomber d'accord qu'ils ne sont pas entièrement faux. Ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures & des mouvemens quels qu'ils soient.

Il est vrai que nous voyons souvent des choses qui ne sont point, & qui ne furent jamais; & que l'on ne doit pas conclure qu'une chose soit hors de soi, de cela seul qu'on la voit hors de soi. Il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, & l'existence de la chose que cette idée représente; & ce qui arrive à ceux qui dorment, ou qui sont en délire, le prouve suffisamment. Mais cependant on peut assurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures & des mouvemens, lorsque nous en voyons : ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles; & nous ne nous trompons point de croire qu'elles ont une existence réelle, & indépendante de notre esprit, quoiqu'il soit très-difficile de le prouver.

Les jugemens que nous faisons touchant l'étendue, les figures & les mouvemens des corps, renferment donc quelque vérité : mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumière, les couleurs, les saveurs, les odeurs & toutes les autres qualités sensibles, car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reste de ces articles.

On ne sépare point ici la lumière d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes, & qu'on ne les peut expliquer séparément. L'on sera même obligé de parler des autres qualités sensibles en général, en même tems que l'on traitera de ces deux-ci, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choses qui suivent, car elles sont de la dernière conséquence, & bien différentes pour leur utilité de celles qui ont précédé.

I.

Distinction de l'ame & du corps.

On suppose d'abord qu'on ait fait quelque réflexion sur deux idées qui se trouvent dans notre ame : l'une qui nous représente le corps, & l'autre qui nous représente l'esprit; qu'on les sache bien distinguer par les attributs positifs qu'elles enferment; en un mot, qu'on se soit bien persuadé que l'étendue est différente de la pensée. Ou bien on suppose qu'on ait lu & médité quelques endroits de saint Augustin, comme le dixième chapitre du dixième livre de la Trinité, les quatrième & quatorzième chapitre du livre de la *quantité de l'ame*, ou bien les *méditations de M. Descartes*, principalement ce qui regarde la distinction de l'ame & du corps. Ou enfin le sixième discours du discernement de l'ame & du corps de M. de Cordemoy.

I I.

Explication des organes des sens.

On suppose encore qu'on sache l'Anatomie des organes des *sens* : & qu'ils sont composés de petits filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau; qu'ils se répandent dans tous nos membres où il y a du sentiment, & qu'ils viennent enfin aboutir sans aucune interruption jusqu'aux parties extérieures du corps : que, pendant que l'on veille & qu'on est en santé, on ne peut en remuer un bout, que l'autre ne se remue en même tems, à cause qu'ils sont toujours un peu bandés; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuer une partie, sans que l'autre soit ébranlée.

Il faut aussi savoir que ces filets peuvent être remués en deux manières, ou bien par le bout qui est hors du cerveau, ou par celui qui est dans le cerveau. Si ces filets sont agités au dehors par l'action des objets, & que leur agitation ne se communique point jusqu'au cerveau, comme il arrive dans le sommeil, l'ame n'en reçoit pour lors aucune sensation nouvelle : mais si ces petits filets sont remués dans le cerveau par le cours des esprits animaux, ou par quelqu'autre cause, l'ame apperçoit quelque chose, quoique les parties de ces filets qui sont hors du cerveau, & répandus dans toutes les parties de notre corps, soient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

III.

L'ame est unie immédiatement à la partie du cerveau, où les filets des organes des sens *aboutissent.*

Il est encore bon de remarquer ici en passant que l'expérience apprend qu'il peut arriver que nous sentions de la douleur dans des parties de notre corps, qui nous ont été entièrement coupées : parce que les filets du cerveau, qui leur répondent, étant ébranlés de la même manière que si elles étoient effectivement blessées, l'ame sent, dans ces parties imaginaires, une douleur très-réelle. Car toutes ces choses montrent visiblement que l'ame réside immédiatement dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des *sens* aboutissent; je veux dire qu'elle y sent tous les changemens qui s'y passent par rapport aux objets qui les ont causés, ou qui ont accoutumé de le faire : & qu'elle n'apperçoit ce qui se passe au-dehors de cette partie, que par l'entremise des fibres qui y aboutissent. Cela posé & bien conçu, il ne sera pas fort difficile de voir comme la sensation se fait, ce qu'il faut expliquer par quelqu'exemple.

IV.

Exemple de ce que les objets font sur le corps.

Lorsqu'on appuie la pointe d'une aiguille sur sa main, cette pointe remue & sépare les fibres de la chair. Ces fibres sont étendues depuis cet endroit jusqu'au cerveau ; & quand on veille, elles sont assez bandées pour ne pouvoir être ébranlées, que celles du cerveau ne le soient : il s'ensuit donc que les extrémités de ces fibres, qui sont dans le cerveau, sont aussi remuées. Si le mouvement des fibres de la main est modéré, celui des fibres du cerveau le sera aussi; & si ce mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main, il sera de même plus fort & plus violent dans le cerveau.

De même, si l'on approche sa main du feu, les petites parties du bois, qu'il pousse continuellement en fort grand nombre & avec beaucoup de violence, comme la raison le démontre au défaut de la vue, viennent heurter contre ces fibres, & leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette agitation est modérée, celle des extrémités des fibres du cerveau, qui répondent à la main, sera modérée : & si ce mouvement est assez violent dans la main pour en séparer quelques parties, comme il arrive quand on se brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau sera à proportion plus fort & plus violent. Voilà ce qui arrive à notre corps, quand les objets nous frappent; il faut maintenant voir ce qui arrive à l'ame.

V.

Ce que les objets produisent dans l'ame, & les raisons pour lesquelles l'ame n'apperçoit point les mouvemens des fibres du corps.

Elle réside principalement, s'il est permis de le dire ainsi, dans cette partie du cerveau, où tous les filets de nos nerfs aboutissent : elle y est pour entretenir & pour conserver toutes les parties de notre corps ; & par conséquent il faut qu'elle soit avertie de tous les changemens qui y arrivent, & qu'elle puisse distinguer ceux qui sont conformes à la constitution de son corps d'avec les autres, parce qu'il lui seroit inutile de les reconnoître absolument sans ce rapport à son corps. Ainsi, quoique tous ces changemens de nos fibres ne consistent, selon la vérité, que dans des mouvemens qui ne diffèrent ordinairement que du plus & du moins, il est nécessaire que l'ame les regarde comme des changemens essentiellement différens. Car encore qu'en eux-mêmes ils ne diffèrent que très-peu, on les doit toutefois considérer comme essentiellement différens par rapport à la conservation du corps.

Le mouvement, par exemple, qui cause la douleur, ne diffère assez souvent que très-peu de celui qui cause le chatouillement : il n'est pas nécessaire qu'il y ait de différence essentielle entre ces deux mouvemens; mais il est nécessaire qu'il y ait une différence essentielle entre le chatouillement & la douleur que ces deux mouvemens causent dans l'ame. Car l'ébranlement des fibres, qui accompagne le chatouillement, témoigne à l'ame la bonne constitution de son corps, qu'il a assez de force pour résister à l'impression de l'objet, & qu'elle ne doit point appréhender qu'il en soit blessé : mais le mouvement qui accompagne la douleur, étant quelque peu plus violent, il est capable de rompre quelque fibre du corps, & l'ame en doit être avertie par quelque sensation désagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainsi, quoique les mouvemens, qui se passent dans le corps, ne diffèrent que du plus & du moins en eux-mêmes, si néanmoins on les considère par rapport à la conservation de notre vie, on peut dire qu'ils diffèrent essentiellement.

C'est pour cela que notre ame n'apperçoit point les ébranlemens que les objets excitent dans les fibres de notre chair : il lui seroit assez inutile de les connoître ; & elle n'en tireroit pas assez de lumière, pour juger si les choses qui nous environnent, seroient capables de détruire ou d'entretenir l'économie de notre corps. Mais elle se sent touchée de sentimens essentiellement différens, qui marquent précisément les qualités des objets par rapport à son corps, & lui font sentir très-distinctement si ces objets sont capables de lui nuire.

Il faut de plus confidérer que, si l'ame n'appercevoit que ce qui se passe dans sa main, quand elle se brûle : si elle n'y voyoit que le mouvement & la séparation de quelques fibres, elle ne s'en mettroit guères en peine : & même elle pourroit quelquefois, par fantaisie & par caprice, y prendre quelque satisfaction, comme ces fantasques qui se divertissent à tout rompre dans leurs emportemens & dans leurs débauches.

Ou bien de même qu'un prisonnier ne se mettroit guères en peine, s'il voyoit qu'on démolît les murailles qui l'enferment, & que même il s'en réjouiroit dans l'espérance d'être bientôt délivré. Ainsi, si nous n'appercevions que la séparation des parties de notre corps, lorsque nous nous brûlons, ou que nous recevons quelque blessure, nous nous persuaderions bientôt que notre bonheur n'est pas d'être enfermé dans un corps qui nous empêche de jouir des choses qui nous doivent rendre heureux ; & ainsi nous serions bien aises de le voir détruire.

Il s'ensuit de-là que c'est avec une grande sagesse, que l'auteur de l'union de notre ame avec notre corps, a ordonné que nous sentions de la douleur, quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair, ou que le feu en sépare quelques parties ; & que nous sentions du chatouillement ou une chaleur agréable, quand ces mouvemens sont modérés, sans appercevoir la vérité de ce qui se passe dans notre corps, ni les mouvemens de ces fibres, dont nous venons de parler.

Premièrement, parce qu'en sentant de la douleur & du plaisir, qui sont des choses qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, nous distinguons avec plus de facilité les objets qui en sont l'occasion. Secondement, parce que cette voie de nous faire connoître si nous devons nous unir aux corps qui nous environnent, ou nous en séparer, est la plus courte, & qu'elle occupe moins la capacité d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu. Enfin, parce que la douleur & le plaisir étant des modifications de notre ame qu'elle sent par rapport à son corps, & qui la touchent bien davantage que la connoissance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendroient ; cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, & cela fait une union très-étroite entre l'une & l'autre partie de l'homme. Il est donc évident de tout ceci que les *sens* ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, & non pour nous apprendre la vérité des choses.

Ce que l'on vient de dire du chatouillement & de la douleur se doit entendre généralement de toutes les autres sensations, comme on le verra mieux dans la suite. On a commencé par ces deux sentimens, plutôt que par les autres, parce que ce sont les plus vifs, & qu'ils font concevoir plus sensiblement ce que l'on vouloit dire.

Il est présentement très-facile de faire voir que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumière & les couleurs, & généralement touchant toutes les qualités sensibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les saveurs, le son, la douleur, le chatouillement, & si je voulois m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons sur tous les objets de nos *sens*, des années entières ne suffiroient pas pour les déduire, parce qu'elles sont presqu'infinies ; ainsi ce sera assez d'en parler en général.

Dans presque toutes les sensations, il y a quatre choses différentes que l'on confond, parce qu'elles se font toutes ensemble, & comme en un instant. C'est-là le principe de toutes les autres erreurs de nos *sens*.

V I.

Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation.

La première est l'action de l'objet, c'est-à-dire, dans la chaleur, par exemple, l'impulsion & le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La seconde est la passion de l'organe du *sens*, c'est-à-dire, l'agitation des fibres de la main causée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation se communique jusques dans le cerveau, parce qu'autrement l'ame ne sentiroit rien.

La troisième est la passion, la sensation, ou la perception de l'ame, c'est-à-dire, ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu.

La quatrième est le jugement que l'ame fait que ce qu'elle sent est dans sa main, & dans le feu. Or, ce jugement est naturel, ou plutôt ce n'est qu'une sensation composée : mais cette sensation ou ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre, que l'ame a pris une si grande habitude de faire, qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher.

Voilà quatre choses bien différentes, comme l'on peut voir, lesquelles on n'a pas soin de distinguer, & que l'on est porté à confondre à cause de l'union étroite de l'ame & du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétés de la matière d'avec celles de l'esprit.

Il est cependant facile de reconnoître que de ces quatre choses qui se passent en nous, quand nous sentons quelqu'objet, les deux premières appartiennent au corps, & que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'ame ; pourvu qu'on ait un peu médité sur la nature de l'ame & du corps, comme on l'a dû faire, ainsi que je l'ai supposé.

On traitera dans les articles suivans de ces quatre choses que nous venons de dire que l'on confondoit & que l'on prenoit pour une simple sen-

ſation ; & on expliquera ſeulement en général les erreurs dans leſquelles nous tombons : parce que, ſi l'on vouloit entrer dans le détail, ce ne ſeroit jamais fait. On eſpère toutefois mettre l'eſprit de ceux qui méditeront ſérieuſement ce que l'on va dire, en état de découvrir, avec une très-grande facilité, toutes les erreurs où les *ſens* nous peuvent porter : mais on leur demande, pour cela, qu'ils méditent avec quelqu'application, tant ſur les articles qui ſuivent, que ſur celui qu'ils viennent de lire.

I.

De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieurs de nos ſens.

La première de ces choſes que nous confondons dans chacune de nos ſenſations, eſt l'action des objets ſur les fibres extérieures de notre corps. Il eſt certain qu'on ne met preſque jamais de différence entre la ſenſation de l'ame & cette action des objets ; & cela n'a pas beſoin de preuve. Preſque tous les hommes s'imaginent que la chaleur, par exemple, que l'on ſent, eſt dans le feu qui la cauſe ; que la lumière eſt dans l'air, & que les couleurs ſont ſur les objets colorés. Ils ne penſent point aux mouvemens des corps imperceptibles qui cauſent ces ſentimens.

I I.

Cauſe de cette erreur.

Il eſt vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur ſoit dans l'aiguille qui les pique, de même qu'ils jugent que la chaleur eſt dans le feu : mais c'eſt que l'aiguille & ſon action ſont viſibles, & que les petites parties du bois qui ſortent de feu, & leur mouvement contre nos mains ne ſe voient pas. Ainſi, ne voyant rien qui frappe nos mains, quand nous nous chauffons, & y ſentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur eſt dans le feu, faute d'y voir autre choſe.

De ſorte qu'il eſt ordinairement vrai que nous mettons nos ſenſations dans les objets, quand les cauſes de ces ſenſations nous ſont inconnues. Et, parce que la douleur & le chatouillement ſont produits avec des corps ſenſibles comme avec une aiguille & une plume que nous voyons & que nous touchons, nous ne jugeons pas, à cauſe de cela, que ces ſentimens ſoient dans les objets qui nous les cauſent.

I I I.

Objection & réponſe.

Il eſt vrai néanmoins que nous ne laiſſons pas de juger que la brûlure n'eſt pas dans le feu, mais ſeulement dans la main, quoiqu'elle ait pour cauſe les petites parties du bois, auſſi-bien que la chaleur, laquelle toutefois nous attribuons au feu. Mais la raiſon de ceci eſt que la brûlure eſt une eſpèce de douleur : car, ayant jugé pluſieurs fois que la douleur n'eſt pas dans le corps extérieur qui la cauſe, nous ſommes portés encore à faire le même jugement de la brûlure.

Ce qui nous pouſſe encore à en juger de la ſorte, c'eſt que la douleur ou la brûlure applique fortement notre ame aux parties de notre corps, & cela nous détourne de penſer à autre choſe : ainſi l'eſprit attache la ſenſation de brûlure à l'objet qui lui eſt le plus préſent. Et, parce que nous reconnoiſſons un peu après que la brûlure a laiſſé quelques marques viſibles dans la partie où nous avons ſenti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure eſt dans la main.

Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive recevoir cette règle générale : « Que nous avons coutume de mettre nos ſenſations dans les objets toutes les fois qu'ils agiſſent ſur nous par le mouvement de quelques parties inviſibles ». Et c'eſt pour cette raiſon que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumière, les odeurs, les ſaveurs, le ſon, & quelques autres ſentimens, ſont dans l'air, ou dans les objets extérieurs qui les cauſent ; parce que toutes ces ſenſations ſont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles.

I.

Erreurs touchant les mouvemens ou les ébranlemens des fibres de nos ſens.

La ſeconde choſe, qui ſe trouve dans chacune des ſenſations, eſt l'ébranlement des fibres de nerfs qui ſe communique juſqu'au cerveau : & nous nous trompons en ce que nous confondons toujours cet ébranlement avec la ſenſation de nos *ſens*, & que nous jugeons qu'il n'y en a point, lorſque nous n'en appercevons point les *ſens*.

I I.

Que nous les confondons avec les ſenſations de notre ame, & que quelquefois nous ne les appercevons point.

Nous confondons, par exemple, l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de notre main avec la ſenſation de chaleur ; & nous diſons que la chaleur eſt dans notre main. Mais, parce que nous ne ſentons point l'ébranlement que les objets viſibles font ſur le nerf optique qui eſt au fond de l'œil, nous penſons que ce nerf n'eſt point ébranlé, & qu'il n'eſt point couvert des

couleurs que nous voyons; nous jugeons, au contraire, qu'il n'y a que l'objet extérieur sur lequel ces couleurs soient répandues. Cependant on peut voir, par l'expérience qui suit, que les couleurs sont presqu'aussi fortes & aussi vives sur le fond du nerf optique, que sur les objets visibles.

III.

Expérience qui le prouve.

Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui sont à l'opposite de la prunelle, à l'endroit où est le nerf optique, & qu'on mette en leur place quelque morceau de papier fort transparent. Cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, ensorte que la prunelle soit à l'air, & que le derrière de l'œil soit dans la chambre, qu'il faut bien fermer, afin qu'elle soit fort obscure. Et alors on verra toutes les couleurs des objets qui sont hors de la chambre, répandues sur le fond de l'œil, mais peints à la renverse. Que, s'il arrive que ces couleurs ne soient pas assez vives, il faudra allonger l'œil en le pressant par les côtés, si les objets qui se peignent au fond de l'œil sont trop proches; ou bien le faire plus court, si les objets sont trop éloignés.

On voit bien, par cette expérience, que nous devrions juger ou sentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur est dans nos mains, si nos *sens* nous étoient donnés pour découvrir la vérité des choses, & si nous nous conduisions par raison dans les jugemens que nous formons sur les objets de nos *sens*.

Mais, pour rendre quelque raison de toute la bisarrerie de nos jugemens sur les qualités sensibles, il faut considérer que l'ame est unie si intimement à son corps, & qu'elle est encore devenue si charnelle depuis le péché, qu'elle lui attribue beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, & qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui: de sorte qu'elle ne lui attribue pas seulement toutes les sensations dont nous parlons à présent, mais aussi la force d'imaginer, & même quelquefois la puissance de raisonner; car il y a eu un grand nombre de philosophes assez stupides & assez grossiers pour croire que l'ame n'étoit que la plus déliée & la plus subtile partie du corps.

Si on veut bien lire Tertullien, on ne verra que trop de preuves de ce que je dis, puisqu'il est lui-même de ce sentiment, après un très-grand nombre d'auteurs qu'il rapporte; cela est si vrai, qu'il tâche de prouver, dans le livre de l'*ame*, que la foi, l'écriture, & même les révélations particulières nous obligent de le croire. Je ne veux point réfuter ces sentimens, parce que j'ai supposé que l'on devoit avoir lu quelques ouvrages de saint Augustin ou de M. Descartes, qui auront assez fait voir l'extravagance de ces pensées, & qui auront assez affermi l'esprit dans la distinction de l'étendue & de la pensée, de l'ame & du corps.

IV.

Explications de trois sortes de sensations de l'ame.

L'ame est donc si aveugle, qu'elle se méconnoît elle-même, & qu'elle ne voit pas que ses propres sensations lui appartiennent. Mais, pour expliquer ceci, il faut distinguer dans l'ame trois sortes de sensations, quelques-unes fortes & vives, quelques autres foibles & languissantes, & enfin de moyennes entre les unes & les autres.

Les sensations fortes & vives sont celles qui étonnent l'esprit, & qui le réveillent avec quelque force, comme lui étant fort agréables ou fort incommodes, telles que sont la *douleur*, le *chatouillement*, le *grand froid*, le *grand chaud*, & généralement toutes celles qui ne sont pas seulement accompagnées de vestiges dans le cerveau, mais encore de quelque mouvement des esprits, vers les parties intérieures du corps, c'est-à-dire, de quelque mouvement des esprits propre à exciter les passions, comme nous expliquerons ailleurs.

Les sensations foibles & languissantes sont celles qui touchent fort peu l'ame, & qui ne lui sont ni fort agréables, ni fort incommodes, comme la lumière médiocre, toutes les couleurs, les sons ordinaires & assez foibles, &c.

Enfin j'appelle *moyennes*, entre les fortes & les foibles, ces sortes de sensations qui touchent l'ame médiocrement, comme une grande lumière, un son violent, &c. Et il faut remarquer qu'une sensation foible & languissante peut devenir moyenne, & enfin forte & vive. La sensation, par exemple, qu'on a de la lumière, est foible, quand la lumière d'un flambeau est languissante, ou que le flambeau est éloigné: mais cette sensation peut devenir moyenne, si l'on approche le flambeau assez près de nous; & enfin elle peut devenir très-forte & très-vive, si l'on approche le flambeau si près de ses yeux, qu'on en soit ébloui, ou bien quand on regarde le soleil. Ainsi la sensation de la lumière peut être forte, foible ou moyenne, selon ses différens degrés.

V.

Erreurs qui accompagnent les sensations.

Voici donc les jugemens que fait notre ame de ces trois sortes de sensations, où nous pouvons voir ses égaremens; qu'elle suit presque toujours aveuglément les impressions sensibles, ou les jugemens naturels des *sens*, & qu'elle se

plaît, pour ainsi dire, à se répandre sur tous les objets qu'elle considère, en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premières de ces sensations sont si vives & si touchantes, que l'ame ne peut presque s'empêcher de le regarder comme lui appartenant en quelque façon : de sorte qu'elle ne juge pas seulement qu'elles sont dans les objets, mais elle les croit aussi dans les membres de son corps, lequel elle considère comme une partie d'elle-même. Ainsi elle juge que le froid & le chaud ne sont pas seulement dans la glace & dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains,

Pour les sensations languissantes, elles touchent si peu l'ame, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartiennent, ni qu'elles soient au-dedans d'elle-même, ni aussi dans son propre corps, mais seulement dans les objets. Et c'est pour cette raison que nous ôtons la lumière & les couleurs à notre ame & à nos propres yeux, pour en parer les objets de dehors, quoique la raison nous apprenne qu'elle ne se trouve point dans l'idée que nous avons de la matière ; & que l'expérience nous fasse voir que nous les devrions juger dans nos yeux aussi-bien que sur les objets, puisque nous les y voyons aussi-bien que dans les objets, comme j'ai prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une fenêtre.

Or, la raison pour laquelle tous les hommes ne voient point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, & toutes les autres sensations sont des modifications de leur ame, c'est que véritablement nous n'avons point d'idée claire de notre ame. Car, lorsque nous connoissons une chose par l'idée qui la représente, nous connoissons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est la modification de l'étendue, parce que tous les hommes connoissent l'étendue par une idée claire qui la représente : ainsi, ne connoissant point notre ame par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par conscience, ou par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne savons point par simple vue, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumière, les couleurs, les autres sensations foibles & languissantes sont ou ne sont pas des modifications de notre ame. Mais, pour les sensations vives, comme la douleur & le plaisir, nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent, & que nous n'avons pas besoin de les connoître par leurs idées, pour savoir qu'elles nous appartiennent.

Pour les sensations moyennes, l'ame s'y trouve fort embarassée. Car, d'un côté, elle veut suivre les jugemens naturels des *sens*, &, pour cela, elle éloigne de soi, autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuer aux objets : mais, de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente, au-dedans d'elle-même, qu'elles lui appartiennent, principalement quand ces sensations approchent de celles que j'ai nommées *fortes & vives* : de sorte que voila comme elle se conduit dans les jugemens qu'elle en fait. Si la sensation la touche assez fort, elle la juge dans son propre corps, aussi-bien que dans l'objet. Si elle ne la touche que très-peu, elle ne la juge que dans l'objet. Et si cette sensation est absolument moyennne entre les fortes & les foibles, alors l'ame ne fait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les *sens*.

Par exemple, si l'on regarde une chandelle d'un peu loin, l'ame juge que la lumière n'est que dans l'objet. Si on la met tout auprès de ses yeux, l'ame juge qu'elle n'est pas seulement dans la chandelle, mais aussi dans ses yeux. Que, si on la retire environ à un pied de soi, l'ame demeure quelque tems sans juger si cette lumière n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de penser, comme elle devroit faire, que la lumière n'est & ne peut être la propriété ou la modification de la matière, & qu'elle n'est qu'au-dedans d'elle-même ; parce qu'elle ne pense pas à se servir de sa raison pour découvrir la vérité de ce qui en est, mais seulement de ses *sens*, qui ne la découvrent jamais, & qui ne sont donnés que pour la conservation du corps.

Or, la cause pour laquelle l'ame ne se sert pas de sa raison, c'est-à-dire, de sa pure intellection, quand elle considère un objet qui peut être apperçu par les *sens*, c'est que l'ame n'est point touchée par les choses qu'elle apperçoit par la pure intellection, & qu'au contraire elle l'est très-vivement par les choses sensibles ; car l'ame s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, & elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas.

Pour juger donc sainement de la lumière & des couleurs, aussi-bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur d'avec le mouvement du nerf optique, & reconnoître, par la raison, que les mouvemens & les impulsions sont des propriétés des corps, & qu'ainsi ils se peuvent rencontrer dans les objets & dans les organes de nos *sens* ; mais que la lumière & les couleurs, que l'on voit, sont des modifications de l'ame bien différentes des autres, & desquelles aussi l'on a des idées bien différentes.

Car il est certain qu'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs, & qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur. Il est de même certain qu'il n'apperçoit point de mouvement ni dans les objets colorés, ni dans le fond de ses yeux : donc de la couleur n'est point du mouvement. De même, un paysan sent fort bien la chaleur, & il en a une connoissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur : cependant il ne

pense pas seulement que les fibres de sa main soient remuées. La chaleur qu'il sent n'est donc point un mouvement, puisque les idées de chaleur & de mouvement sont différentes, & qu'il peut avoir l'une sans l'autre : car il n'y a point d'autre raison pour dire qu'un quarré n'est pas un rond, que parce que l'idée d'un quarré est différente de celle d'un rond, & que l'on peut penser à l'un sans penser à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître qu'il n'est pas nécessaire que la cause, qui nous fait sentir telle ou telle chose, la contienne en soi ; car de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumière dans ma main, afin que j'en voie, quand je me frappe les yeux : il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en sente quand je lui présente mes mains ; ni que toutes les autres qualités sensibles, que je sens, soient dans les objets. Il suffit qu'ils causent quelqu'ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon ame, qui y est unie, soit modifiée par quelque sensation. Il n'y a point de rapport entre des mouvemens & des sentimens, il est vrai ; mais il n'y en a point aussi entre le corps & l'esprit : & puisque la nature ou la volonté du créateur allie ces deux substances, toutes opposées qu'elles sont par leur nature, il ne faut pas s'étonner si leurs modifications sont réciproques. Il est nécessaire que cela soit, afin qu'elles ne fassent ensemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer que nos *sens*, nous étant donnés seulement pour la conservation de notre corps, il est très à propos qu'ils nous portent à juger, comme nous faisons des qualités sensibles. Il nous est bien plus avantageux de sentir la douleur & la chaleur, comme étant dans notre corps, que si nous jugions qu'elles ne fussent que dans les objets qui les causent ; parce que la douleur & la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il est à propos que nous soyons avertis, quand ils en sont attaqués, afin d'y remédier.

Mais il n'en est pas de même des couleurs, elles ne peuvent d'ordinaire blesser le fond de l'œil où elles se rassemblent, & il nous est inutile de savoir qu'elles y sont peintes. Ces couleurs ne nous sont nécessaires que pour connoître plus distinctement les objets ; & c'est pour cela que nos *sens* nous portent à les attribuer seulement aux objets. Ainsi les jugemens, auxquels l'impression de nos *sens* nous portent, sont très-justes, si on les considère par rapport à la conservation du corps ; mais néanmoins ils sont tout-à-fait bisarres, & très éloignés de la vérité, comme on a déjà vu en partie, & comme on le verra encore mieux dans la suite.

I.

Définition des sensations.

La troisième chose, qui se trouve dans chacune de nos sensations, ou ce que nous sentons, par exemple, quand nous sommes auprès du feu, est une modification de notre ame par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie. Cette modification est agréable, quand ce qui se passe dans le corps est propre pour aider la circulation du sang & les autres fonctions de la vie ; on la nomme du terme équivoque de *chaleur* : & cette modification est pénible & toute différente de l'autre, quand ce qui se passe dans le corps est capable de l'incommoder & de le brûler, c'est-à-dire, quand les mouvemens, qui sont dans le corps, sont capables d'en rompre quelques fibres, & elle s'appelle ordinairement *douleur* ou *brûlure* ; & ainsi des autres sensations. Mais voici les pensées ordinaires que l'on a sur ce sujet.

II.

On connoît mieux ses propres sensations qu'on ne croit.

La première bévue est que l'on s'imagine, sans raison, qu'on n'a aucune connoissance de ses sensations. Il se trouve tous les jours une infinité de gens qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, & les autres sensations, quoiqu'ils tombent même d'accord qu'elles ne soient que dans l'ame, & qu'elles n'en soient que des modifications. Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur, quand il la sent.

Une personne, par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent ; il la distingue très-bien de l'admiration, du desir, de l'amour ; il la distingue d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement : enfin il la reconnoit fort différente de toutes les choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Et je voudrois bien savoir comment il pourroit connoître, avec évidence & certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses, s'il n'avoit aucune connoissance de la douleur.

Nous connoissons donc ce que nous sentons immédiatement, quand nous voyons des couleurs, ou que nous avons quelqu'autre sentiment : & même il est très-certain que, si nous ne le connoissions pas, nous ne connoîtrions aucun objet sensible : car il est évident que nous ne pourrions pas distinguer, par exemple, l'eau d'avec le vin, si nous ne savions que les sensations, que nous avons de l'un, sont différentes de celles que nous avons de l'autre, & ainsi de toutes les choses que nous connoissons par les *sens*.

III.

Objection & reponse.

Il est vrai que, si l'on me presse, & qu'on me demande que j'explique donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, &c., je je ne le pourrai pas faire, comme il faut, par des paroles; mais il ne s'ensuit pas de-là que, si je vois de la couleur, ou que je me brûle, je ne connoisse au moins en quelque manière ce que je sens actuellement.

Or, la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choses à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeller le ciel *ouranos*, *schamaüm*, &c., comme les grecs & les hébreux: mais ces mêmes hommes n'attachent pas, comme il leur plaît, leurs sensations à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue & de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes: & il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur ame avec celles de leur corps: de sorte que, si un homme veut que je lui représente de la chaleur ou de la couleur, je ne puis me servir de paroles pour cela, mais il faut que j'imprime dans les organes de ses *sens* les mouvemens auxquels la nature a attaché ces sensations: il faut que je l'approche du feu, & que je lui fasse voir des tableaux.

C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connoissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, &c. Car, puisqu'on ne peut se faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle; il est manifeste que les couleurs n'étant point attachées au son des paroles ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés.

IV.

D'où vient qu'on s'imagine ne pas connoître ses propres sensations.

Nous avons donc quelque connoissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connoître, & que nous croyons n'en avoir aucune connoissance. En voici sans doute la raison.

L'ame, depuis le péché, est devenue comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminue sans cesse l'union ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, & elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, & elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connoître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui, n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre ame avec toutes ses modifications. Lors donc que notre ame veut se représenter sa nature & ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les êtres corporels; elle se prend tantôt pour l'un, & tantôt pour l'autre, tantôt pour de l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps, & se voulant ainsi trouver parmi les corps, & imaginer ses propres modifications qui sont ses sensations, comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare & si elle se méconnoît entièrement elle même.

Ce qui la porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets, & qu'elles en sont même des modifications; & par conséquent que c'est quelque chose de corporel, & qui se peut imaginer. Elle juge donc que la nature de ses sensations ne consiste que dans le mouvement qui les cause, ou dans quelqu'autre modification d'un corps; ce qui se trouve différent de ce qu'elle sent, qui n'est rien de corporel, & qui ne se peut représenter des images corporelles. Et cela l'embarrasse & lui fait croire qu'elle ne connoît pas ses propres sensations.

Pour ceux qui ne font point de vains efforts, afin de se représenter l'ame & ses modifications par des images corporelles, & qui ne laissent pas de demander qu'on leur explique les sensations, ils doivent savoir qu'on ne connoît point l'ame, ni ses modifications, par des idées, prenant le mot d'*idée* dans son véritable *sens*, mais par *conscience* ou par *sentiment intérieur*: & qu'ainsi, lorsqu'ils souhaitent qu'on leur explique l'ame & ses sensations par quelques idées, ils souhaitent ce qu'il n'est pas possible à tous les hommes ensemble de leur donner; puisque les hommes ne peuvent pas nous instruire en nous donnant les idées des choses, mais seulement en nous faisant penser à celles que nous avons.

La seconde erreur où nous tombons touchant les sensations, c'est que nous les attribuons aux objets.

V.

Qu'on se trompe de croire que les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets.

La troisième est que nous jugeons que tout le monde a les mêmes sensations des mêmes objets. Nous croyons, par exemple, que tout le monde voit la neige blanche, le ciel bleu, les prés verds, & tous les objets visibles, de la même manière que nous les voyons, & ainsi de toutes les autres qualités sensibles des autres *sens*. Plusieurs personnes s'étonneront même de ce que l'on met en doute des choses qu'ils croient indubitables. Cependant on peut assuret qu'ils n'ont jamais eu aucune raison d'en juger de la manière qu'ils en jugent : &, quoiqu'on ne puisse pas démontrer mathématiquement qu'ils se trompent, on peut toutefois démontrer que, s'ils ne se trompent pas, c'est par le plus grand hasard du monde ; & même on a quelques raisons assez fortes pour assurer qu'ils sont véritablement dans l'erreur.

Pour reconnoître la vérité de ce qu'on avance, il faut se souvenir de ce que l'on a déjà prouvé qu'il y a grande différence entre les sensations & les causes des sensations ; & qu'ainsi il se peut faire, absolument parlant, que des mouvemens semblables des fibres intérieures du nerf optique ne fassent pas avoir à différentes personnes les mêmes sensations, c'est-à-dire, voir les mêmes couleurs ; & qu'il peut arriver qu'un mouvement, qui causera de la blancheur dans l'un, causera la sensation de vert ou de gris dans l'autre, ou même une nouvelle sensation que personne n'auta jamais eue.

Il est constant que cela peut être, & qu'on n'a point de raison qui nous démontre le contraire : mais cependant on tombe d'accord qu'il n'est pas vraisemblable que cela soit ainsi. Il est bien raisonnable de croire que Dieu agit toujours de la même manière dans l'union qu'il a mise entre nos ames & nos corps ; & qu'il a lié les mêmes idées & les mêmes sensations aux mouvemens semblables des fibres intérieutes du cerveau de différentes personnes.

Qu'il soit donc vrai que les mêmes mouvemens des fibres, qui aboutissent dans le milieu du cerveau, soient accompagnés des mêmes sensations dans tous les hommes : s'il arrive que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes mouvemens dans leur cerveau, ils n'exciteront pas par conséquent les mêmes sensations dans leut ame. Ot, il me patoît indubitable que les organes des *sens* de tous les hommes n'étant pas disposés de la même manière, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impressions des mêmes objets.

Les coups de poing, par exemple, que les portefaix se donnent pour se flatter, setoient capables d'estropier bien des gens. Le même coup produit des mouvemens bien différens, & excite par conséquent des sensations bien différentes dans un homme d'une constitution robuste, & dans un enfant ou une femme de foible complexion. Ainsi, n'y ayant pas deux personnes au monde de qui l'on puisse assurer qu'ils aient les organes des *sens* dans une parfaite conformité, on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout-à-fait les mêmes sentimens des mêmes objets.

C'est-là l'origine de cette étrange variété qui se rencontre dans les inclinations des hommes. Il y en a qui aiment extrêmement la Musique, d'autres qui y sont insensibles ; & même entre ceux qui s'y plaisent, les uns aiment un genre de Musique, les autres un autre, selon la diversité presqu'infinie qui se trouve dans les fibres du nerf de l'ouie, dans le sang & dans les esprits. Combien, par exemple, y a-t-il de différence entre la Musique de France, celle d'Italie, celle des Chinois, & les autres ? & par conséquent entre le goût que les différens peuples ont des différens genres de Musique. Il arrive même qu'en différens tems on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts : car, si on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esptits agités, on se plaît beaucoup plus à entendre une Musique hardie, & où il entre beaucoup de dissonances, que dans une Musique plus douce, & plus selon les règles & l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, & il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.

Il en est de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange, ne pourra peut-être souffrir la rose, & d'autres au contraire.

Pour les saveurs, il y a autant de diversité que dans les autres sensations. Les sausses doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes personnes, ou pour plaire également à une même personne en différens tems. L'un aime le doux, l'autre aime l'aigre : l'un se plaît au goût de vin, & l'autre en a de l'horreur ; & la même personne, qui le trouve agréable quand elle se porte bien, le trouve amer quand elle a la fièvre, & ainsi des autres *sens*. Cependant tous les hommes aiment le plaisir : ils aiment tous les sensations agréables ; ils ont tous en cela la même inclination : ils ne reçoivent donc pas les mêmes sensations des mêmes objets, puisqu'ils ne les aiment pas également.

Ainsi, ce qui fait qu'un homme dit qu'il aime le doux, c'est que la sensation qu'il en a est agréable : &, ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'est que, selon la vérité, il n'a pas la même sensation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même sensation que l'autre, mais seulement qu'il ne l'a

pas. De forte que l'on parle improprement, quand on dit qu'on n'aime pas le doux, on devroit dire qu'on n'aime pas le fucre, le miel, &c., que tous les autres trouvent doux & agréables; & qu'on ne trouve pas de même goût que les autres, parce qu'on a les fibres de la langue autrement difpofées.

Voici un exemple plus fenfible : fuppofé que, de vingt perfonnes, il y ait quelqu'un qui ait froid aux mains, & qu'il ne fache pas les noms dont on fe fert en France pour expliquer les fenfations de froideur & de chaleur, & que tous les autres au contraire aient les mains extrêmement chaudes. Si en hiver on leur apportoit à tous de l'eau un peu froide pour fe laver, ceux qui auroient les mains fort chaudes, fe lavant d'abord les uns après les autres, pourroient bien dire : voilà de l'eau bien froide, je n'aime point cela; mais, quand ce dernier, qui a les mains extrêmement froides, viendroit à la fin pour fe laver, il diroit au contraire : je ne fai pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide, pour moi je prends plaifir de fentir le froid & de me laver.

Il eft bien clair, dans cet exemple, que, quand ce dernier diroit : j'aime le froid, cela ne fignifieroit autre chofe, finon qu'il aime la chaleur, & qu'il la fent où les autres fentent le contraire.

Ainfi, quand un homme dit : j'aime ce qui eft amer, & je ne puis fouffrir les douceurs; cela ne fignifie autre chofe, finon qu'il n'a pas les mêmes fenfations que ceux qui difent qu'ils aiment les douceurs, & qu'ils ont de l'averfion pour tout ce qui eft amer.

Il eft donc certain qu'une fenfation, qui eft agréable à une perfonne, l'eft auffi à tous ceux qui la fentent, mais que les mêmes objets ne la font pas fentir à tout le monde, à caufe de la différente difpofition des organes des *fens*; ce qu'il eft de la dernière conféquence de remarquer pour la Phyfique & pour la Morale.

On peut feulement ici faire une objection fort facile à réfoudre, favoir qu'il arrive quelquefois que des perfonnes, qui aiment extrêmement de certaines viandes, viennent enfin à en avoir horreur, ou parce qu'en la mangeant ils y ont trouvé quelque faleté mêlée, qui les a furpris, ou parce qu'ils en ont été fort malades, à caufe qu'ils en avoient pris avec excès, ou enfin pour d'autres raifons. Ces fortes de perfonnes, dira-t-on, n'aiment plus les mêmes fenfations qu'ils aimoient autrefois, car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes viandes, & cependant elles ne leur font plus agréables.

Pour répondre à cette objection, il faut prendre garde que, quand ces perfonnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur & de dégoût, ils ont deux fenfations bien différentes en même tems. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le fuppofe : & ils ont encore une autre fenfation de dégoût, qui vient, par exemple, de ce qu'ils imaginent fortement la faleté qu'ils ont vu mêlée avec ce qu'ils mangent. Donc la raifon eft que, quand deux mouvemens fe font faits dans le cerveau en même tems, l'un ne s'excite plus fans l'autre, fi ce n'eft après un tems confidérable. Ainfi, parce que la fenfation agréable ne vient jamais fans cette autre dégoutante, & que nous confondons les chofes qui fe font en même tems; nous nous imaginons que cette fenfation qui étoit autrefois agréable ne l'eft plus. Cependant, fi elle eft toujours la même, il eft néceffaire qu'elle foit toujours agréable. De forte que, c'eft parce qu'elle eft jointe & confondue avec une autre qui caufe plus de dégoût que celle-ci n'a d'agrément, que l'on s'imagine qu'elle n'eft plus agréable.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs & quelques autres fenfations, que j'ai appellées *foibles* & *languiffantes*, ne font pas les mêmes dans tous les hommes; parce que toutes ces fenfations touchent fi peu l'ame, qu'on ne peut pas diftinguer, comme dans les faveurs ou d'autres fenfations plus fortes & plus vives, que l'une eft plus agréable que l'autre; & reconnoître ainfi, par la variété du plaifir ou du dégoût qui fe trouveroit dans différentes perfonnes, la diverfité de leurs fenfations. Toutefois la raifon, qui montre que les autres fenfations ne font pas femblables en différentes perfonnes, montre auffi qu'il doit y avoir de la variété dans les fenfations que l'on a des couleurs. En effet, on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diverfité dans les organes de la vue de différentes perfonnes, auffi-bien que dans ceux de l'ouie ou du goût. Car il n'y a aucune raifon de fuppofer une parfaite reffemblance dans la difpofition du nerf optique de tous les hommes, puifqu'il y a une variété infinie dans toutes les chofes de la nature, & principalement dans celles qui font matérielles. Il y a donc grande apparence que tous les hommes ne voient pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

On pourroit peut-être ajouter que, felon les remarques de quelques-uns, les mêmes couleurs ne plaifent pas également à toutes fortes de perfonnes, & qu'ainfi on a des preuves pofitives que les mêmes objets n'excitent pas dans tous les hommes les mêmes fenfations de couleur; puifque, fi ces fenfations étoient les mêmes, elles feroient également agréables. Mais, parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections très-fortes, appuyées fur la réponfe que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas affez folide pour la propofer.

En effet, il eft affez rare qu'on fe plaife beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaifir à une faveur qu'à une autre; & la raifon en eft que les fentimens des couleurs ne nous font pas donnés pour juger fi les corps font propres pour notre nourriture, ou s'ils n'y font pas propres : ce qui fe mar-

que par le plaisir & la douleur, qui sont les caractères naturels du bien & du mal. Les objets entant que colorés ne sont ni bons, ni mauvais. Il y en a de blancs, par exemple, qui sont propres à la nourriture, & d'autres de même couleur qui sont des poisons, ou qui ne sont ni bons ni mauvais à manger : ainsi les objets entant que colorés ne doivent point exciter dans le corps de mouvemens propres pour les rechercher ou pour les éviter, ni dans l'ame les passions d'amour ou de haine. Ils ne doivent donc point être agréables ni désagréables ; car, si les objets nous paroissoient tels entant que colorés, leur vue seroit toujours suivie du cours des esprits qui excite & qui accompagne les passions, puisqu'on ne peut toucher l'ame sans l'émouvoir. Nous haïrions souvent de bonnes choses, & nous en aimerions de mauvaises, de sorte que nous ne conserverions pas long-tems notre vie. Enfin, les sentimens de couleur ne nous sont donnés que pour distinguer les corps les uns des autres ; & c'est ce qui se fait aussi-bien, soit qu'on voie l'herbe verte, ou qu'on la voie rouge ; pourvu que la personne, qui la voit verte ou rouge, la voie toujours de la même manière.

Mais c'est assez parler de ces sensations ; parlons maintenant des jugemens naturels, & des jugemens libres qui les accompagnent. C'est la quatrieme chose que nous confondons avec les trois autres dont nous venons de parler.

I.

Des faux jugemens qui accompagnent nos sensations, & que nous confondons avec elles.

On prévoit bien d'abord qu'il se trouvera très-peu de personnes qui ne soient choquées de cette proposition générale que l'on avance : savoir, que nous n'avons aucune sensation des choses extérieures qui n'enferme un ou plusieurs faux jugemens. On sait bien que la plupart ne croient pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations. De sorte que ces personnes, surprises de la nouveauté de cette proposition, diront sans doute en eux-mêmes : mais comment cela se peut-il faire ? Je ne juge pas que cette muraille soit blanche, je vois bien qu'elle l'est. Je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très-certainement : & qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais ? Enfin, leurs inclinations pour les préjugés de l'enfance les porteront bien plus avant ; &, s'ils ne passent aux injures & au mépris de ceux qu'ils croiront persuadés des sentimens contraires aux leurs, ils mériteront sans doute d'être mis au nombre des personnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophétiser les mauvais succès de nos pensées : il est plus à propos de tâcher de les produire avec des preuves si fortes, & de les mettre dans un si grand jour, qu'on ne puisse les attaquer les yeux ouverts, ni les regarder avec attention sans s'y soumettre. On doit prouver que nous n'avons aucune sensation des choses extérieures qui ne renferme quelque faux jugement, en voici la preuve :

Il est, ce me semble, indubitable que nos ames ne remplissent pas des espaces aussi vastes que ceux qui sont entre nous & les étoiles fixes, quand même on accorderoit qu'elles fussent étendues : ainsi il n'est pas raisonnable de croire que nos ames soient dans les cieux, quand elles y voient des étoiles. Il n'est pas même croyable qu'elles sortent à mille pas de leurs corps, pour voir des maisons à cette distance. Il est donc nécessaire que notre ame voie les maisons & les étoiles où elles ne sont pas, puisqu'elle ne sort point du corps où elle est, & qu'elle ne laisse pas de les voir. Et comme les étoiles qui sont immédiatement unies à l'ame, lesquelles sont les seules que l'ame puisse voir, ne sont pas dans les cieux, il s'ensuit que tous les hommes qui voient les étoiles dans les cieux, & qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux jugemens, dont l'un est naturel & l'autre libre. L'un est un jugement des *sens* ou une sensation composée selon laquelle on ne doit pas juger. L'autre est un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, & par conséquent que l'on ne doit pas faire si l'on veut éviter l'erreur.

I I.

Raisons de ces faux jugemens.

Mais voici pourquoi l'on croit que ces mêmes étoiles, que l'on voit immédiatement, sont hors de l'ame & dans les cieux. C'est qu'il n'est pas en la puissance de l'ame de les voir quand il lui plaît ; car elle ne peut les appercevoir que lorsqu'il arrive dans son cerveau des mouvemens auxquels sont jointes par la nature les idées de ces objets. Or, parce que l'ame n'apperçoit point les mouvemens de ses organes, mais seulement ses propres sensations, & qu'elle sait que ces mêmes sensations ne sont point produites en elle par elle-même ; elle est portée à juger qu'elles sont au-dehors, & dans la cause qui les lui représente : & elle a fait tant de fois ces sortes de jugemens dans le même tems qu'elle apperçoit les objets, qu'elle ne peut presque plus s'empêcher de les faire.

Il seroit nécessaire, pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres, qu'on nomme des *espèces* & des *idées*, qui ne sont comme rien, & qui représentent toutes choses, que nous créons & que nous détruisons quand il nous plaît, & que notre ignorance nous a fait imagi-

ner. Il faudroit faire voir la solidité du sentiment de ceux qui croient que Dieu est le vrai père de la lumière qui éclaire seul tous les hommes, sans lequel les vérités les plus simples ne seroient point intelligibles, & le soleil, tour éclatant qu'il est, ne seroit pas même visible; qui ne reconnoissent point d'autre nature que la volonté du créateur, & qui, sur ces pensées, ont reconnu que les idées, qui nous représentent les créatures, ne sont que des perfections de Dieu, qui répondent à ces mêmes créatures, & qui les représentent.

Il faudroit enfin traiter en quoi consiste ce que nous appellons *idées*, & ensuite il seroit facile de parler plus nettement des choses que je viens de dire; mais cela nous méneroit trop loin. Il suffit que j'apporte un exemple très-sensible & incontestable où il se trouve plusieurs jugemens confondus avec une même sensation.

Je crois qu'il n'y a personne au monde qui, regardant la lune, ne la voie environ à mille pas loin de soi, & qui ne la trouve plus grande lorsqu'elle se lève ou qu'elle se couche, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horison; & peut-être même qui ne croie voir seulement qu'elle est plus grande, sans penser qu'il se trouve aucun jugement dans sa sensation. Cependant il est indubitable que, s'il n'y avoit point quelqu'espèce de jugement renfermé dans sa sensation, il ne verroit point la lune dans l'éloignement où elle lui paroît; &, outre cela, il la verroit plus petite, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horison; puisque nous ne la voyons grande, quand elle se lève, qu'à cause que nous la jugeons plus éloignée par un jugement naturel dont j'ai parlé ci-devant.

Mais, outre nos jugemens naturels, que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre, dans presque toutes nos sensations, un jugement libre: car, non-seulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur, par exemple, est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre; non-seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croient: & ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugemens, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugemens sont très-faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie. Car nos *sens* ne nous instruisent que pour notre corps, & tous les jugemens libres, qui sont conformes aux jugemens des *sens*, sont comme ces jugemens très-éloignés de la vérité.

Mais, afin de ne laisser pas toutes ces choses sans donner quelque moyen d'en découvrir les raisons, il faut reconnoître qu'il y a de deux sortes d'êtres, des êtres que notre ame voit immédiatement, & d'autres qu'elle ne connoît que par le moyen de ceux-ci. Lors, par exemple, que j'apperçois le soleil qui se lève, j'apperçois premièrement celui que je vois immédiatement: &, parce que je n'apperçois ce premier qu'à cause qu'il y a quelque chose hors de moi qui produit certains mouvemens dans mes yeux & dans mon cerveau, je juge que ce premier soleil, qui est dans mon ame, est au-dehors & qu'il existe.

Il peut toutefois arriver que nous voyions ce premier soleil qui est uni intimement à notre ame, sans que l'autre soit sur l'horison, & même, absolument parlant, sans qu'il existe du tout. De même nous pouvons voir ce premier soleil plus grand, quand l'autre se lève, que quand il est fort élevé sur l'horison: &, quoiqu'il soit vrai que ce premier soleil, que nous voyons immédiatement, soit plus grand quand l'autre se lève, il ne s'ensuit pas que cet autre soit plus grand. Car ce n'est pas proprement celui qui se lève que nous voyons, puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieues; mais c'est ce premier qui est véritablement plus grand, & tel que nous le voyons: parce que toutes les choses, que nous voyons immédiatement, sont toujours telles que nous les voyons; & nous ne nous trompons, que parce que nous jugeons que ce que nous voyons immédiatement, se trouve dans les objets extérieurs, qui sont cause de ce que nous voyons.

De même, quand nous voyons de la lumière en voyant ce premier soleil, nous ne nous trompons pas de croire que nous en voyons; il n'est pas possible d'en douter. Mais notre erreur est que nous voulons, sans aucune raison, & même contre toute raison, que cette lumière, que nous voyons immédiatement, existe dans le soleil. C'est la même chose des autres objets de nos *sens*.

III.

L'erreur ne se rencontre pas dans nos sensations, mais seulement dans nos jugemens.

Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dès le commencement & dans la suite de cet article: il sera facile de voir que de toutes les choses qui se trouvent dans chaque sensation, il n'y a que les jugemens que nous faisons que nos sensations sont dans les objets où il se trouve de l'erreur.

Premièrement, ce n'est pas une erreur d'ignorer que l'action des objets consiste dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, & que ce mouvement se communique aux organes de nos *sens*, qui sont les deux premières choses qui se trouvent dans chaque sensation. Car il y a bien de la différence entre ignorer un chose, & être dans une erreur à l'égard de cette chose.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troisième, qui est proprement la sensation. Quand nous sentons de la chaleur, quand nous voyons de la lumière, des couleurs, ou d'autres objets, il est vrai que nous les voyons, quand

même nous ferions frénétiques. Car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient ; & leur erreur ne consiste que dans les jugemens qu'ils font ; que ce qu'ils voient, existe véritablement au-dehors, à cause qu'ils le voient au-dehors.

C'est ce jugement-là qui renferme un consentement de notre liberté, & par conséquent qui est sujet à l'erreur. Et nous devons toujours nous empêcher de le faire : nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit, autant que nous pouvons nous en empêcher, & que l'évidence & la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici. Car, quoique nous nous sentions extrêmement portés, par une habitude très-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets ; comme, la chaleur est dans le feu, les couleurs dans les tableaux : cependant nous ne voyons point de raison certaine & évidente qui nous presse & qui nous oblige à le croire ; & ainsi nous avons tort, & nous nous soumettons volontairement à l'erreur par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté, quand nous formons librement de tels jugemens.

Explication des erreurs particulières de la vue, pour servir d'exemple des erreurs générales de nos sens.

Nous avons donné, ce me semble, assez d'ouverture, pour reconnoître les erreurs de nos *sens* à l'égard des qualités sensibles en général, desquelles on a parlé à l'occasion de la lumière & des couleurs, que l'ordre demandoit qu'on expliquât. Il semble que l'on devroit maintenant descendre un peu dans le particulier, & examiner en détail les erreurs où chacun de nos *sens* nous porte : mais on ne s'arrêtera pas à ces choses, parce qu'après ce que l'on a déjà dit, un peu d'attention suppléera facilement à des discours ennuyeux, que l'on seroit obligé de faire. On va seulement rapporter les erreurs générales où notre vue nous fait tomber touchant la lumière & les couleurs, & l'on croit que cet exemple suffira pour faire reconnoître les erreurs de tous les autres *sens*.

Lorsque nous avons regardé quelques momens le soleil, voici ce qui se passe dans nos yeux & dans notre ame, & les erreurs dans lesquelles nous tombons.

Il est certain, pour ceux qui savent les premiers élémens de la Dioptrique, & quelque chose de de la structure admirable des yeux, que les rayons du soleil souffrent réfraction dans le crystalin & dans les autres humeurs, & qu'ils se rassemblent ensuite sur la rétine ou nerf optique, qui tapisse tout le fond de l'œil : de la même manière que les rayons du soleil, qui traversent une loupe ou verre convexe, se rassemblent au foyer ou point brûlant de ce verre à deux, trois ou quatre pouces de lui, à proportion de sa convexité. De plus, l'expérience apprend que, si l'on met au foyer de cette loupe quelque petit morceau d'étoffe ou de papier noir, les rayons du soleil font une si grande impression sur cette étoffe ou sur ce papier, & ils en agitent les petites parties avec tant de violence, qu'ils les rompent & les séparent les unes des autres ; en un mot, qu'ils les brûlent ou les réduisent en fumée & en cendres.

Ainsi, l'on doit conclure de cette expérience que, si le nerf optique étoit noir, & que, si la prunelle, ou le trou de l'uvée, par laquelle la lumière entre dans les yeux, s'élargissoit pour laisser librement passer les rayons du soleil, au lieu qu'elle s'étrécit pour les en empêcher, il arriveroit la même chose à notre rétine, qu'à cette étoffe ou à ce papier noir, c'est-à-dire, que ses fibres seroient si fort agitées, qu'elles seroient bientôt rompues & brulées. C'est pour cette raison que la plupart des hommes sentent une grande douleur, s'ils regardent pour un moment le soleil ; parce qu'ils ne peuvent si bien fermer le trou de la prunelle, qu'il n'y passe toujours assez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence & avec quelque sujet de craindre qu'ils ne se rompent.

L'ame n'a aucune connoissance de tout ce que nous venons de dire ; & quand elle regarde le soleil, elle n'apperçoit ni son nerf optique, ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf : cependant cela n'est pas une erreur, ce n'est qu'une simple ignorance. Mais la première erreur où elle tombe, est qu'elle juge que la douleur qu'elle sent est dans son œil.

Si, incontinent après qu'on a regardé le soleil, on entre dans un lieu fort obscur les yeux ouverts, cet ébranlement des fibres du nerf optique, causé par les rayons du soleil, diminue & se change peu-à-peu. Et c'est-là tout le changement que l'on peut concevoir dans les yeux. Cependant ce n'est pas ce que l'ame y apperçoit, mais seulement une lumière blanche & jaune. Et sa seconde erreur est qu'elle juge que la lumière qu'elle voit est dans ses yeux ou sur une muraille voisine.

Enfin, l'agitation des fibres de la rétine diminue toujours, & cesse peu-à-peu ; car, lorsqu'un corps a été agité ou secoué, on n'y doit rien concevoir autre chose qu'une diminution de son mouvement : mais ce n'est point encore ce que l'ame voit dans ses yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis se change en rouge, & enfin en bleue. Et la troisième erreur, où nous tombons, est que nous jugeons qu'il y a dans notre œil ou sur la muraille des changemens qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, à cause que les couleurs bleues, orangées, & rouges que nous voyons, diffèrent bien autrement que du plus & du moins.

Voilà quelques erreurs où nous tombons tou-

chant la lumière & les couleurs : & ces erreurs nous font encore tomber en d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les articles suivans.

I.

Les erreurs de nos sens *nous servent de principes généraux pour tirer de fausses conclusions, qui servent de principes à leur tour.*

On a, ce me semble, expliqué suffisamment en quoi consistent nos sensations & les erreurs générales qui s'y trouvent, pour des personnes qui ne sont point préoccupées, & qui sont capables de quelqu'attention d'esprit. Il est maintenant à propos de montrer qu'on s'est servi de ces erreurs générales comme de principes incontestables, pour expliquer toutes choses; qu'on en a tiré une infinité de fausses conséquences, qui ont aussi à leur tour servi de principe pour tirer d'autres conséquences; & qu'ainsi on a composé peu-à-peu ces sciences imaginaires sans corps & sans réalité, après lesquelles on court aveuglément; mais qui, semblables à des phantômes, ne laissent autre chose, à ceux qui les embrassent, que la confusion & la honte de s'être laissé séduire, ou ce caractère de folie qui fait qu'on prend plaisir à se repaître d'illusions & de chimères; c'est ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

On a déjà dit que nous avions coutume d'attribuer aux objets nos propres sensations, & que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les saveurs, &c., se trouvoient dans les corps que nous appellons *colorés*, & ainsi des autres. On a reconnu que c'est une erreur. Il faut présentement montrer que cette erreur nous sert de principe, pour tirer de fausses conséquences, & qu'ensuite nous regardons ces dernières conséquences comme d'autres principes, sur lesquels nous continuons d'appuyer nos raisonnemens. En un mot, il faut exposer ici les démarches que fait l'esprit humain dans la recherche de quelques vérités particulières, lorsque ce faux principe, que nos sensations sont dans les objets, lui paroît incontestable.

Et, afin de rendre ceci plus sensible, prenons quelque corps en particulier, dont on rechercheroit la nature; & voyons ce que feroit un homme qui voudroit, par exemple, connoître ce que c'est que du miel & du sel. La première chose que cet homme feroit, seroit d'en examiner la couleur, l'odeur, la saveur, & les autres qualités sensibles; quelles sont celles du miel & celles du sel; en quoi elles conviennent, en quoi elles diffèrent, & le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres corps.

II.

L'origine des différences qu'on attribue aux objets : ces différences sont dans l'ame.

Cela fait, voici à-peu-près la manière dont il raisonneroit, supposé qu'il crût, comme un principe incontestable, que les sensations fussent dans les objets des *sens*. Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant, & en maniant ce miel & ce sel, sont dans ce miel & dans ce sel. Or il est indubitable que ce que je sens dans le miel diffère essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel diffère sans doute bien davantage que du plus & du moins de la couleur du miel; & la douceur du miel, de la saveur piquante du sel : & par conséquent il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel & le sel, puisque tout ce que je sens dans l'un & dans l'autre ne diffère pas seulement du plus & du moins, mais qu'il diffère essentiellement.

Voilà la première démarche que cette personne feroit. Car, sans doute, il ne peut juger que le miel & le sel diffèrent essentiellement, que parce qu'il trouve que les apparences de l'un diffèrent essentiellement de celles de l'autre; c'est-à-dire, que les sensations, qu'il a du miel, diffèrent essentiellement de celles qu'il a de sel, puisqu'il n'en juge que par l'impression qu'ils font sur les *sens*. Il regarde donc ensuite sa conclusion comme un nouveau principe, duquel il tire d'autres conclusions en cette sorte.

III.

L'origine des formes substantielles.

Puis donc que le miel & le sel, & les autres corps naturels diffèrent essentiellement les uns des autres; il s'ensuit que ceux là se trompent lourdement, qui nous veulent faire croire que toute la différence, qui se trouve entre ces corps, ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui les composent. Car, puisque la figure n'est point essentielle au corps figuré; que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel, change, le miel demeurera toujours miel, quand même ces parties auroient la figure des petites parties du sel. Ainsi, il faut de nécessité qu'il se trouve quelque substance, qui, étant jointe à la matière première commune à tous différens corps, fasse qu'ils diffèrent essentiellement les uns des autres.

Voilà la seconde démarche que feroit cet homme, & l'heureuse découverte des formes substantielles : ces substances secondes, qui font tout ce que nous voyons dans la nature, quoiqu'elles ne subsistent que dans l'imagination de

notre philosophe. Mais voyons les propriétés qu'il va liberalement donner a cet être de son invention, car il ôtera sans doute à toutes les autres substances les propriétés qui leur sont les plus essentielles pour l'en revêtir.

I V.

L'origine de toutes les autres erreurs les plus générales de la Physique de l'école.

Puis donc qu'il se trouve dans chaque corps naturel deux substances qui le composent, l'une qui est commune au miel & au sel & à tous les autres corps, & l'autre qui fait que le miel est miel, que le sel est sel, & que tous les autres corps sont ce qu'ils sont; il s'ensuit que la première, qui est la matière, n'ayant point de contraire, & étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer sans force & sans action, puisqu'elle n'a pas besoin de se défendre : mais pour les autres, qui sont les formes substantielles, elles ont besoin d'être toujours accompagnées de qualités & de facultés pour les défendre. Il faut qu'elles soient toujours sur leurs gardes de peur d'être surprises qu'elles travaillent continuellement à leur conservation, à étendre leur domination sur les matières voisines, & à pousser leurs conquêtes le plus avant qu'elles pourront; parce que, si elles étoient sans forces, ou si elles manquoient d'agir, d'autres formes les viendroient surprendre, & les anéantiroient aussi-tôt. Il faut donc qu'elles combattent toujours, & qu'elle nourrissent ces antipathies & ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que, s'il arrive qu'une forme s'empare de la matière d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien; il ne faut pas que cette forme se contente d'anéantir la forme du chien, il faut que sa haine se satisfasse dans la destruction de toutes les qualités qui ont suivi le parti de son ennemie. Il faut aussi-tôt que le poil du cadavre soit blanc d'une blancheur de création nouvelle : que son sang soit rouge d'une rougeur qui ne soit point suspecte : que tout ce corps soit couvert de qualités fidèles à leur maitresse, & qu'elles la défendent selon le peu de forces qu'ont les qualités d'un corps mort, qui doivent bientôt périr à leur tour. Mais, parce qu'on ne peut pas toujours combattre, & que toutes choses ont un lieu de repos; il faut sans doute que le feu, par exemple, ait son centre, où il tâche toujours d'aller par sa légéreté & par son inclination naturelle, afin de se reposer, de ne brûler plus, & de quitter même sa chaleur, qu'il ne gardoit ici bas que pour sa défense.

Voilà une petite partie des conséquences que l'on tire de ce dernier principe, *qu'il y a des formes substantielles*, lequel on a fait conclure à notre philosophe avec un peu trop de liberté; car d'ordinaire les autres disent ces memes choses plus sérieusement qu'il n'a fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conséquences que tire tous les jours chaque philosophe, selon son humeur & son inclination, selon la fécondité ou la stérilité de son imagination; car ce ne sont que ces choses qui les font différer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces substances chimériques, d'autres personnes les ont assez examinées. Ils ont assez fait voir que les formes substantielles ne furent jamais dans la nature, & qu'elles servent à tirer un très grand nombre de conséquences fausses, ridicules, & même contradictoires. On se contente d'avoir reconnu leur origine dans l'esprit de l'homme, & d'avoir fait voir, qu'elles doivent ce qu'elles sont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes, *que les sensations sont dans les objets qu'ils sentent.* Car, si l'on considère avec un peu d'attention ce que nous avons déja dit, savoir, qu'il est nécessaire, pour la conservation du corps, que nous ayons des sensations essentiellement différentes, quoique les impressions, que les objets font sur notre corps, ne diffèrent que très-peu, on verra clairement que c'est à tort qu'on s'imagine une si grande différence dans les objets de nos *sens.*

Mais il faut que je dise ici, en passant, que l'on ne trouve rien à redire à ces termes de *forme* & de *différence essentielle.* Le miel est sans doute miel par sa forme, & c'est ainsi qu'il diffère essentiellement du sel : mais cette forme ou cette différence essentielle ne consiste que dans la différente configuration de ses parties. C'est cette différente configuration qui fait que le miel est miel; & que le sel est sel : & quoiqu'il ne soit qu'accidentel à la matière en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel, & ainsi d'avoir la forme du miel ou du sel; on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel & au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties : de même que les sensations de froid, de chaud, de douleur, &c., ne sont point essentielles à l'ame, mais seulement à l'ame qui les sent; parce que c'est par ces sensations de froid, de chaud, de douleur, que l'ame est appellée *sentir du chaud, du froid & de la douleur.*

I.

Exemple tiré de la Morale, que nos sens *ne nous offrent que de faux biens.*

On a rapporté des preuves qui font, ce semble, assez voir que ce préjugé, *que nos sensations sont dans les objets*, est un principe très fécond en

en erreurs dans la Physique. Il en faut maintenant apporter un autre tiré de la Morale, où ce même préjugé joint avec celui-ci, *que les objets de nos* sens *sont les seules & les véritables causes de nos sensations*, a une pareille fécondité.

Il n'y a rien de si commun dans le monde, que de voir des personnes qui s'attachent aux biens sensibles : les uns aiment la Musique, les autres la bonne chère, & d'autres enfin sont passionnés pour d'autres choses. Or, voici à-peu-près de quelle manière ils doivent avoir raisonné, pour s'être persuadés que tous ces objets sont des biens. Toutes ces saveurs agréables, qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flattent l'oreille, & ces autres plaisirs, que nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermés dans les objets sensibles, ou, tout au moins, ces objets nous les font sentir, ou enfin nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or, il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise, nous en sommes intérieurement convaincus : & par conséquent les objets de nos passions sont des biens très-réels, auxquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raisonnement que nous faisons ordinairement presque sans y penser. Ainsi, c'est à cause que nous croyons que nos sensations sont dans les objets, ou bien que les objets ont en eux-mêmes le pouvoir de nous les faire sentir, que nous considérons comme nos biens des choses, au-dessus desquelles nous sommes infiniment élevés ; des choses qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps, & produire quelques mouvemens dans leurs fibres ; mais qui ne peuvent jamais agir sur nos ames, & qui, par conséquent, ne peuvent nous faire sentir ni plaisir ni douleur.

I I.

Qu'il n'y a que Dieu qui soit notre bien, & que tous les objets sensibles ne peuvent nous faire sentir du plaisir.

Certainement, si ce n'est pas notre ame qui agit sur elle-même, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, il n'y a que Dieu seul qui ait ce pouvoir : &, si ce n'est point elle qui se cause du plaisir ou de la douleur, selon la diversité des ébranlemens des fibres de son corps, comme il y a toutes les apparences, puisqu'elle sent du plaisir & de la douleur sans qu'elle y consente, je ne connois point d'autre main assez puissante pour les lui faire sentir, que celle de l'auteur de toutes choses.

Certainement il n'y a que Dieu qui soit notre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connoissance & dans son amour qu'il a résolu de nous les faire sentir : & ceux qu'il a attachés aux mouvemens qui se passent dans notre corps, afin que nous eussions soin de sa conservation, sont très-petits, très-foibles & de très-peu de durée, quoique, dans l'état de péché où nous sommes, nous en soyons comme esclaves. Mais ceux qu'il fera sentir à ses élus dans le ciel, seront infiniment plus grands, puisqu'il nous a fait pour le connoître & pour l'aimer. Car enfin l'ordre demandant que l'on ressente de plus grands plaisirs, lorsqu'on possède de plus grands biens ; puisque Dieu est infiniment au-dessus de toutes choses, le plaisir de ceux qui le posséderont, sera sûrement un plaisir qui surpassera tous les plaisirs.

I I I.

L'origine des erreurs des épicuriens & des stoïciens.

Ce que nous venons de dire de la cause de nos erreurs, à l'égard du bien, a sa preuve dans les fausses opinions qu'avoient les stoïciens & les épicuriens touchant le souverain bien. Les épicuriens le mettoient dans le plaisir ; & parce qu'on le sent aussi-bien dans le vice que dans la vertu, & même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre, on a cru communément qu'ils se laissoient aller à toutes sortes de voluptés,

Or, la première cause de leur erreur est que, jugeant faussement qu'il y avoit quelque chose d'agréable dans les objets de leurs *sens*, ou qu'ils étoient les véritables causes des plaisirs qu'ils sentoient, étant outre cela intérieurement persuadés que le plaisir étoit un bien pour eux, ils se laissoient aller à toutes les passions, desquelles ils n'appréhendoient point de souffrir quelqu'incommodité dans la suite. Au-lieu qu'ils devoient considérer que le plaisir, que l'on sent dans les choses sensibles, ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes, ni d'une autre manière ; & par conséquent que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de notre ame : & le reste que nous avons expliqué.

Les stoïciens étant persuadés, au contraire, que les plaisirs sensibles n'étoient que dans le corps & pour le corps, & que l'ame devoit avoir son bien particulier, ils mettoient le bonheur dans la vertu. Or, voici la source de leurs erreurs.

C'est qu'ils croyoient que le plaisir & la douleur sensibles n'étoient point dans l'ame, mais seulement dans le corps : & ce faux jugement leur servoit ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions : comme, que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien ; que les plaisirs des *sens* ne sont point bons en eux-mêmes ; qu'ils sont communs aux hommes & aux bêtes, &c. Cependant il est facile de voir que, quoique

les épicuriens & les stoïciens aient eu tort en bien des choses, ils ont eu raison en quelques-unes. Car le bonheur des bienheureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c'est-à-dire, dans la connoissance & l'amour de Dieu, & dans un plaisir très-doux, qui l'accompagne sans cesse.

Retenons donc bien que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni de fâcheux, qu'ils ne sont point les causes de nos plaisirs, que nous n'avons point de sujet de les craindre ni de les aimer; mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre, & qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui soit assez puissant pour nous punir & pour nous récompenser, pour nous faire sentir du plaisir & de la douleur: enfin, que ce n'est qu'en Dieu & que de Dieu, que nous devons espérer les plaisirs pour lesquels nous avons une inclination si forte & si naturelle.

Nous avons suffisamment expliqué les erreurs de nos *sens* au regard de leurs objets, comme de la lumière, des couleurs, & des autres qualités sensibles. Il faut voir maintenant comme ils nous séduisent touchant les objets même qui ne sont point de leur ressort, en nous empêchant de les considérer avec attention, & en nous inclinant à en juger sur leur rapport; c'est ce qui mérite bien d'être expliqué.

I.

Que nos sens *nous portent à l'erreur en des choses même qui ne sont point sensibles.*

L'attention & l'application de l'esprit aux idées claires & distinctes que nous avons des objets, est la chose du monde la plus nécessaire pour découvrir la vérité de ce qu'ils sont. Car, de même qu'il n'est pas possible de voir la beauté de quelqu'ouvrage, sans ouvrir les yeux & sans le regarder fixement; ainsi l'esprit ne peut pas voir évidemment la plupart des choses avec les rapports qu'elles ont les unes aux les autres, s'il ne les considère avec attention. Or, il est certain qu'il n'y a rien qui nous détourne davantage de l'attention aux idées claires & distinctes, que nos propres *sens*; & par conséquent il n'y a rien qui nous éloigne davantage de la vérité, & qui nous jette si tôt dans l'erreur.

Pour bien concevoir ces choses, il est absolument nécessaire de savoir que les trois manieres d'appercevoir de l'ame, dont j'ai parlé auparavant, ne la touchent pas toutes également; & que, par conséquent, elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle apperçoit par leur moyen; car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, & elle est peu attentive à ce qui la touche peu.

Or, ce qu'elle apperçoit par les *sens*, la touche & l'applique extrêmement; ce qu'elle connoît par l'imagination la touche beaucoup moins, mais ce que l'entendement lui représente, je veux dire, ce qu'elle apperçoit par elle-même, ou indépendamment des *sens* & de l'imagination, ne la réveille presque pas. Personne ne peut douter de ces choses, ni que la plus petite douleur des *sens* ne soit plus présente à l'esprit, & ne le rende plus attentif que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conséquence.

La raison de ceci est que les *sens* représentent les objets comme présens, & que l'imagination ne les représente que comme absens. Or, l'ordre demande que, de plusieurs biens, ou de plusieurs maux qui sont proposés à l'ame, ceux qui sont présens la touchent & l'appliquent davantage que les autres qui sont absens, parce qu'il est nécessaire que l'ame se détermine promptement sur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainsi elle s'applique beaucoup plus à une simple piquure, qu'à des spéculations fort relevées; & les plaisirs & les maux de ce monde font même plus d'impression sur elle, que les douleurs terribles; & les plaisirs infinis de l'éternité.

Les *sens* appliquent donc extrêmement l'ame à ce qu'ils lui représentent; & parce qu'elle est limitée, & qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choses à la fois, elle ne peut appercevoir nettement ce que l'entendement lui représente dans le même tems que les *sens* lui offrent quelque chose à considérer. Elle laisse donc les idées claires & distinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choses en elles-mêmes, & elle s'applique uniquement aux idées confuses des *sens* qui la touchent beaucoup, & qui ne lui représentent point les choses selon ce qu'elles sont dans la vérité, mais seulement selon le rapport qu'elles ont avec son corps.

II.

Exemple tiré de la conversation des hommes.

Si une personne, par exemple, veut expliquer une vérité, & dire son sentiment sur quelque chose, il ne le peut faire, par des paroles, qu'en même tems il ne touche en plusieurs manières les *sens* de ceux qui l'écoutent. Or, l'ame, qui ne peut en même tems appercevoir distinctement plusieurs choses, & qui a toujours une grande attention à ce qui lui vient par les *sens*, ne considère presque point les raisons que cette personne apporte, mais elle s'applique beaucoup au plaisir sensible qu'elle a de la mesure de ses périodes, des rapports de ses gestes avec ses paroles, de l'agrément de son visage, enfin de l'air & de la manière dont il parle; ce qui la détourne de l'attention qu'elle devroit avoir aux choses. Cependant elle en veut juger sans les connoître suffisam-

ment : de forte que fes jugemens doivent être différens, felon la diverfité des impreffions qu'elle aura reçues par les *fens*.

Si, par exemple, celui qui parle s'énonce avec facilité, s'il garde une mefure agréable dans fes périodes, s'il a l'air d'un honnête homme & d'un homme d'efprit, fi c'eft une perfonne de qualité, s'il eft fuivi d'un grand train, s'il parle avec autorité & avec gravité, fi les autres l'écoutent avec refpect & en filence, s'il a quelque réputation & quelque commerce avec les efprits du premier ordre, enfin s'il eft affez heureux pour plaire ou pour être eftimé, il aura raifon dans tout ce qu'il avancera ; & il n'y aura pas jufqu'à fon collet & à fes manchettes qui ne prouvent quelque chofe.

Mais, s'il eft affez malheureux pour avoir des qualités contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien comme il faut : qu'il dife les plus belles chofes du monde, on ne les appercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les *fens*, le dégoût qu'ils auront de voir un homme fi mal compofé, les occupera tout entiers, & empêchera l'application qu'ils devroient avoir à fes penfées. Ce collet fale & chifonné fera méprifer celui qui le porte, & tout ce qui peut venir de lui, & cette manière de parler de philofophe & de rêveur, fera traiter de rêveries & d'extravagances ces hautes & fublimes vérités, dont le commun du monde n'eft pas capable.

I I I.

Qu'il ne faut point s'arrêter aux manières fenfibles & agréables.

Voilà quels font les jugemens des hommes. Leurs yeux & leurs oreilles jugent de la vérité, & non pas la raifon, dans les chofes mêmes qui ne dépendent que de la raifon ; parce que les hommes ne s'appliquent qu'au fenfible & aux manières agréables, & qu'ils n'apportent prefque jamais une attention forte & férieufe, pour découvrir la vérité de quoi que ce foit.

Qu'y a-t-il cependant de plus injufte que de juger des chofes par la manière, & de méprifer la vérité, parce qu'elle n'eft pas revêtue d'ornemens qui nous plaifent & qui flattent nos *fens* ? Il devroit être honteux à des philofophes, & à des perfonnes qui fe piquent d'efprit, de rechercher avec plus de foin ces manières agréables, que la vérité même, & de fe repaître plutôt l'efprit de la vanité des paroles, que de la folidité des chofes. C'eft au commun des hommes, c'eft aux ames de chair & de fang à fe laiffer gagner par des périodes bien mefurées, & par des figures & des mouvemens qui réveillent les paffions.

Omnia enim ftolidi magis admirantur, amantque
Inverfis quæ fub verbis latitantia cernunt.
Veraque conftituunt, quæ belle tangere poffunt
Aures, & lepido quæ funt fucata fonore.

Mais les perfonnes fages tâchent de fe défendre contre la force maligne, & contre les charmes puiffans de ces manières fenfibles. Les *fens* leur impofent auffi-bien qu'aux autres hommes, puifqu'en effet ce font des hommes, mais ils méprifent les rapporrs qu'ils leur font des chofes. Ils imitent ce fameux exemple des juges de l'Aréopage, qui défendoient rigoureufement à leurs avocats de fe fervir de ces paroles & de ces figures trompeufes, & qui ne les écoutoient que dans les ténèbres ; de peur que les agrémens de leurs paroles & de leurs geftes ne leur perfuadaffent quelque chofe contre la vérité & la juftice, & afin qu'ils puffent davantage s'appliquer à confidérer la folidité de leurs raifons.

Deux autres exemples.

On vient de faire voir qu'il y a un fort grand nombre d'erreurs, qui ont pour première caufe cette forte application de l'ame à ce qui lui vient par les *fens*, & cette nonchalance, où elle eft, pour les chofes que l'entendement lui repréfente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conféquence pour la Morale, tiré de la converfation des hommes ; en voici encore d'autres tirés du commerce que l'on a avec le refte de la nature, lefquels il eft abfolument néceffaire de remarquer pour la Phyfique.

I.

Erreurs touchant la nature des corps.

Une des principales erreurs où l'on tombe en matière de Phyfique, c'eft que l'on s'imagine qu'il y a beaucoup plus de fubftance dans les corps qui fe font beaucoup fentir, que dans les autres qu'on ne fent prefque pas. La plupart des hommes croient qu'il y a bien plus de matière dans l'or & dans le plomb, que dans l'air & dans l'eau ; & les enfans mêmes, qui n'ont point remarqué par les *fens* les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'eft rien de réel.

L'or & le plomb font fort pefans, fort durs, & fort fenfibles, l'eau & l'air, au contraire, ne fe font prefque pas fentir. De-là les hommes concluent que les premiers ont bien plus de réalité, que les autres. Ils jugent de la vérité des chofes par l'impreffion fenfible qui nous trompe toujours, & ils négligent les idées claires & diftinctes de l'efprit qui ne nous trompent jamais, parce que le fenfible nous touche & nous applique, & que l'intelligible nous endort. Ces faux juge-

mens regardent la ſubſtance des corps, en voici d'autres ſur les qualités des mêmes corps.

II.

Erreurs touchant leurs qualités & leur perfection.

Les hommes jugent preſque toujours que les objets, qui excitent en eux des ſenſations plus agréables, ſont les plus parfaits & les plus purs, ſans ſavoir ſeulement en quoi conſiſte la perfection & la pureté de la manière, & même ſans s'en mettre en peine.

Ils diſent, par exemple, que de la fange eſt impure, & que de l'eau très-claire eſt fort pure. Mais les chameaux, qui aiment l'eau bourbeuſe, & ces animaux, qui ſe plaiſent dans la fange, ne ſeroient pas de leur ſentiment. Ce ſont des bêtes, il eſt vrai; mais les perſonnes, qui aiment les entrailles de la bécaſſe & les excrémens de la fouine, ne diſent pas que c'eſt de l'impureté, quoiqu'ils le diſent de ce qui ſort de tous les autres animaux. Enfin, le muſc & l'ambre ſont eſtimés généralement de tous les hommes, quoique l'on tienne que ce ne ſont que des excrémens.

Certainement on ne juge de la perfection de la matière & de ſa pureté que par rapport à ſes propres *ſens* : & de-là il arrive que les *ſens* étant différens dans tous les hommes, comme on l'a ſuffiſamment expliqué, ils doivent juger très-diverſement de la perfection & de la pureté de la matière. Ainſi les livres qu'ils compoſent tous les jours ſur les perfections imaginaires, qu'ils attribuent à certains corps, ſont néceſſairement remplis d'erreurs dans une variété tout-à-fait étrange & biſarre; puiſque les raiſonnemens qu'ils contiennent ne ſont appuyés que ſur les idées fauſſes, confuſes & irrégulières de nos *ſens*.

Il ne faut pas que des philoſophes diſent que la matière eſt pure ou impure, s'ils ne ſavent ce qu'ils entendent préciſément par ces mots de *pur* & d'*impur*; car il ne faut pas parler ſans ſavoir ce que l'on dit, c'eſt-à-dire, ſans avoir des idées diſtinctes qui répondent aux termes dont on ſe ſert. Or, s'ils avoient fixé des idées claires & diſtinctes à l'un & à l'autre de ces mots, ils verroient que ce qu'ils appellent *pur*, ſeroit ſouvent très-impur, & que ce qui leur paroît impur, ſe trouveroit ſouvent très-pur.

S'ils vouloient, par exemple, que cette matière là fût la plus pure & la plus parfaite, dont les parties ſeroient les plus déliées & les plus faciles à ſe mouvoir; l'or, l'argent & les pierres précieuſes ſeroient des corps extrêmement imparfaits, & l'air & le feu ſeroient au contraire très-parfaits : quand de la chair viendroit à ſe corrompre & à ſentir mauvais, ce ſeroit alors qu'elle commenceroit à ſe perfectionner; & une charogne puante ſeroit un corps bien plus parfait que de la chair ordinaire.

Que, ſi, au contraire, ils vouloient que les corps les plus parfaits fuſſent ceux dont les parties ſeroient les plus groſſes, les plus ſolides & les plus difficiles à ſe remuer, de la terre ſeroit plus parfaite que de l'or; & l'air & le feu ſeroient les corps les plus imparfaits.

Que, ſi l'on ne veut pas attacher aux termes de *pur* & de *parfait* les idées diſtinctes, dont je viens de parler, il eſt permis d'en ſubſtituer d'autres en leur place; mais, ſi l'on prétend ne définir ces mots que par des notions ſenſibles, on confondra éternellement toutes choſes, puiſqu'on ne fixera jamais la ſignification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme on l'a déjà prouvé, ont des ſenſations bien différentes des mêmes objets : donc on ne doit pas définir ces objets par les ſenſations qu'on en a, ſi l'on ne veut parler ſans s'entendre, & mettre la confuſion par-tout.

Mais, au fonds, on ne voit pas qu'il y ait de matière, fuſſe celle dont les cieux ſont compoſés, qui contienne en ſoi plus de perfection, que les autres. Toute matière ne ſemble capable que de figures & de mouvemens, & il lui eſt égal d'avoir des figures & des mouvemens réguliers, ou d'en avoir d'irréguliers. La raiſon n'apprend pas que le ſoleil ſoit plus parfait ni plus lumineux que la boue, ni que ces beautés de nos romans & de nos poëtes, aient aucun avantage ſur les cadavres les plus corrompus. Ce ſont nos *ſens* faux & trompeurs qui nous le diſent. On a beau ſe récrier, toutes ces railleries & ces exclamations ſont froides & badines, après les raiſons qu'on a apportées.

Ceux qui ſavent ſeulement ſentir, croient que le ſoleil eſt plein de lumière; mais ceux qui ſavent ſentir & raiſonner, ne le croient pas, pourvu qu'ils ſachent auſſi bien raiſonner, qu'ils ſavent ſentir. On eſt très perſuadé que ceux-là même, qui défèrent le plus au témoignage de leurs *ſens*, ſeroient dans le ſentiment où l'on eſt, s'ils avoient bien conſidéré & bien médité ſur les choſes que l'on a rapportées. Mais ils aiment trop les illuſions de leurs *ſens*; il y a trop long-tems qu'ils obéiſſent à leurs préjugés; & leur ame s'eſt trop oubliée, pour reconnoître que ce qu'elle voit de perfection dans le corps, ſoit quelque choſe qui lui appartienne.

Ce n'eſt pas auſſi à ces ſortes de gens que l'on parle, on ſe met peu en peine de leur approbation & de leur eſtime; ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il ſuffit que l'on défende la vérité, & qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent férieuſement pour la découvrir, qui ſe veulent délivrer des erreurs de leurs *ſens*, & faire uſage de leur eſprit autant qu'il leur eſt poſſible. On leur demande ſeulement qu'ils méditent ces penſées avec le plus

d'attention qu'ils pourront, & qu'ils jugent. Qu'ils les condamnent ou qu'ils les approuvent, on les soumet à leurs jugemens, parce qu'ils ont acquis par leur méditation droit de vie & de mort sur elles, lequel ne peut leur être contesté sans injustice.

Conclusion de ces articles.

Nous avons, ce me semble, assez découvert les erreurs où nos *sens* nous portent en général, soit au regard des objets qui leur sont propres, soit au regard des choses qui ne peuvent être apperçues que par l'entendement; & je ne crois pas qu'en les suivant nous tombions dans aucune erreur, dont on ne puisse reconnoître la cause dans les choses que nous venons de dire, pourvu qu'on les veuille un peu méditer.

I.

Que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps.

Nous avons encore vu que nos *sens* sont très-fidèles & très-exacts, pour nous apprendre les rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre; mais qu'ils sont très-faux pour nous instruire de la vérité, de ce que les choses sont absolument & en elles-mêmes: que le vrai usage, qu'on en doit faire, est de ne s'en servir que pour conserver sa santé & sa vie, & qu'on ne les peut assez mépriser, quand ils veulent s'élever jusqu'à se soumettre l'esprit. Et c'est-là la principale chose que je souhaite que l'on retienne bien de tous ces articles. Que l'on sache & que l'on conçoive bien que nos *sens* ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, qu'on se fortifie dans cette pensée, & que l'on cherche d'autres secours, que ceux qu'ils nous fournissent, pour nous délivrer de notre ignorance.

Que, s'il se trouve quelques personnes, comme sans doute il n'y en aura que trop, qui ne soient point persuadées de ces dernières propositions par les choses qu'on a dites, on leur demande encore bien moins. Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs *sens*; &, s'ils ne peuvent pas rejetter absolument les rapports qu'ils nous font des choses, on leur demande seulement qu'ils doutent sérieusement si ces rapports sont entièremens vrais.

I I.

Qu'il faut douter du rapport qu'ils nous font des choses.

Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit à des personnes raisonnables, pour leur jetter au moins quelque scrupule dans l'esprit, & par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté, autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à présent. Car, s'ils peuvent entrer dans quelque doute que les rapports de leurs *sens* soient vrais, ils peuvent aussi avec plus de facilité retenir leur consentement, & s'empêcher ainsi de tomber dans les erreurs où ils sont tombés jusqu'ici, principalement s'ils se souviennent de la règle qui est au commencement de ce traité: « Qu'on » ne doit jamais donner un consentement entier, » qu'à des choses qui paroissent entièrement évi-» dentes, & auxquelles on ne peut s'abstenir » de consentir, sans reconnoître, avec une en-» tière certitude, que l'on feroit mauvais usage » de sa liberté, si l'on ne s'y rendoit pas ».

I I I.

Que ce n'est pas peu que de savoir douter comme il faut.

Au reste, qu'on ne s'imagine pas que l'on ait peu avancé, si on a seulement appris à douter. Ce n'est pas si peu de chose que l'on pense de savoir douter par esprit & par raison: car il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter & douter. On doute par emportement & par brutalité, par aveuglement & par malice, & enfin par fantaisie, & parce que l'on veut douter; mais on doute aussi par prudence & par défiance, par sagesse & par pénétration d'esprit. Les académiciens & les athées doutent de la première sorte; les vrais philosophes doutent de la seconde. Le premier doute est un doute de ténèbres qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours: le second doute naît de la lumière, & il aide en quelque façon à la produire à son tour.

Ceux qui ne doutent que de la première façon ne comprennent pas ce que c'est que douter avec esprit. Ils se raillent de ce que M. Descartes apprend à douter dans la première de ses méditations métaphysiques, parce qu'il leur semble qu'il n'y a qu'à douter par fantaisie: & qu'il n'y a qu'à dire en général que notre nature est infirme, que notre esprit est plein d'aveuglement, qu'il faut avoir un grand soin de se défaire de ses préjugés, & autres choses semblables. Ils pensent que cela suffit pour ne se laisser pas séduire davantage à ses *sens*, & pour ne plus se tromper du tout. Il ne suffit pas de dire que l'esprit est foible, il lui faut faire sentir ses foiblesses. Ce n'est pas assez de dire qu'il est sujet à l'erreur, il lui faut découvrir en quoi consistent ses erreurs. C'est ce que nous croyons avoir fait en expliquant la nature & les erreurs de nos *sens*. MALLEBRANCHE.

SENSATIONS, s. f. (*Métaphysiq.*) Les *sensations* sont des impressions qui s'excitent en nous

à l'occasion des objets extérieurs. Les philosophes modernes sont bien revenus de l'erreur grossière qui revêtoit autrefois les objets qui sont hors de nous des diverses *sensations* que nous éprouvons à leur présence. Toute *sensation* est une perception qui ne sauroit se trouver ailleurs que dans un esprit, c'est-à-dire, dans une substance qui se sent elle-même, & qui ne peut agir ou pâtir sans s'en appercevoir immédiatement. Nos philosophes vont plus loin; ils vous font très-bien remarquer que cette espèce de perception, que l'on nomme *sensation*, est très-différente, d'un côté, de celle qu'on nomme *idée*, d'autre côté, des actes de la volonté & des passions. Les passions sont bien des perceptions confuses, qui ne représentent aucun objet; mais ces perceptions se terminant à l'ame même qui les produit, l'ame ne les rapporte qu'à elle-même, elle ne s'apperçoit alors que d'elle-même, comme étant affectée de différentes manières, telles que sont la *joie*, la *tristesse*, le *desir*, la *haine* & l'*amour*. Les *sensations*, au contraire, que l'ame éprouve en soi, elle les rapporte à l'action de quelque cause extérieure, & d'ordinaire elles amènent avec elles l'idée de quelqu'objet. Les *sensations* sont aussi très-distinguées des idées.

1°. Nos idées sont claires; elles nous représentent distinctement quelqu'objet qui n'est pas nous: au contraire, nos *sensations* sont obscures; elles ne nous montrent distinctement aucun objet, quoiqu'elles attirent notre ame comme hors d'elle-même; car, toutes les fois que nous avons quelque *sensation*, il nous paroît que quelque cause extérieure agit sur notre ame.

2°. Nous sommes maîtres de l'attention que nous donnons à nos idées; nous appellons celle ci, nous renvoyons celle là; nous la rappellons, & nous la faisons demeurer tant qu'il nous plaît; nous lui donnons tel degré d'attention que bon nous semble: nous disposons de toutes avec un empire aussi souverain, qu'un curieux dispose des tableaux de son cabinet. Il n'en va pas ainsi de nos *sensations*; l'attention que nous leur donnons est involontaire, nous sommes forcés de la leur donner: notre ame s'y applique, tantôt plus, tantôt moins, selon que la *sensation* elle-même est ou foible ou vive.

3°. Les pures idées n'emportent aucune *sensation*, pas même celles qui nous représentent les corps; mais les *sensations* ont toujours un certain rapport à l'idée du corps; elles sont inséparables des objets corporels, & l'on convient généralement qu'elles naissent à l'occasion de quelque mouvement des corps, & en particulier de celui que les corps extérieurs communiquent au nôtre.

4°. Nos idées sont simples, ou se peuvent réduire à des perceptions simples; car, comme ce sont des perceptions claires qui nous offrent distinctement quelqu'objet qui n'est pas nous, nous pouvons les décomposer jusqu'à ce que nous venions à la perception d'un objet simple & unique, qui est comme un point que nous appercevons tout entier d'une seule vue. Nos *sensations* au contraire sont confuses; & c'est ce qui fait conjecturer que ce ne sont pas des perceptions simples, quoi qu'en dise le célèbre Locke. Ce qui aide à la conjecture, c'est que nous éprouvons tous les jours des *sensations* qui nous paroissent simples dans le moment même, mais que nous découvrons ensuite ne l'être nullement. On sait, par les ingénieuses expériences que le fameux chevalier Newton a faites avec le prisme, qu'il n'y a que cinq couleurs primitives. Cependant, du différent mélange de ces cinq couleurs, il se forme cette diversité infinie de couleurs que l'on admire dans les ouvrages de la nature, & dans ceux des peintres, ses imitateurs & ses rivaux, quoique leur pinceau le plus ingénieux ne puisse jamais l'égaler. A cette variété de couleurs, de teintes, de nuances, répondent autant de *sensations* distinctes, que nous prendrions pour *sensations* simples, aussi-bien que celles du rouge & du vert, si les expériences de Newton ne démontroient que ce sont des perceptions composées de celles des cinq couleurs originales. Il en est de même des tons dans la musique. Deux ou plusieurs tons de certaine espèce, venant à frapper en même tems l'oreille, produisent un accord: une oreille fine apperçoit à la fois ces tons différens, sans les bien distinguer; ils s'y unissent & s'y fondent l'un dans l'autre; ce n'est proprement aucun de ces deux tons qu'elle entend; c'est un mélange agréable qui se fait des deux, d'où résulte une troisieme *sensation*, qui s'appelle *accord*, *symphonie*: un homme qui n'auroit jamais ouï ces tons séparément, prendroit la *sensation* que fait naître leur accord pour une simple perception. Elle ne le seroit pourtant pas plus que la couleur violette, qui résulte du rouge & du bleu mélangés sur une surface par petites portions égales. Toute *sensation*, celle du ton, par exemple, ou de la lumière en général, quelque simple, quelqu'indivisible qu'elle nous paroisse, est un composé d'idées, est un assemblage ou amas de petites perceptions qui suivent dans notre ame si rapidement, & dont chacune s'y arrête si peu, ou qui s'y présentent à la fois en si grand nombre, que l'ame, ne pouvant les distinguer l'une de l'autre, n'a de ce composé qu'une seule perception très-confuse, par égard aux petites parties ou perceptions qui forment ce composé; mais, d'autre côté, très-claire, en ce que l'ame la distingue nettement de toute autre suite ou assemblage de perceptions; d'où vient que chaque *sensation* confuse, à la regarder en elle-même, devient très-claire, si vous l'opposez à une *sensation* différente. Si ces perceptions ne se succédoient pas si rapidement l'un à l'autre, si elles ne s'offroient pas

à la fois en si grand nombre, si l'ordre, dans lequel elles s'offrent & se succèdent, ne dépendoit pas de celui des mouvemens extérieurs, s'il étoit au pouvoir de l'ame de le changer, si tout cela étoit, les *sensations* ne seroient plus que de pures idées, qui représenteroient divers ordres de mouvement. L'ame se les représente bien, mais en petit, mais dans une rapidité & une abondance qui les confond, qui l'empêche de démêler une idée d'avec l'autre, quoiqu'elle soit vivement frappée du tout ensemble, & qu'elle distingue très-nettement telle suite de mouvemens d'avec telle autre suite, tel ordre, tel amas de perceptions d'avec tel autre ordre & tel autre amas.

Outre cette première question, où l'on agite si les *sensations* sont des idées, on en peut former plusieurs autres, tant cette matière devient féconde, quand on la creuse de plus en plus.

1°. Les impressions, que notre ame reçoit à l'occasion des objets sensibles, sont-elles arbitraires? Il paroît clairement que non, dès qu'il y a une analogie entre nos *sensations* & les mouvemens qui les causent, & dès que ces mouvemens sont, non la simple occasion, mais l'objet même de ces perceptions confuses. Elle paroîtra cette analogie, si d'un côté nous comparons ces *sensations* entr'elles, & si d'autre côté nous comparons entr'eux les organes de ces *sensations*, & l'impression qui se fait sur ces différens organes. La vue est quelque chose de plus délicat & de plus habile que l'ouïe; l'ouïe a visiblement un pareil avantage sur l'odorat & sur le goût; & ces deux derniers genres de *sensation* l'emportent par le même endroit sur celui du toucher. On observe les mêmes différences entre les organes de nos sens, pour la composition de ces organes, pour la délicatesse des nerfs, pour la subtilité & la vîtesse des mouvemens, pour la grosseur des corps extérieurs qui affectent immédiatement ces organes. L'impression corporelle sur les organes des sens n'est qu'un tact plus ou moins subtil & délicat, à proportion de la nature des organes qui en doivent être affectés. Celui qui fait la vision est le plus léger de tous: le bruit & le son nous touchent moins délicatement que la lumière & les couleurs; l'odeur & la saveur encore moins délicatement que le son; le froid & le chaud, & les autres qualités tactiles, font l'impression la plus forte & la plus rude. Dans tous, il ne faut que différens degrés de la même sorte de mouvement, pour faire passer l'ame du plaisir à la douleur; preuve que le plaisir & la douleur, ce qu'il y a d'agréable & de désagréable dans nos *sensations*, est parfaitement analogue aux mouvemens qui les produisent, ou, pour mieux dire, que nos *sensations* ne sont que la perception confuse de ces divers mouvemens. D'ailleurs, à comparer nos *sensations* entr'elles, on y découvre des rapports & des différences qui marquent une analogie parfaite avec les mouvemens qui les produisent, & avec les organes qui reçoivent ces mouvemens. Par exemple, l'odorat & le goût s'avoisinent beaucoup, & tiennent assez l'un de l'autre. L'analogie qui se remarque entre les sens & les couleurs, est beaucoup plus sensible. Il faut à présent venir aux autres questions, & entrer de plus en plus dans la nature des *sensations*.

Pourquoi dit-on, l'ame rapporte-t-elle ses *sensations* à quelque cause extérieure? Pourquoi ces *sensations* sont-elles inséparables de l'idée de certains objets? Pourquoi nous impriment-elles si fortement ces idées, & nous font-elles regarder ces objets, comme existans hors de nous? Bien plus, pourquoi regardons-nous ces objets non-seulement comme la cause, mais comme le sujet de ces *sensations*? D'où vient enfin que la *sensation* est si mêlée avec l'idée de l'objet même, quoique l'objet soit distingué de notre ame, & que la *sensation* n'en soit point distinguée? il est extrêment difficile, ou même impossible à notre ame, de détacher la *sensation* d'avec l'idée de cet objet; ce qui a principalement lieu dans la vision. On ne sauroit presque pas plus s'empêcher, quand on voit un cercle rouge, d'attribuer au cercle la rougeur qui est notre propre *sensation*, que de lui attribuer la rondeur, qui est la propriété du cercle même. Tant de questions à éclaircir, touchant les *sensations*, prouvent assez combien cette matière est épineuse. Voici à-peu-près ce que l'on y peut répondre de plus raisonnable.

Les *sensations* font sortir l'ame hors d'elle-même; en lui donnant l'idée confuse d'une cause extérieure qui agit sur elle, parce que les *sensations* sont des perceptions involontaires; l'ame, en tant qu'elle sent, est passive, elle est le sujet d'une action; il y a donc hors d'elle un agent. Quel sera cet agent? Il est raisonnable de le concevoir proportionné à son action, & de croire qu'à différens effets répondent de différentes causes; que les *sensations* sont produites par des causes aussi diverses entr'elles, que le sont les *sensations* même. Sur ce principe, la cause de la lumière doit être autre que la cause du feu; celle qui excite en moi la *sensation* du jaune, doit n'être pas la même que celle qui me donne la *sensation* du violet.

Nos *sensations* étant des perceptions représentatives d'une infinité de petits mouvemens indiscernables, il est naturel qu'elles amènent avec elles l'idée claire ou confuse du corps dont celle du mouvement est inséparable, & que nous regardions la matière, en tant qu'agitée par ces divers mouvemens, comme la cause universelle de nos *sensations*, en même tems qu'elle en est l'objet.

Une autre conséquence qui n'est pas moins naturelle, c'est qu'il arrive de-là que nos *sensations* sont la preuve la plus convaincante que nous ayons

de l'existence de la matière. C'est par elles que Dieu nous avertit de notre existence ; Car, quoique Dieu soit la cause universelle & immédiate qui agit sur notre ame, sur laquelle, quand on y pense, on voit bien que la matière ne peut agir réellement & physiquement ; quoiqu'il suffise des seules *sensations* que nous recevons à chaque moment, pour démontrer qu'il y a hors de nous un esprit dont le pouvoir est infini ; cependant la raison pour laquelle cet esprit tout-puissant assujettit notre ame à cette suite si variée, mais si réglée, de perceptions confuses, qui n'ont que des mouvemens pour objet, cette raison ne peut être prise d'ailleurs que de ces mouvemens mêmes qui arrivent en effet dans la matière actuellement existante ; & le but de l'esprit infini, qui n'agite jamais au hasard, ne peut être autre, que de nous manifester l'existence de cette matière avec ces divers mouvemens. Il n'y a point de voie plus propre pour nous instruire de ce fait. L'idée seule de la matière nous découvriroit bien sa nature, mais ne nous apprendroit jamais son existence, puisqu'il ne lui est point essentiel d'exister. Mais l'application involontaire de notre ame à cette idée, revêtue de celle d'une infinité de modifications & de mouvemens successifs, qui sont arbitraires & accidentels à cette idée, nous conduit infailliblement à croire qu'elle existe avec toutes ses diverses modifications. L'ame, conduite par le créateur dans cette suite réglée de perceptions, est convaincue qu'il doit y avoir un monde matériel hors d'elle, qui soit le fondement, la cause exemplaire de cet ordre, & avec lequel ces perceptions aient un rapport de vérité. Ainsi, quoique dans l'immense variété d'objets que les sens présentent à notre esprit, Dieu seul agisse sur notre esprit, chaque objet sensible avec toutes ses propriétés, peut passer pour la cause de la *sensation* que nous en avons, parce qu'il est la raison suffisante de cette perception, & le fondement de sa vérité.

Si vous m'en demandez la raison, je vous répondrai que c'est,

1°. Parce que nous éprouvons dans mille occasions qu'il y a des *sensations* qui entrent par force dans notre ame, tandis qu'il y en a d'autres dont nous disposons librement, soit en les rappellant, soit en les écartant, selon qu'il nous en prend envie. Si à midi je tourne les yeux vers le soleil, je ne saurois éviter de recevoir les idées que la lumière du soleil produit alors en moi : au-lieu que, si je ferme les yeux, ou que je sois dans une chambre obscure, je peux rappeller dans mon esprit, quand je veux, les idées de la lumière ou du soleil, que des *sensations* précédentes avoient placées dans ma mémoire ; & que je peux quitter ces idées, quand je veux, pour me fixer à l'odeur d'une rose, ou au goût du sucre. Il est évident que cette diversité de voies, par lesquelles nos *sensations* s'introduisent dans l'ame, suppose que les unes sont produites en nous par la vive impression des objets extérieurs, impression qui nous maîtrise, qui nous prévient, & qui nous guide de gré ou de force ; & les autres par le simple souvenir des impressions qu'on a déja ressenties. Outre cela, il n'y a personne qui ne sente en elle-même la différence qui se trouve entre contempler le soleil, selon qu'il en a l'idée dans sa mémoire, & le regarder actuellement : deux choses, dont la perception est si distincte dans l'esprit, que peu de ses idées sont plus distinctes les unes des autres. Il reconnoît donc certainement qu'elles ne sont pas toutes deux un effet de sa mémoire, ou des productions de son esprit, ou de pures fantaisies formées en lui-même ; mais que la vue du soleil est produite par une cause.

2°. Parce qu'il est évident que ceux qui sont destitués des organes d'un certain sens, ne peuvent jamais faire que les idées, qui appartiennent à ce sens, soient actuellement produites dans leur esprit. C'est une vérité si manifeste, que l'on ne peut la révoquer en doute ; &, par conséquent, nous ne pouvons douter que ces perceptions ne nous viennent dans l'esprit par les organes de ce sens, & non par aucune autre voie : il est visible que les organes ne les produisent pas ; car, si cela étoit, les yeux d'un homme produiroient des couleurs dans les ténèbres, & son nez sentiroit des roses en hiver. Mais nous ne voyons pas que personne acquiere le goût des ananas, avant qu'il aille aux Indes, où se trouve cet excellent fruit, & qu'il en goûte actuellement.

3°. Parce que le sentiment du plaisir & de la douleur nous affecte bien autrement, que le simple souvenir de l'un & de l'autre. Nos *sensations* nous donnent une certitude évidente de quelque chose de plus, que d'une simple perception intime : & ce plus est une modification, laquelle, outre une particulière vivacité de sentiment, nous exprime l'idée d'un être qui existe actuellement hors de nous, & que nous appellons *corps*. Si le plaisir ou la douleur n'étoient pas occasionnés par des objets extérieurs, le retour des mêmes idées devroit toujours être accompagné des mêmes *sensations*. Or, cependant cela n'arrive point ; nous nous ressouvenons de la douleur que cause la faim, la soif, & le mal de tête, sans en ressentir aucune incommodité ; nous pensons aux plaisirs que nous avons goûtés, sans être pénétrés ni remplis par des sentimens délicieux.

4°. Parce que nos sens, en plusieurs cas, se rendent témoignage l'un à l'autre de la vérité de leurs rapports, touchant l'existence des choses sensibles qui sont hors de nous. Celui qui voit le feu, peut le sentir ; &, s'il doute que ce ne soit autre chose qu'une simple imagination, il peut s'en convaincre en mettant dans le feu sa propre main, qui certainement ne pourroit jamais ressentir une douleur si violente à l'occasion d'une

d'une pure idée ou d'un simple fantôme ; à moins que cette douleur ne soit elle-même une imagination qu'il ne pourroit pourtant pas rappeller dans son esprit, en se représentant l'idée de la brûlure, après qu'elle a été guérie.

Ainsi, en écrivant ceci, je vois que je puis changer les apparences du papier, & en traçant des lettres, dire d'avance quelle nouvelle idée il présentera à l'esprit dans le moment suivant, par le moyen de quelques traits que j'y ferai avec la plume ; mais, j'aurai beau imaginer ces traits, ils ne paroîtront point, si ma main demeure en repos, ou si je ferme les yeux en remuant ma main : & ces caractères une fois tracés sur le papier, je ne puis plus éviter de les voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire, d'avoir des idées de telles & telles lettres que j'ai formées. D'où il s'ensuit visiblement que ce n'est pas un jeu de mon imagination, puisque je trouve que les caractères, qui ont été tracés selon la fantaisie de mon esprit, ne dépendent plus de cette fantaisie, & ne cessent pas d'être, dès que je viens à me figurer qu'ils ne sont plus ; mais qu'au contraire ils continuent d'affecter mes sens constamment & régulièrement, selon la figure que je leur ai donnée. Si vous ajoutez à cela que la vue de ces caractères fera prononcer à un autre homme les mêmes sons que je m'étois proposé de leur faire signifier, on ne pourra douter que ces mots que j'écris n'existent réellement hors de moi, puisqu'ils produisent cette longue suite de sons réguliers dont mes oreilles sont actuellement frappées, lesquels ne sauroient être un effet de mon imagination, & que ma mémoire ne pourroit jamais retenir dans cet ordre.

5°. Parce que, s'il n'y a point de corps, je ne conçois pas pourquoi, ayant songé, dans le tems que j'appelle *veille*, que quelqu'un est mort, jamais il ne m'arrivera plus de songer qu'il est vivant, que je m'entretiens & que je mange avec lui, pendant tout le tems que je veillerai, & que je serai en mon bon sens. Je ne comprends pas aussi pourquoi, ayant commencé à songer que je voyage, mon égarement enfantera de nouveaux chemins, de nouvelles villes, de nouveaux hôtes, de nouvelles maisons ; pourquoi je ne croirai jamais me trouver dans le lieu d'où il semble que je sois parti. Je ne sai pas mieux comment il se peut faire qu'en croyant lire un poëme épique, des tragédies & des comédies, je fasse des vers excellens, & que je produise une infinité de belles pensées, moi dont l'esprit est si stérile & si grossier dans tous les autres tems. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il dépend de moi de renouveller toutes ces merveilles, quand il me plaira. Que mon esprit soit bien disposé ou non, il n'en pensera pas moins bien, pourvu qu'il s'imagine lire dans un livre. Cette imagination est toute sa ressource, tout son talent. A la faveur de cette illusion, je lirai tour-à-tour Paschal, Bossuet, Fénélon, Corneille, Racine, Molière, &c. ; en un mot, tous les plus beaux génies, soit anciens, soit modernes, qui ne doivent être pour moi que des hommes chimériques, supposé que je sois le seul être au monde, & qu'il n'y ait point de corps. Les traités de paix, les guerres qu'ils terminent, le feu, les remparts, les armes, les blessures ; chimères que tout cela. Tous les soins qu'on se donne pour s'avancer dans la connoissance des métaux, des plantes & du corps humain ; tout cela ne nous fera faire des progrès que dans le pays des idées. Il n'y a ni fibres, ni sucs, ni fermentations, ni graines, ni animaux, ni couteaux pour les disséquer, ni microscope pour les voir ; mais, moyennant l'idée d'un microscope, il naîtra en moi des idées d'arrangemens merveilleux dans de petites parties idéales.

Je ne nie pourtant pas qu'il ne puisse y avoir des hommes qui, dans leurs sombres méditations, se sont tellement affoibli l'esprit par des abstractions continuelles, &, si je l'ose dire, tellement alambiqué le cerveau par des possibilités métaphysiques, qu'ils doutent effectivement s'il y a des corps. Tout ce que l'on peut dire de ces contemplatifs, c'est qu'à force de réflexions ils ont perdu le sens commun, méconnoissant une première vérité dictée par le sentiment de la nature, & qui se trouve justifiée par le concert unanime de tous les hommes.

Il est vrai que l'on peut former des difficultés sur l'existence de la matière ; mais ces difficultés montrent seulement les bornes de l'esprit humain avec la foiblesse de notre imagination. Combien nous propose-t-on de raisonnemens qui confondent les nôtres, & qui cependant ne font & ne doivent faire aucune impression sur le sens commun ? parce que ce sont des illusions, dont nous pouvons bien appercevoir la fausseté par un sentiment irréprochable de la nature ; mais non pas toujours la démontrer par une exacte analyse de nos pensées. Rien n'est plus ridicule que la vaine confiance de certains esprits qui se prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à des objections, où nous devons être persuadés, si nous sommes sensés que nous ne pouvons rien comprendre.

N'est-il pas bien surprenant que notre esprit se perde dans l'idée de l'infini ? Un homme, tel que Bayle, auroit prouvé à qui l'eût voulu écouter, que la vue des objets terrestres étoit impossible. Mais ses difficultés n'auroient pas éteint le jour ; & l'on n'en eût pas moins fait usage du spectacle de la nature, parce que les raisonnemens doivent céder à la lumière. Les deux ou trois tours, que fit dans l'auditoire Diogène le cynique, réfutent mieux les vaines subtilités que l'on peut opposer au mouvement que toutes sortes de raisonnemens.

Il est assez plaisant de voir des philosophes faire tous leurs efforts pour nier l'action qui leur com-

munique, ou qui imprime régulièrement en eux la vue de la nature, & douter de l'existence des lignes & des angles sur lesquels ils opèrent tous les jours.

En admettant une fois l'existence des corps comme une suite naturelle de nos différentes *sensations*, on conçoit pourquoi, bien loin qu'aucune *sensation* soit seule & séparée de toute idée, nous avons tant de peine à distinguer l'idée d'avec la *sensation* d'un objet; jusques-là, que par une espèce de contradiction, nous revêtons l'objet même de la perception dont il est la cause, en appellant le soleil *lumineux*, & regardant l'émail d'un parterre comme une chose qui appartient au parterre plutôt qu'à notre ame : quoique nous ne supposions point dans les fleurs de ce parterre une perception semblable à celle que nous en avons. Voici le mystère. La couleur n'est qu'une manière d'appercevoir les fleurs; c'est une modification de l'idée que nous en avons, en tant que cette idée appartient à notre ame. L'idée de l'objet n'est pas l'objet même. L'idée que j'ai d'un cercle n'est pas ce cercle, puisque ce cercle n'est point une manière d'être de mon ame. Si donc la couleur, sous laquelle je vois ce cercle, est aussi une perception ou manière d'être de mon ame, la couleur appartient à mon ame, en tant qu'elle apperçoit ce cercle, & non au cercle apperçu. D'où vient donc que j'attribue la rougeur au cercle aussi-bien que la rondeur? n'y auroit-il pas dans un cercle quelque chose, en vertu de quoi je ne le vois qu'avec une *sensation* de couleur, & de couleur rouge, plutôt que de couleur violette? Oui, sans doute, & c'est une certaine modification de mouvement imprimé sur mon œil, sur laquelle ce cercle a la vertu de produire, parce que sa superficie ne renvoie à mon œil que les rayons propres à y produire des secousses, dont la perception confuse est ce qu'on appelle *rouge*. J'ai donc à-la-fois idée & *sensation* du cercle.

Par l'idée claire & distincte, je vois le cercle étendu & rond, je lui attribue ce que j'y vois clairement, l'étendue & la rondeur. Par la *sensation*, j'apperçois confusément une multitude & une suite de petits mouvemens que je ne puis discerner, qui me réveillent l'idée claire du cercle, mais qui me le montrent agissant sur moi d'une certaine manière. Tout cela est vrai; mais voici l'erreur : dans l'idée claire du cercle, je distingue le cercle de la perception que j'en ai; mais dans la perception confuse des petits mouvemens du nerf optique, causés par les rayons lumineux que le cercle réfléchit, comme je ne vois point d'objet distinct, je ne puis aisément distinguer cet objet, c'est-à-dire, cette suite rapide de petites secousses, d'avec la perception que j'en ai : je confonds aussi-tôt ma perception avec son objet; & comme cet objet confus, c'est-à-dire, cette suite de petits mouvemens tient à l'objet principal, que j'ai raison de supposer hors de moi comme cause de ces petits mouvemens, j'attache aussi la perception confuse que j'en ai à cet objet principal, & je le revêts, pour ainsi dire, du sentiment de couleur qui est dans mon ame, en regardant ce sentiment de couleur comme une propriété non de mon ame, mais de cet objet. Ainsi, au-lieu que je devrois dire, le rouge est en moi une manière d'appercevoir le cercle, je dis, le rouge est une manière d'être du cercle apperçu. Les couleurs sont un enduit dont nous couvrons les objets corporels; &, comme les corps sont le soutien de ces petits mouvemens qui nous manifestent leur existence, nous regardons ces mêmes corps comme le soutien de la perception confuse que nous avons de ces mouvemens, ne pouvant, comme cela arrive toujours dans les perceptions confuses, séparer l'objet d'avec la perception.

La remarque que nous venons de faire sur l'erreur de notre jugement, par rapport aux perceptions confuses, nous aide à comprendre pourquoi l'ame ayant une telle *sensation* de son propre corps, se confond avec lui, & lui attribue ses propres *sensations*. C'est que, d'un côté, elle a l'idée claire de son corps, & le distingue aisément d'elle-même; d'autre côté, elle a un amas de perceptions indistinctes, qui ont pour objet l'économie générale des mouvemens qui se passent dans toutes les parties de ce corps, de-là vient qu'elle attribue au corps, dont elle a en gros l'idée distincte, ces mêmes perceptions confuses, & croit que le corps se sent lui-même, tandis que c'est elle qui sent le corps. De-là vient qu'elle s'imagine que l'oreille entend, que l'œil voit, que le doigt souffre la douleur d'une piquure, tandis que c'est l'ame elle même, entant qu'attentive au mouvement du corps, qui fait tout cela.

Pour les objets extérieurs, l'ame n'a avec eux qu'une union médiate, qui la garantit plus ou moins de l'erreur, mais qui ne l'en sauve pas tout-à-fait. Elle les discerne d'avec elle-même, parce qu'elle les regarde comme les causes des divers changemens qui lui arrivent; cependant elle se confond encore avec eux à quelques égards, en leur attribuant ses *sensations* de couleur, de son, de chaleur, comme leurs propriétés inhérentes, par la même raison qui la faisoit se confondre elle-même avec son corps, en disant bonnement, c'est mon œil qui voit les couleurs, c'est mon oreille qui entend les sons, &c.

Mais d'où vient qu'il arrive que, parmi nos *sensations* diverses, nous attribuons les unes aux objets extérieurs, d'autres à nous mêmes, & que, par rapport à quelques-unes, nous sommes indécis, ne sachant trop qu'en croire, lorsque nous n'en jugeons que par les sens? Le P. Mallebranche distingue trois sortes de *sensations*; les unes fortes & vives, les autres foibles & languissantes, & enfin de moyennes entre les unes

& les autres. Les *ſenſations* fortes & vives ſont celles qui étonnent l'eſprit, & qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui ſont fort agréables ou fort incommodes ; or, l'ame ne peut s'empêcher de reconnoître que de telles *ſenſations* lui appartiennent en quelque façon. Ainſi, elle juge que le froid & le chaud ne ſont pas ſeulement dans la glace & dans le feu, mais qu'ils ſont auſſi dans ſes propres mains. Pour les *ſenſations* foibles, qui touchent fort peu l'ame, nous ne croyons pas qu'elles nous appartiennent, ni qu'elles ſoient dans notre propre corps, mais ſeulement dans les objets que nous en revêtons. La raiſon, pour laquelle nous ne voyons point d'abord que les couleurs, les odeurs, les ſaveurs, & toutes les autres *ſenſations*, ſont des modifications de notre ame, c'eſt que nous n'avons point d'idée claire de cette ame. Cette ignorance fait que nous ne ſavons point par une ſimple vue, mais par le ſeul raiſonnement, ſi la lumière, les couleurs, les ſons, les odeurs, ſont ou ne ſont pas des modifications de notre ame. Mais, pour les *ſenſations* vives, nous jugeons facilement qu'elles ſont en nous, à cauſe que nous ſentons bien qu'elles nous touchent, & que nous n'avons pas beſoin de les connoître par leurs idées, pour ſavoir qu'elles nous appartiennent. Pour les *ſenſations* mitoyennes, qui touchent l'ame médiocrement, comme une grande lumière, un ſon violent, l'ame s'y trouve fort embarraſſée.

Si vous demandez à ce père pourquoi cette inſtitution du créateur, il vous répondra que les fortes *ſenſations* étant capables de nuire à nos membres, il eſt à propos que nous ſoyons avertis, quand ils en ſont attaqués, afin d'empêcher qu'ils n'en ſoient offenſés : mais il n'en eſt pas de même des couleurs, qui ne peuvent d'ordinaire bleſſer le fond de l'œil où elles ſe raſſemblent, & par conſéquent il nous eſt inutile de ſavoir qu'elles y ſont peintes. Ces couleurs ne nous ſont néceſſaires que pour connoître plus diſtinctement les objets, & c'eſt pour cela que nos ſens nous portent à les attribuer ſeulement aux objets. Ainſi, les jugemens, conclut-il, auxquels les impreſſions de nos ſens nous portent, ſont très juſtes, ſi on les conſidère par rapport à la conſervation du corps ; mais tout-à-fait biſarres & très-éloignés de la vérité, ſi on les conſidère par rapport à ce que les corps ſont en eux-mêmes.

Des premières connoiſſances de l'homme borné au ſens de l'odorat.

§. 1. Les connoiſſances de notre ſtatue, bornée au ſens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs. Elle ne ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure, ni de rien qui ſoit hors d'elle, ou hors de ſes *ſenſations*, que celles de couleur, de ſon, de ſaveur.

§. 2. Si nous lui préſentons une roſe, elle ſera, par rapport à nous, une ſtatue qui ſent une roſe ; mais, par rapport à elle, elle ne ſera que l'odeur même de cette fleur.

Elle ſera donc odeur de roſe, d'œillet, de jaſmin, de violette, ſuivant les objets qui agiront ſur ſon organe. En un mot, les odeurs ne ſont à ſon égard que ſes propres modifications ou manières d'être ; & elle ne ſauroit ſe croire autre choſe, puiſque ce ſont les ſeules *ſenſations* dont elle eſt ſuſceptible.

§. 3. Que les philoſophes, à qui il paroît ſi évident que tout eſt matériel, ſe mettent pour un moment à ſa place ; & qu'ils imaginent comment ils pourroient ſoupçonner qu'il exiſte quelque choſe qui reſſemble à ce que nous appellons *matière*.

§. 4. On peut donc déjà ſe convaincre qu'il ſuffiroit d'augmenter ou de diminuer le nombre des ſens, pour nous faire porter des jugemens tout différens de ceux qui nous ſont aujourd'hui ſi naturels ; & notre ſtatue, bornée à l'odorat, peut nous donner une idée de la claſſe des êtres dont les connoiſſances ſont le moins étendues.

Des opérations de l'entendement dans un homme borné au ſens de l'odorat, & comment les différens degrés de plaiſir & de peine ſont le principe de ces opérations.

§. 1. A la première odeur, la capacité de ſentir de notre ſtatue eſt toute entière à l'impreſſion qui ſe fait ſur ſon organe. Voilà ce que j'appelle *attention*.

§. 2. Dès cet inſtant elle commence à jouir ou à ſouffrir : car, ſi la capacité de ſentir eſt toute entière à une odeur agréable, c'eſt jouiſſance ; & ſi elle eſt toute entière à une odeur déſagréable, c'eſt ſouffrance.

§. 3. Mais notre ſtatue n'a encore aucune idée des différens changemens qu'elle pourra eſſuyer. Elle eſt donc bien, ſans ſouhaiter d'être mieux ; ou mal, ſans ſouhaiter d'être bien. La ſouffrance ne peut pas plus lui faire deſirer un bien qu'elle ne connoît pas, que la jouiſſance lui faire craindre un mal qu'elle ne connoît pas davantage. Par conſéquent, quelque déſagréable que ſoit la première *ſenſation*, le fut-elle au point de bleſſer l'organe, & d'être une douleur violente, elle ne ſauroit donner lieu au deſir.

Si la ſouffrance eſt en nous toujours accompagnée du deſir de ne pas ſouffrir, il ne peut pas en être de même de cette ſtatue. La douleur eſt avant le deſir d'un état différent, & elle n'occaſionne en nous ce deſir, que parce que cet état nous eſt déjà connu. L'habitude, que nous avons contractée de la regarder comme une choſe, ſans laquelle nous avons été, & ſans laquelle nous pouvons être encore, fait que nous ne pouvons plus ſouffrir, qu'auſſi-tôt nous ne deſirions de ne pas ſouffrir, & ce deſir eſt inſéparable d'un état douloureux.

Mais la statue, qui, au premier instant, ne se sent que par la douleur même qu'elle éprouve, ignore si elle peut cesser de l'être, pour devenir autre chose, ou pour n'être point du tout. Elle n'a encore aucune idée de changement, de succession, ni de durée. Elle existe donc sans pouvoir former des desirs.

§. 4. Lorsqu'elle aura remarqué qu'elle peut cesser d'être ce qu'elle est, pour redevenir ce qu'elle a été; nous verrons ses desirs naître d'un état de douleur, qu'elle comparera à un état de plaisir, que la mémoire lui rappellera. C'est par cet artifice que le plaisir & la douleur sont l'unique principe qui, déterminant toutes les opérations de son ame, doit l'élever par degrés à toutes les connoissances dont elle est capable; &, pour démêler les progrès qu'elle pourra faire, il suffira d'observer les plaisirs qu'elle aura à desirer; les peines qu'elle aura à craindre, & l'influence des uns & des autres suivant les circonstances.

§. 5. S'il ne lui restoit aucun souvenir de ses modifications, à chaque fois elle croiroit sentir pour la première: des années entières viendroient se perdre dans chaque moment présent. Bornant donc toujours son attention à une seule manière d'être, jamais elle n'en compareroit deux ensemble, jamais elle ne jugeroit de leurs rapports: elle jouiroit ou souffriroit, sans avoir encore ni desir ni crainte.

§. 6. Mais l'odeur qu'elle sent, ne lui échappe pas entièrement aussi-tôt que le corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée, la retient encore; & il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive, Voilà la mémoire.

§. 7. Lorsque notre statue est une nouvelle odeur, elle a donc encore présente celle qu'elle a été le moment précédent. Sa capacité de sentir se partage entre la mémoire & l'odorat; & la première de ces facultés est attentive à la *sensation* passée, tandis que la seconde est attentive à la *sensation* présente.

§. 8. Il y a donc en elle deux manières de sentir, qui ne diffèrent, que parce que l'une se rapporte à une *sensation* actuelle, & l'autre à une *sensation* qui n'est plus, mais dont l'impression dure encore. Ignorant qu'il y a des objets qui agissent sur elle, ignorant même qu'elle a un organe; elle ne distingue ordinairement le souvenir d'une *sensation* d'avec une *sensation* actuelle, que comme sentir foiblement ce qu'elle a été, & sentir vivement ce qu'elle est.

§. 9. Je dis *ordinairement*, parce que le souvenir ne sera pas toujours un sentiment foible, ni la *sensation* un sentiment vif. Car, toutes les fois que la mémoire lui retracera ses manières d'être avec beaucoup de force, & que l'organe, au contraire, ne recevra que de légères impressions, alors le sentiment d'une *sensation* actuelle sera bien moins vif que le souvenir d'une *sensation* qui n'est plus.

§. 10. Ainsi donc qu'une odeur est présente à l'odorat par l'impression d'un corps odoriférant sur l'organe même, une autre odeur est présente à la mémoire, parce que l'impression d'un autre corps odoriférant subsiste dans le cerveau, où l'organe l'a transmise. En passant de la sorte par deux manières d'être, la statue sent qu'elle n'est plus ce qu'elle a été: la connoissance de ce changement lui fait rapporter la première à un moment différent de celui où elle éprouve la seconde: & c'est-là ce qui lui fait mettre de la différence entre exister d'une manière & se souvenir d'avoir existé d'une autre.

§. 11. Elle est active par rapport à l'une de ses manières de sentir, & passive par rapport à l'autre. Elle est active, lorsqu'elle se souvient d'une *sensation*, parce qu'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est-à-dire, la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une *sensation*, parce que la cause qui la produit est hors d'elle, c'est-à-dire, dans les corps odoriférans qui agissent sur son organe.

§. 12. Mais, ne pouvant se douter de l'action des objets extérieurs sur elle, elle ne sauroit faire la différence d'une cause qui est en elle, d'avec une cause qui est au-dehors. Toutes ses modifications sont à son égard comme si elle ne les devoit qu'à elle-même; & soit qu'elle éprouve une *sensation*, ou qu'elle ne fasse que se la rappeller, elle n'apperçoit jamais autre chose, sinon qu'elle est ou qu'elle a été de telle manière. Elle ne sauroit par conséquent remarquer aucune différence entre l'état où elle est active, & celui où elle est toute passive.

§. 13. Cependant plus la mémoire aura occasion de s'exercer, plus elle agira avec facilité. C'est par-là que la statue se fera une habitude de se rappeller sans effort les changemens par où elle a passé, & de partager son attention entre ce qu'elle est & ce qu'elle a été. Car une habitude n'est que la facilité de répéter ce que l'on a fait, & cette facilité s'acquiert par la réitération des actes.

§. 14. Si, après avoir senti à plusieurs reprises une rose & un œillet, elle sent encore une fois une rose; l'attention passive, qui se fait par l'odorat, sera toute à l'odeur présente de rose, & l'attention active, qui se fait par la mémoire, sera partagée entre le souvenir qui reste des odeurs de rose & d'œillet. Or, les manières d'être ne peuvent se partager la capacité de sentir qu'elles ne se comparent: car comparer n'est autre chose que donner en même tems son attention à deux idées.

§. 15. Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. Notre statue ne peut être en même tems attentive à l'odeur de rose & à celle d'œillet, sans

appercevoir que l'une n'eſt pas l'autre ; & elle ne peut l'être à l'odeur d'une roſe qu'elle ſent, & à celle d'une roſe qu'elle a ſentie, ſans appercevoir qu'elles ſont une même modification. Un jugement n'eſt donc que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare.

§. 16. A meſure que les comparaiſons & les jugemens ſe répètent, notre ſtatue les fait avec plus de facilité. Elle contracte donc l'habitude de comparer & de juger. Il ſuffira par conſéquent de lui faire ſentir d'autres odeurs, pour lui faire faire de nouvelles comparaiſons, porter de nouveaux jugemens & contracter de nouvelles habitudes.

§. 17. Elle n'eſt point ſurpriſe à la première *ſenſation* qu'elle éprouve : car elle n'eſt encore accoutumée à aucune ſorte de jugement.

Elle ne l'eſt pas non plus, lorſque, ſentant ſucceſſivement pluſieurs odeurs, elle ne les apperçoit chacune qu'un inſtant. Alors elle ne tient à aucun des jugemens qu'elle porte ; & plus elle change, plus elle doit ſe ſentir naturellement portée à changer.

Elle ne le ſera pas davantage, ſi, par des nuances inſenſibles, nous la conduiſons de l'habitude de ſe croire une odeur, à juger qu'elle en eſt une autre : car elle change ſans pouvoir le remarquer.

Mais elle ne pourra manquer de l'être, ſi elle paſſe tout-à-coup d'un état auquel elle étoit accoutumée, à un état tout différent, dont elle n'avoit point encore d'idée.

§. 18. Cet étonnement lui fait mieux ſentir la différence de ſes manières d'être. Plus le paſſage des unes aux autres eſt bruſque, plus ſon étonnement eſt grand, & plus auſſi elle eſt frappée du contraſte des plaiſirs & des peines qui les accompagnent. Son attention, déterminée par des plaiſirs & par des peines qui ſe font mieux ſentir, s'applique avec plus de vivacité à toutes les *ſenſations* qui ſe ſuccèdent. Elle les compare donc avec plus de ſoin : elle juge donc mieux de leurs rapports. L'étonnement augmente par conſéquent l'activité des opérations de ſon ame. Mais, puiſqu'il ne l'augmente qu'en faiſant remarquer une oppoſition plus ſenſible entre les ſentimens agréables & les ſentimens déſagréables, c'eſt toujours le plaiſir & la douleur qui ſont le premier mobile de ſes facultés.

§. 19. Si les odeurs attirent chacune également ſon attention, elles ſe conſerveront dans ſa mémoire, ſuivant l'ordre où elles ſe ſeront ſuccédées, & elles s'y lieront par ce moyen.

Si la ſucceſſion en renferme un grand nombre, l'impreſſion des dernières, comme la plus nouvelle, ſera la plus forte ; celle des premières s'affoiblira par des degrés inſenſibles, s'éteindra tout-à-fait, & elles ſeront comme non avenues.

Mais, s'il y en a qui n'ont eu que peu de part à l'attention, elles ne laiſſeront aucune impreſſion après elle, & elles ſeront auſſi-tôt oubliées qu'apperçues.

Enfin, celles qui l'auront frappée davantage, ſe retraceront avec plus de vivacité, & l'occuperont ſi fort, qu'elles ſeront capables de lui faire oublier les autres.

§. 20. La mémoire eſt donc une ſuite d'idées, qui forment une eſpèce de chaîne. C'eſt cette liaiſon qui fournit les moyens de paſſer d'une idée à une autre, & de ſe rappeller les plus éloignées. On ne ſe ſouvient par conſéquent d'une idée qu'on a eue, il y a quelque tems, que parce qu'on ſe retrace avec plus ou moins de rapidité les idées intermédiaires.

§. 21. A la ſeconde *ſenſation* la mémoire de notre ſtatue n'a pas de choix à faire : elle ne peut rappeller que la première. Elle agira ſeulement avec plus de force, ſuivant qu'elle y ſera déterminée par la vivacité du plaiſir & de la peine.

Mais, lorſqu'il y a eu une ſuite de modifications, la ſtatue, conſervant le ſouvenir d'un grand nombre, ſera portée à ſe retraeer préférablement celles qui peuvent davantage contribuer à ſon bonheur : elle paſſera rapidement ſur les autres, ou ne s'y arrêtéra que malgré elle.

Pour mettre cette vérité dans tout ſon jour, il faut connoître les différens degrés de plaiſir & de peine, dont on peut être ſuſceptible, & les comparaiſons qu'on en peut faire.

§. 22. Les plaiſirs & les peines ſont de deux eſpèces. Les uns appartiennent plus particulièrement au corps ; ils ſont ſenſibles : les autres ſont dans la mémoire & dans toutes les facultés de l'ame, ils ſont intellectuels ou ſpirituels. Mais c'eſt une différence que la ſtatue eſt incapable de remarquer.

Cette ignorance la garantira d'une erreur que nous avons de la peine à éviter : car ces aſſentimens ne diffèrent pas autant que nous l'imaginons. Dans le vrai, ils ſont tous intellectuels ou ſpirituels, parce qu'il n'y a proprement que l'ame qui ſente. Si l'on veut, ils ſont auſſi tous en un ſens ſenſibles ou corporels, parce que le corps en eſt la ſeule cauſe occaſionnelle. Ce n'eſt que ſuivant leur rapport aux facultés du corps ou à celles de l'ame, que nous les diſtinguons en deux eſpèces.

§. 23. Le plaiſir peut diminuer ou augmenter par degrés ; en diminuant, il tend à s'éteindre, & il s'évanouit avec la *ſenſation*. En augmentant, au contraire, il peut conduire juſqu'à la douleur, parce que l'impreſſion devient trop forte pour l'organe. Ainſi il y a deux termes dans le plaiſir : le plus foible eſt où la *ſenſation* commence avec le moins de force ; c'eſt le premier pas du néant au ſentiment : le plus fort eſt où la *ſenſation* ne peut augmenter, ſans ceſſer d'être agréable ; c'eſt l'état le plus voiſin de la douleur.

L'impreſſion d'un plaiſir foible paroît ſe concentrer dans l'organe, qui le tranſmet à l'ame. Mais, s'il eſt à un certain degré de vivacité, il eſt accompagné d'une émotion qui ſe répand dans tout le corps. Cette émotion eſt un fait que notre expérience ne permet pas de révoquer en doute.

La douleur peut également augmenter ou diminuer : en augmentant, elle tend à la deſtruction totale de l'animal. Mais, en diminuant, elle ne tend pas comme le plaiſir à la privation de tout ſentiment ; le moment qui la termine, eſt au contraire toujours agréable.

§. 24. Parmi ces différens degrés, il n'eſt pas poſſible de trouver un état indifférent : à la premiere *ſenſation*, quelque foible qu'elle ſoit, la ſtatue eſt néceſſairement bien ou mal. Mais, lorſqu'elle aura reſſenti ſucceſſivement les plus vives douleurs & les plus grands plaiſirs, elle jugera indifférentes, ou ceſſera de regarder comme agréables ou déſagréables les *ſenſations* plus foibles, qu'elle aura comparées avec les plus fortes.

Nous pouvons donc ſuppoſer qu'il y a pour elle des manières d'être agréables & déſagréables dans différens degrés, & des manières d'être qu'elle regarde comme indifférentes.

§. 25. Toutes les fois qu'elle eſt mal ou moins bien, elle ſe rappelle ſes *ſenſations* paſſées, elle les compare avec ce qu'elle eſt, & elle ſent qu'il lui eſt important de redevenir ce qu'elle a été. De-là naît le beſoin, ou la connoiſſance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouiſſance lui eſt néceſſaire.

Elle ne ſe connoît donc des beſoins, que parce qu'elle compare la peine qu'elle ſouffre avec les plaiſirs dont elle a joui. Enlevez-lui le ſouvenir de ces plaiſirs, elle ſera mal, ſans ſoupçonner qu'elle ait aucun beſoin : car, pour ſentir le beſoin d'une choſe, il faut en avoir quelque connoiſſance. Or, dans la ſuppoſition que nous venons de faire, elle ne connoît d'autre état que celui où elle ſe trouve. Mais, lorſqu'elle s'en rappelle un plus heureux, ſa ſituation préſente lui en fait auſſi-tôt ſentir le beſoin. C'eſt ainſi que le plaiſir & la douleur détermineront toujours l'action de ſes facultés.

§. 26. Son beſoin peut être occaſionné par une véritable douleur, par une *ſenſation* déſagréable, par une *ſenſation* moins agréable que quelques-unes de celles qui ont précédé ; enfin, par un état languiſſant, où elle eſt réduite à une de ſes manières d'être, qu'elle s'eſt accoutumée à trouver indifférentes.

Si ſon beſoin eſt cauſé par une odeur qui lui faſſe une douleur vive, il entraîne à lui preſque toute la capacité de ſentir ; & il ne laiſſe de force à la mémoire que pour rappeller à la ſtatue qu'elle n'a pas toujours été auſſi mal. Alors elle eſt incapable de comparer les différentes manières d'être par où elle a paſſé ; elle eſt incapable de juger quelle eſt la plus agréable. Tout ce qui l'intéreſſe, c'eſt de ſortir de cet état, pour jouir d'un autre, quel qu'il ſoit ; & ſi elle connoiſſoit un moyen qui pût la dérober à ſa ſouffrance, elle appliqueroit toutes ſes facultés à le mettre en uſage. C'eſt ainſi que dans les grandes maladies nous ceſſons de deſirer les plaiſirs que nous recherchions avec ardeur, & nous ne ſongeons plus qu'à recouvrer la ſanté.

Si c'eſt une *ſenſation* moins agréable qui produiſe le beſoin, il faut diſtinguer deux cas : ou les plaiſirs, auxquels la ſtatue la compare, ont été vifs & accompagnés des plus grandes émotions ; ou ils ont été moins vifs, & ne l'ont preſque pas émue.

Dans le premier cas, le bonheur paſſé ſe réveille avec d'autant plus de force, qu'il diffère davantage de la *ſenſation* actuelle. L'émotion qui l'a accompagné, ſe reproduit en partie, & déterminant vers lui preſque toute la capacité de ſentir, elle ne permet pas de remarquer les ſentimens agréables qui l'ont ſuivi ou précédé. La ſtatue n'étant donc point diſtraite, compare mieux ce bonheur avec l'état où elle eſt ; elle juge mieux combien il en eſt différent ; &, s'appliquant à ſe le peindre de la manière la plus vive, ſa privation cauſe un beſoin plus grand, & ſa poſſeſſion devient un bien plus néceſſaire.

Dans le ſecond cas, au contraire, il ſe retrace avec moins de vivacité : d'autres plaiſirs partagent l'attention ; l'avantage qu'il offre, eſt moins ſenti : il ne reproduit point, ou que peu d'émotion. La ſtatue n'eſt donc pas autant intéreſſée à ſon retour, & elle n'y applique pas autant ſes facultés.

Enfin, ſi le beſoin a pour cauſe une de ces *ſenſations*, qu'elle s'eſt accoutumée à juger indifférentes, elle vit d'abord ſans reſſentir ni peine ni plaiſir. Mais cet état, comparé aux ſituations heureuſes où elle s'eſt trouvée, lui devient bientôt déſagréable, & la peine qu'elle ſouffre, eſt ce que nous appellons *ennui*. Cependant l'ennui dure, il augmente, il eſt inſupportable, & il détermine avec force toutes les facultés vers le bonheur dont elle ſent la perte.

Cet ennui peut être auſſi accablant que la douleur : auquel cas elle n'a d'autre intérêt que de s'y ſouſtraire ; & elle ſe porte ſans choix à toutes les manières d'être, qui ſont propres à le diſſiper. Mais, ſi nous diminuons le poids de l'ennui, ſon état ſera moins malheureux, il lui importera moins d'en ſortir, elle pourra porter ſon attention à tous les ſentimens agréables, dont elle conſerve quelque ſouvenir ; & c'eſt le plaiſir, dont elle ſe retracera l'idée la plus vive, qui entraînera à lui toutes les facultés.

§. 27. Il y a donc deux principes qui déterminent le degré d'action de ſes facultés : d'un

côté, c'est la vivacité d'un bien qu'elle n'a plus; de l'autre, c'est le peu de plaisir de la *sensation* actuelle, ou la peine qui l'accompagne.

Lorsque ces deux principes se réunissent, elle fait plus d'effort pour se rappeller ce qu'elle a cessé d'être; & elle en sent moins ce qu'elle est. Car, sa capacité de sentir ayant nécessairement des bornes, la mémoire n'en peut attirer une partie, qu'il n'en reste moins à l'odorat. Si même l'action de cette faculté est assez forte pour s'emparer de toute la capacité de sentir; la statue ne remarquera plus l'impression qui se fait sur son organe, & elle se représentera si vivement ce qu'elle a été, qu'il lui semblera qu'elle l'est encore.

§. 28. Mais si son état présent est le plus heureux qu'elle connoisse, alors le plaisir l'intéresse à en jouir par préférence. Il n'y a plus de cause qui puisse déterminer la mémoire à agir avec assez de vivacité, pour usurper sur l'odorat jusqu'à en éteindre le sentiment. Le plaisir au contraire fixe au moins la plus grande partie de l'attention ou de la capacité de sentir à la *sensation* actuelle; & si la statue se rappelle encore ce qu'elle a été, c'est que la comparaison qu'elle en fait avec ce qu'elle est, lui fait mieux goûter son bonheur.

§. 29. Voilà donc deux effets de la mémoire: l'un est une *sensation* qui se retrace aussi vivement que si elle se faisoit sur l'organe même; l'autre est une *sensation* dont il ne reste qu'un souvenir léger.

Ainsi il y a dans l'action de cette faculté deux degrés que nous pouvons fixer: le plus foible est celui où elle fait à peine jouir du passé; le plus vif est celui où elle en fait jouir comme s'il étoit présent.

Or, elle conserve le nom de *mémoire*, lorsqu'elle ne rappelle les choses que comme passées; & elle prend le nom d'*imagination*, lorsqu'elle les retrace avec tant de force, qu'elles paroissent présentes. L'imagination a donc lieu dans notre statue aussi-bien que la mémoire; & ces deux facultés ne diffèrent que du plus au moins. La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de forces; l'imagination est la mémoire même parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible.

Comme nous avons distingué deux attentions qui se font dans la statue, l'une par l'odorat, l'autre par la mémoire; nous en pouvons actuellement remarquer une troisième qu'elle donne par l'imagination, & dont le caractère est d'arrêter les impressions des sens, pour y substituer un sentiment indépendant de l'action des objets extérieurs.

§. 30. Cependant, lorsque la statue imagine une *sensation* qu'elle n'a plus, & qu'elle se la représente aussi vivement que si elle l'avoit encore; elle ne sait pas qu'il y a en elle une cause qui produit le même effet qu'un corps odoriférant, qui agiroit sur son organe. Elle ne peut donc pas mettre comme nous de la différence entre imaginer & avoir une *sensation*.

§. 31. Mais on a lieu de présumer que son imagination aura plus d'activité que la nôtre. Sa capacité de sentir est toute entière à une seule espèce de *sensation*; toute la force de ses facultés s'applique uniquement à des odeurs, rien ne la peut distraire. Pour nous, nous sommes partagés entre une multitude de *sensations* & d'idées, dont nous sommes sans cesse assaillis; & ne conservant à notre imagination qu'une partie de nos forces, nous imaginons foiblement. D'ailleurs, nos sens, toujours en garde contre notre imagination, nous avertissent sans cesse de l'absence des objets que nous voulons imaginer: au contraire, tout laisse un libre cours à l'imagination de notre statue. Elle se retrace donc sans défiance une odeur dont elle a joui, & elle en jouit, en effet, comme si son organe en étoit affecté. Enfin, la facilité d'écarter de nous les objets qui nous offensent & de rechercher ceux dont la jouissance nous est chère, contribue encore à rendre notre imagination paresseuse. Mais, puisque notre statue ne peut se soustraire à un sentiment désagréable, qu'en imaginant vivement une manière d'être qui lui plaît; son imagination en est plus exercée, & elle doit produire des effets pour lesquels la nôtre est tout-à-fait impuissante.

§. 32. Cependant il y a une circonstance où son action est absolument suspendue, & même encore celle de la mémoire. C'est lorsqu'une *sensation* est assez vive pour remplir entièrement la capacité de sentir. Alors la statue est toute passive. Le plaisir pour elle est une espèce d'ivresse, où elle en jouit à peine; & la douleur un accablement, où elle ne souffre presque pas.

§. 33. Mais que la *sensation* perde quelques degrés de vivacité, aussi-tôt les facultés de l'ame rentrent en action; & le besoin redevient la cause qui les détermine.

§. 34. Les modifications, qui doivent plaire davantage à la statue, ne sont pas toujours les dernières qu'elle a reçues. Elles peuvent se trouver au commencement ou au milieu de la chaîne de ses connoissances, comme à la fin. L'imagination est donc souvent obligée de passer rapidement par-dessus les idées intermédiaires. Elle rapproche les plus éloignées, change l'ordre qu'elles avoient dans la mémoire, & en forme une chaîne toute nouvelle.

La liaison des idées ne suit donc pas le même ordre dans ces facultés. Plus celui qu'elle tient de l'imagination, deviendra familier, moins elle conservera celui que la mémoire lui a donné. Par-là les idées se lient de mille manières diffé-

rentes ; & souvent la statue se souviendra moins de l'ordre dans lequel elle a éprouvé ses *sensations*, que de celui dans lequel elle les a imaginées.

§. 35. Mais toutes ces chaînes ne se forment que par les comparaisons qui ont été faites de chaque anneau avec celui qui le précède & avec celui qui le suit, & par les jugemens qui ont été portés de leurs rapports. Ce lien devient plus fort à proportion que l'exercice des facultés fortifie les habitudes de se souvenir & d'imaginer; & c'est de-là qu'on tire l'avantage surprenant de reconnoître les *sensations* qu'on a déjà eues.

§. 36. En effet, si nous faisons sentir à notre statue une odeur qui lui est familière ; voilà une manière d'être qu'elle a comparée, dont elle a jugé, & qu'elle a liée à quelques-unes des parties de la chaîne que sa mémoire est dans l'habitude de parcourir. C'est pourquoi elle juge que l'état, où elle se trouve, est le même que celui où elle s'est déjà trouvée. Mais une odeur, qu'elle n'a point encore sentie, n'est pas dans le même cas ; elle doit donc lui paroître toute nouvelle.

§. 37. Il est inutile de remarquer que, lorsqu'elle reconnoît une manière d'être, c'est sans être capable de s'en rendre raison. La cause d'un pareil phénomène est si difficile à démêler, qu'elle échappe à tous les hommes qui ne savent pas observer & analyser ce qui se passe en eux-mêmes.

§. 38. Mais, lorsque la statue est long-tems sans penser à une manière d'être, que devient, pendant tout cet intervalle, l'idée qu'elle en a acquise ? D'où sort cette idée, lorsqu'ensuite elle se retrace à la mémoire ? S'est-elle conservée dans l'ame ou dans le corps ? Ni dans l'un ni dans l'autre.

Ce n'est pas dans l'ame, puisqu'il suffit d'un dérangement dans le cerveau, pour ôter le pouvoir de la rappeller.

Ce n'est pas dans le corps. Il n'y a que la cause physique qui pourroit s'y conserver ; & pour cela il faudroit supposer que le cerveau restât absolument dans l'état où il a été mis par la *sensation* que la statue se rappelle. Mais comment accorder cette supposition avec le mouvement continuel des esprits ? Comment l'accorder, surtout quand on considère la multitude d'idées dont la mémoire s'enrichit ? On peut expliquer ce phénomène d'une manière bien plus simple.

J'ai une *sensation*, lorsqu'il se fait dans un de mes organes un mouvement qui se transmet jusqu'au cerveau. Si le même mouvement commence au cerveau, & s'étend jusqu'à l'organe, je crois avoir une *sensation* que je n'ai pas : c'est une illusion. Mais si ce mouvement commence & se termine au cerveau, je me souviens de la *sensation* que j'ai eue.

Quand une idée se retrace à la statue, ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'ame : c'est que le mouvement, qui en est la cause physique & occasionnelle, se reproduit dans le cerveau. Mais ce n'est pas ici le lieu de hasarder des conjectures sur le méchanisme de la mémoire. Nous conservons le souvenir de nos *sensations*, nous nous les rappellons après avoir été long-tems sans y penser : il suffit pour cela qu'elles aient fait sur nous une vive impression, ou que nous les ayons éprouvées à plusieurs reprises. Ces faits m'autorisent à supposer que notre statue, étant organisée comme nous, est comme nous capable de mémoire.

§. 39. Concluons qu'elle a contracté plusieurs habitudes : une habitude de donner son attention, une autre de se ressouvenir, une troisième de comparer, une quatrième de juger, une cinquième d'imaginer, & une dernière de reconnoître.

§. 40. Les mêmes causes, qui ont produit les habitudes, sont seules capables de les entretenir. Je veux dire que les habitudes se perdront, si elles ne sont pas renouvellées par des actes réitérés de tems à autre. Alors notre statue ne se rappellera ni les comparaisons qu'elle a faites d'une manière d'être, ni les jugemens qu'elle en a portés, & elle l'éprouvera pour la troisième ou quatrième fois, sans être capable de la reconnoître.

§. 41. Mais nous pouvons nous-mêmes contribuer à entretenir l'exercice de sa mémoire & de toutes ses facultés. Il suffit de l'intéresser par les différens degrés de plaisir ou de peine à conserver ses manières d'être, ou à s'y soustraire. L'art, avec lequel nous disposerons de ses *sensations*, pourra donc donner occasion de fortifier & d'étendre de plus en plus ses habitudes. Il y a même lieu de conjecturer qu'elle démêlera, dans une succession d'odeurs, des différences qui nous échappent. Obligée d'appliquer toutes ses facultés à une seule espèce de *sensation*, pourroit-elle ne pas apporter à cette étude plus de discernement que nous ?

§. 42. Cependant les rapports que ses jugemens peuvent découvrir, sont en fort petit nombre. Elle connoît seulement qu'une manière d'être est la même que celle qu'elle a déjà eue, ou qu'elle en est différente ; que l'une est agréable, l'autre désagréable, qu'elles le sont plus ou moins.

Mais démêlera-t-elle plusieurs odeurs qui se font sentir ensemble ? C'est un discernement que nous n'acquérons nous-mêmes que par un grand exercice : encore est-il renfermé dans des bornes bien étroites : car il n'est personne qui puisse reconnoître à l'odorat tout ce qui compose un sachet. Or, tout mélange d'odeurs me paroît devoir être un sachet pour notre statue.

C'est

C'est la connoissance des corps odoriférans, comme nous le verrons ailleurs, qui nous a appris à reconnoître deux odeurs dans une troisième. Après avoir senti tour-à-tour une rose & une jonquille, nous les avons senties ensemble; & par-là nous avons appris que la *sensation*, que ces fleurs réunies font sur nous, est composée de deux autres. Qu'on multiplie les odeurs, nous ne distinguerons que celles qui dominent; & même nous n'en ferons pas le discernement, si le mélange est fait avec assez d'art, pour qu'aucune ne prévale. En pareil cas, elles paroissent se confondre à-peu-près, comme des couleurs broyées ensemble; elles se réunissent & se mêlent si bien, qu'aucune d'elles ne reste ce qu'elle étoit; & de plusieurs il n'en résulte qu'une seule.

Si notre statue sent deux odeurs au premier moment de son existence, elle ne jugera donc pas qu'elle est tout à la fois de deux manières. Mais supposons qu'ayant appris à les connoître séparément, elle les sente ensemble, les reconnoîtra-t-elle? Cela ne me paroît pas vraisemblable. Car, ignorant qu'elles lui viennent de deux corps différens, rien ne peut lui faire soupçonner que la *sensation* qu'elle éprouve, est formée de deux autres. En effet, si aucune ne domine, elles se confondroient même à notre égard; & s'il en est une qui soit plus foible, elle ne fera qu'altérer la plus forte, & elles paroîtront ensemble comme une simple manière d'être. Pour nous en convaincre, nous n'aurions qu'à sentir des odeurs, que nous ne nous serions pas fait une habitude de rapporter à des corps différens: je suis persuadé que nous n'oserions assurer si elles ne sont qu'une, ou si elles sont plusieurs. Voilà précisément le cas de notre statue.

Elle n'acquiert donc du discernement, que par l'attention qu'elle donne en même tems à une manière d'être qu'elle éprouve, & à une autre qu'elle a éprouvée. Ainsi ses jugemens ne s'exercent point sur deux odeurs senties à la fois; ils n'ont pour objet que des *sensations* qui se succèdent.

Des desirs, des passions, de l'amour, de la haine, de l'espérance, de la crainte, & de la volonté dans un homme borné au sens de l'odorat.

§. 1. Nous venons de faire voir en quoi consistent les différentes sortes de besoins, & comment ils sont la cause des degrés de vivacité, avec lesquels les facultés de l'ame s'appliquent à un bien, dont la jouissance devient nécessaire. Or, le desir n'est que l'action même de ces facultés.

§. 2. Tout desir suppose donc que la statue a l'idée de quelque chose de mieux que ce qu'elle est dans le moment; & qu'elle juge de la différence de deux états qui se succèdent. S'ils diffèrent peu, elle souffre moins, par la privation de la manière d'être, qu'elle desire; & j'appelle *mal-aise* ou *léger mécontentement*, le sentiment qu'elle éprouve: alors l'action de ses facultés, ses desirs sont plus foibles. Elle souffre au contraire davantage, si la différence est considérable; & j'appelle *inquiétude*, ou même *tourment*, l'impression qu'elle ressent: alors l'action de ses facultés, ses desirs sont plus vifs. La mesure du desir est donc la différence apperçue entre ces deux états; & il suffit de se rappeller comment l'action des facultés peut acquérir ou perdre de la vivacité, pour connoître tous les degrés dont les desirs sont susceptibles.

§. 3. Ils n'ont, par exemple, plus de violence, que lorsque les facultés de la statue se portent à un bien, dont la privation produit une inquiétude d'autant plus grande, qu'il diffère davantage de la situation présente. En pareil cas rien ne la peut distraire de cet objet: elle se le rappelle, elle l'imagine; toutes ses facultés s'en occupent uniquement. Plus par conséquent elle s'accoutume à le desirer. En un mot, plus elle le desire, plus elle a pour lui ce qu'on nomme *passion*; c'est-à-dire, un desir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant.

§. 4. Cette passion subsiste tant que le bien, qui en est l'objet, continue de paroître le plus agréable, & que sa privation est accompagnée des mêmes inquiétudes. Mais elle est remplacée par une autre, si la statue a occasion de s'accoutumer à un nouveau bien, auquel elle doit donner la préférence.

§. 5. Dès qu'il y a en elle jouissance, souffrance, besoin, desir, passion, il y a aussi amour & haine. Car elle aime une odeur agréable dont elle jouit, ou qu'elle desire. Elle hait une odeur désagréable qui la fait souffrir: enfin, elle aime moins une odeur moins agréable, qu'elle voudroit changer contre une autre. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer qu'*aimer* est toujours synonime de *jouir* ou de *desirer*; & que *haïr* l'est également de *souffrir* du mal-aise, du mécontentement à la présence d'un objet.

§. 6. Comme il peut y avoir plusieurs degrés dans l'inquiétude, que cause la privation d'un objet aimable, & dans le mécontentement que donne la vue d'un objet odieux; il en faut également distinguer dans l'amour & dans la haine. Nous avons même des mots à cet usage: tels sont ceux de goût, penchant, inclination; d'éloignement, répugnance, dégoût. Quoiqu'on ne puisse pas substituer à ces mots ceux d'amour & de haine, les sentimens qu'ils expriment ne sont néanmoins qu'un commencement de ces passions: ils n'en diffèrent que parce qu'ils sont dans un degré plus foible.

§. 7. Au reste, l'amour, dont notre statue est capable, n'est que l'amour d'elle-même, ou ce

qu'on nomme l'amour propre. Car dans le vrai elle n'aime qu'elle ; puisque les choses qu'elle aime ne sont que ses propres manières d'être.

§. 8. L'espérance & la crainte naissent du même principe que l'amour & la haine.

L'habitude, où est notre statue d'éprouver des *sensations* agréables & désagréables, lui fait juger qu'elle en peut encore éprouver des unes & des autres. Si ce jugement se joint à l'amour d'une *sensation* qui plaît, il produit l'espérance ; & s'il se joint à la haine d'une *sensation* qui déplaît, il forme la crainte. En effet, espérer, c'est se flatter de la jouissance d'un bien ; craindre, c'est se voir menacé d'un mal. Nous pouvons remarquer que l'espérance & la crainte contribuent à augmenter les desirs. C'est du combat de ces deux sentimens, que naissent les passions les plus vives.

§. 9. Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses desirs, fait d'autant plus espérer à notre statue d'en pouvoir satisfaire d'autres, que, ne connoissant point les obstacles qui s'y opposent, elle ne voit pas pourquoi ce qu'elle desire, ne seroit pas en son pouvoir, comme ce qu'elle a desiré en d'autres occasions. A la vérité elle ne peut s'en assurer ; mais aussi elle n'a point de preuve du contraire. Si elle se souvient sur tout que le même desir qu'elle forme a d'autres fois été suivi de la jouissance ; elle se flattera à proportion que son besoin sera plus grand. Ainsi deux causes contribuent à sa confiance : l'expérience d'avoir satisfait un pareil desir, & l'intérêt qu'il le soit encore. Dès-lors elle ne se borne plus à desirer : elle veut : car on entend par *volonté* un desir absolu, & tel que nous pensons qu'une chose desirée est en notre pouvoir.

Des idées d'un homme borné au sens de l'odorat.

§. 1. Notre statue ne peut être successivement de plusieurs manières, dont les unes lui plaisent, & les autres lui déplaisent, sans remarquer qu'elle passe tour-à-tour par un état de plaisir & par un état de peine. Avec les unes, c'est contentement, jouissance ; avec les autres, c'est mécontentement, souffrance. Elle conserve donc dans sa mémoire les idées de contentement & de mécontentement, communes à plusieurs manières d'être : & elle n'a plus qu'à considérer ses *sensations* sous ces deux rapports, pour en faire deux classes : où elle apprendra à distinguer des nuances, à proportion qu'elle s'y exercera davantage.

§. 2. Abstraire, c'est séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paroît naturellement unie. Or, en considérant que les idées de contentement & de mécontentement sont communes à plusieurs de ses modifications, elle contracte l'habitude de les séparer de telle modification particulière, dont elle ne l'avoit pas d'abord distinguée ; elle s'en fait donc des notions abstraites ; & ces notions deviennent générales, parce qu'elles sont communes à plusieurs de ses manières d'être.

§. 3. Mais, lorsqu'elle sentira successivement plusieurs fleurs de même espèce, elle éprouvera toujours une même manière d'être, & elle n'aura à ce sujet qu'une idée particulière. L'odeur de violette, par exemple, ne sauroit être pour elle une idée abstraite, commune à plusieurs fleurs ; puisqu'elle ne sait pas qu'il existe des violettes. Ce n'est donc que l'idée particulière d'une manière d'être qui lui est propre. Par conséquent, toutes ses abstractions se bornent à des modifications plus ou moins agréables, & à d'autres plus ou moins désagréables.

§. 4. Lorsqu'elle n'avoit que des idées particulières, elle ne pouvoit desirer que telle ou telle manière d'être. Mais, aussi-tôt qu'elle a des notions abstraites, ses desirs, son amour, sa haine, son espérance, sa crainte, sa volonté peuvent avoir pour objet le plaisir ou la peine en général.

Cependant cet amour du bien en général n'a lieu que, lorsque, dans le nombre d'idées que la mémoire lui retrace confusément, elle ne distingue pas encore ce qui doit lui plaire davantage ; mais dès qu'elle croit l'appercevoir, alors tous ses desirs se tournent vers une manière d'être en particulier.

§. 5. Puisqu'elle distingue les états par où elle passe, elle a quelqu'idée de nombre : elle a celle de l'unité, toutes les fois qu'elle éprouve une *sensation*, ou qu'elle s'en souvient, & elle a les idées de deux & de trois, toutes les fois que sa mémoire lui rappelle deux ou trois manières d'être distinctes : car elle prend alors connoissance d'elle-même, comme étant une odeur, ou comme en ayant été deux ou trois successivement.

§. 6. Elle ne peut pas distinguer deux odeurs qu'elle sent à la fois. L'odorat par lui-même ne sauroit donc lui donner que l'idée de l'unité, & elle ne peut tenir les idées des nombres que de la mémoire.

§. 7. Mais elle n'étendra pas bien loin ses connoissances à ce sujet. Ainsi qu'un enfant qui n'a pas appris à compter, elle ne pourra pas déterminer le nombre de ses idées, lorsque la succession en aura été un peu considérable.

Il me semble que, pour découvrir la plus grande quantité qu'elle est capable de connoître distinctement, il suffit de considérer jusqu'où nous pourrions nous-mêmes compter avec le signe *un*. Quand les collections, formées par la répétition de ce mot, ne pourront pas être saisies tout à la fois d'une manière distincte ; nous

ſerons en droit de conclure que les idées préciſes des nombres qu'elles renferment, ne peuvent pas s'acquérir par la ſeule mémoire.

Or, en diſant *un* & *un*, j'ai l'idée de *deux*; & en diſant *un*, *un* & *un*, j'ai l'idée de *trois*. Mais, ſi je n'avois, pour exprimer *dix*, *quinze*, *vingt*, que la répétition de ce ſigne, je n'en pourrois jamais déterminer les idées : car je ne ſaurois m'aſſurer par la mémoire d'avoir répété *un* autant de fois que chacun de ces nombres le demande. Il me paroît même que je ne ſaurois par ce moyen me faire l'idée de *quatre*; & que j'ai beſoin de quelqu'artifice, pour être sûr de n'avoir répété ni trop ni trop peu le ſigne de l'unité. Je dirai, par exemple, *un*, *un*, & puis *un*, *un* : mais cela ſeul prouve que la mémoire ne ſaiſit pas diſtinctement quatre unités à la fois. Elle ne préſente donc au-delà de trois qu'une multitude indéfinie. Ceux qui croiront qu'elle peut ſeule étendre plus loin nos idées, ſubſtitueront un autre nombre à celui de *trois*. Il ſuffit, pour les raiſonnemens que j'ai à faire, de convenir qu'il y en a un au-delà duquel la mémoire ne laiſſe plus appercevoir qu'une multitude tout-à-fait vague. C'eſt l'art des ſignes qui nous a appris à porter la lumière plus loin. Mais, quelque conſidérables que ſoient les nombres que nous pouvons démêler, il en reſte toujours une multitude qu'il n'eſt pas poſſible de déterminer, qu'on appelle par cette raiſon l'*infini*, & qu'on eût bien mieux nommé l'*indéfini*. Ce ſeul changement de nom eût prévenu des erreurs.

Nous pouvons donc conclure que notre ſtatue n'embraſſera diſtinctement que juſqu'à trois de ſes manières d'être. Au-delà elle en verra une multitude qui ſera pour elle ce qu'eſt la notion prétendue de l'infini pour nous. Elle ſera même bien plus excuſable de s'y méprendre : car elle eſt incapable des réflexions qui pourroient la tirer d'erreur. Elle appercevra donc l'infini dans cette multitude, comme s'il y étoit en effet.

Enfin, nous remarquerons que ſon idée de l'unité eſt abſtraite : car elle ſent toutes ſes manières d'être ſous ce rapport général que chacune eſt diſtinguée de toute autre.

§. 8. Comme elle a des idées particulières & des idées générales, elle connoît deux ſortes de vérités.

Les odeurs de chaque eſpèce de fleurs ne ſont pour elle que des idées particulières. Il en ſera donc de même de toutes les vérités qu'elle apperçoit, lorſqu'elle diſtingue une odeur d'une autre.

Mais elle a les notions abſtraites de manières d'être agréables, & de manières d'être déſagréables. Elle connoîtra donc à ce ſujet des vérités générales : elle ſaura qu'en général ſes modifications diffèrent les unes des autres, & qu'elles lui plaiſent ou déplaiſent plus ou moins.

Mais ces connoiſſances générales ſuppoſent en elle des connoiſſances particulières, puiſque les idées particulières ont précédé les notions abſtraites.

§. 9. Comme elle eſt dans l'habitude d'être, de ceſſer d'être & de redevenir la même odeur, elle jugera, lorſqu'elle ne l'eſt pas, qu'elle pourra l'être; &, lorſqu'elle l'eſt, qu'elle pourra ne l'être plus. Elle aura donc occaſion de conſidérer ſes manières d'être, comme pouvant exiſter ou ne pas exiſter. Mais cette notion du poſſible ne portera point avec elle la connoiſſance des cauſes qui peuvent produire un effet : elle en ſuppoſera au contraire l'ignorance, & elle ne ſera fondée que ſur un jugement d'habitude. Lorſque la ſtatue penſe qu'elle peut, par exemple, ceſſer d'être roſe, & redevenir odeur de violette, elle ignore qu'un être extérieur diſpoſe uniquement de ſes *ſenſations*. Pour qu'elle ſe trompe dans ſon jugement, il ſuffit que nous nous propoſions de lui faire ſentir continuellement la même odeur. Il eſt vrai que ſon imagination y peut quelquefois ſuppléer : mais ce n'eſt que dans les occaſions où les deſirs ſont violens; encore même n'y réuſſit-elle pas toujours.

§. 10. Peut-être pourroit-elle, d'après ſes jugemens d'habitude, ſe faire auſſi quelqu'idée de l'impoſſible. Accoutumée à perdre une manière d'être, auſſi-tôt qu'elle en acquiert une nouvelle, il eſt impoſſible, ſuivant ſa manière de concevoir, qu'elle en ait deux à la fois. Le ſeul cas où elle croiroit le contraire, ce ſeroit celui où ſon imagination agiroit avec aſſez de force, pour lui retracer deux *ſenſations* avec la même vivacité, que ſi elle les éprouvoit réellement. Mais cela ne peut guères arriver. Il eſt naturel que ſon imagination ſe conforme aux habitudes qu'elle s'eſt faites. Ainſi, n'ayant éprouvé ſes manières d'être que l'une après l'autre, elle ne les imaginera que dans cet ordre. D'ailleurs, ſa mémoire n'aura pas vraiſemblablement aſſez de force, pour lui rendre préſentes deux *ſenſations* qu'elle a eues & qu'elle n'a plus.

Mais, ce qui me paroît plus probable, c'eſt que, ſi l'habitude où elle eſt de juger que ce qui lui eſt arrivé, peut lui arriver encore, renferme l'idée du poſſible, il eſt bien difficile qu'elle ait occaſion de former des jugemens où nous puiſſions retrouver l'idée que nous avons de l'impoſſible. Il faudroit pour cela qu'elle s'occupât de ce qu'elle n'a point encore éprouvé; mais il eſt bien plus naturel qu'elle ſoit toute entière à ce qu'elle éprouve.

§. 11. Du diſcernement qui ſe fait en elle des odeurs, naît une idée de ſucceſſion : car elle ne peut ſentir qu'elle ceſſe d'être ce qu'elle étoit, ſans ſe repréſenter dans ce changement une durée de deux inſtans.

Comme elle n'embraſſe d'une manière diſtincte

que juſqu'à trois odeurs, elle ne démêlera auſſi que trois inſtans dans ſa durée. Au delà elle ne verra qu'une ſucceſſion indéfinie.

Si l'on ſuppoſe que la mémoire peut lui rappeller diſtinctement juſqu'à quatre, cinq, ſix manières d'être, elle diſtinguera en conſéquence quatre, cinq, ſix inſtans dans ſa durée. Chacun peut faire à ce ſujet les hypothèſes qu'il jugera à propos, & les ſubſtituer à celles que j'ai cru devoir préférer.

§. 12. Le paſſage d'une odeur à une autre ne donne à notre ſtatue que l'idée du paſſé. Pour en avoir une de l'avenir, il faut qu'elle ait eu à pluſieurs repriſes la même ſuite des *ſenſations*; & qu'elle ſe ſoit fait une habitude de juger qu'après une modification une autre doit ſuivre.

Prenons pour exemple cette ſuite, *jonquille*, *roſe*, *violette*. Dès que ces odeurs ſont conſtamment liées dans cet ordre, une d'elles ne peut affecter ſon organe qu'auſſi-tôt la mémoire ne lui rappelle les autres dans le rapport où elles ſont à l'odeur ſentie. Ainſi qu'à l'occaſion de l'odeur de violette, les deux autres ſe retraceront comme ayant précédé, & qu'elle ſe repréſentera une durée paſſée; de même à l'occaſion de l'odeur de jonquille, celles de roſe & de violette ſe retraceront comme devant ſuivre, & ſe repréſentera une durée à venir.

§. 13. Les odeurs de jonquille, de roſe & de violette peuvent donc marquer les trois inſtans qu'elle apperçoit d'une manière diſtincte. Par la même raiſon les odeurs qui ont précédé, & celles qui ſont dans l'habitude de ſuivre, marqueront les inſtans qu'elle apperçoit confuſément dans le paſſé & dans l'avenir. Ainſi, lorſqu'elle ſentira une roſe, ſa mémoire lui rappellera diſtinctement l'odeur de jonquille & celle de violette; & elle lui repréſentera une durée indéfinie, qui a précédé l'inſtant où elle ſentoit la jonquille, & une durée indéfinie qui doit ſuivre celui où elle ſentira la violette.

§. 14. Appercevant cette durée comme indéfinie, elle n'y peut démêler ni commencement ni fin: elle n'y peut même ſoupçonner ni l'un ni l'autre. C'eſt donc à ſon égard une éternité abſolue; & elle ſe ſent comme ſi elle eût toujours été, & qu'elle ne dût jamais ceſſer d'être.

En effet, ce n'eſt point la réflexion ſur la ſucceſſion de nos idées qui nous apprend que nous avons commencé & que nous finirons: c'eſt l'attention que nous donnons aux êtres de notre eſpèce, que nous voyons naître & périr. Un homme, qui ne connoîtroit que ſa propre exiſtence, n'auroit aucune idée de la mort.

§. 15. L'idée de la durée, d'abord produite par la ſucceſſion des impreſſions qui ſe font ſur l'organe, ſe conſerve ou ſe reproduit par la ſucceſſion des *ſenſations* que la mémoire rappelle. Ainſi, lors même que les corps odoriférans n'agiſſent plus ſur notre ſtatue, elle continue de ſe repréſenter le préſent, le paſſé & l'avenir. Le préſent, par l'état où elle ſe trouve; le paſſé, par le ſouvenir de ce qu'elle a été; l'avenir, parce qu'elle juge qu'ayant eu à pluſieurs repriſes les mêmes *ſenſations*, elle peut les avoir encore.

Il y a donc en elle deux ſucceſſions; celle des impreſſions faites ſur l'organe, & celle des *ſenſations* qui ſe retracent à la mémoire.

§. 16. Pluſieurs impreſſions peuvent ſe ſuccéder dans l'organe, pendant que le ſouvenir d'une même *ſenſation* eſt préſent à la mémoire; & pluſieurs *ſenſations* peuvent ſe retracer ſucceſſivement à la mémoire, pendant qu'une même impreſſion ſe fait éprouver à l'organe. Dans le premier cas, la ſuite des impreſſions, qui ſe font à l'odorat, meſure la durée du ſouvenir d'une *ſenſation*: dans le ſecond, la ſuite des *ſenſations*, qui s'offrent à la mémoire, meſure la durée de l'impreſſion que l'odorat reçoit.

Si, par exemple, lorſque la ſtatue ſent une roſe, elle ſe rappelle les odeurs de tubéreuſe, de jonquille & de violette; c'eſt à la ſucceſſion qui ſe paſſe dans ſa mémoire, qu'elle juge de la durée de ſa *ſenſation*: &, ſi, lorſqu'elle ſe retrace l'odeur de roſe, je lui préſente rapidement une ſuite de corps odoriférans, c'eſt à la ſucceſſion qui ſe paſſe dans l'organe, qu'elle juge de la durée du ſouvenir de cette *ſenſation*. Elle apperçoit donc qu'il n'eſt aucune de ſes modifications qui ne puiſſe durer. La durée devient un rapport, ſous lequel elle les conſidère toutes en général, & elle s'en fait une notion abſtraite.

Si, dans le tems qu'elle ſent une roſe, elle ſe rappelle ſucceſſivement les odeurs de violette, de jaſmin & de lavande; elle s'appercevra comme une odeur de roſe qui dure trois inſtans: ſi elle ſe retrace une ſuite de vingt odeurs, elle s'appercevra comme étant odeur de roſe depuis un tems indéfini; elle ne jugera plus qu'elle ait commencé de l'être, elle croira l'être de toute éternité.

§. 17. Il n'y a donc qu'une ſucceſſion d'odeurs tranſmiſes par l'organe, ou renouvellées par la mémoire, qui puiſſe lui donner quelqu'idée de durée. Elle n'auroit jamais connu qu'un inſtant, ſi le premier corps odoriférant eût agi ſur elle d'une manière uniforme, pendant une heure, un jour ou davantage; ou, ſi ſon action eût varié par des nuances ſi inſenſibles, qu'elle n'eût pu les remarquer.

Il en ſera de même ſi, ayant acquis l'idée de durée, elle conſerve une *ſenſation*, ſans faire uſage de ſa mémoire, ſans ſe rappeller ſucceſſivement quelques unes des manières d'être par où elle a paſſé. Car à quoi y diſtingueroit-elle des inſtans? Et ſi elle n'en diſtingue pas, comment en appercevra-t-elle la durée?

L'idée de la durée n'eſt donc point abſolue, &, lorſque nous diſons que le tems coule rapidement ou lentement, cela ne ſignifie autre choſe,

ſinon que les révolutions, qui ſervent à le meſurer, ſe font avec plus de rapidité, ou avec plus de lenteur, que nos idées ne ſe ſuccèdent. On peut s'en convaincre par une ſuppoſition.

§. 18. Si nous imaginons qu'un monde, compoſé d'autant de parties que le nôtre, ne fût pas plus gros qu'une noiſette ; il eſt hors de doute que les aſtres s'y leveroient & s'y coucheroient des milliers de fois dans une de nos heures ; & qu'organiſés comme nous le ſommes, nous n'en pourrions pas ſuivre les mouvemens. Il faudroit donc que les organes des intelligences, deſtinées à l'habiter, fuſſent proportionnés à des révolutions auſſi ſubites.

Ainſi, pendant que la terre de ce petit monde tournera ſur ſon axe, & autour de ſon ſoleil, ſes habitans recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de ſemblables révolutions. Dès-lors il eſt évident que leurs jours & leurs années leur paroîtront auſſi longs que les nôtres nous le paroiſſent.

En ſuppoſant un autre monde, auquel le nôtre ſeroit auſſi inférieur qu'il eſt ſupérieur à celui que je viens de feindre, il faudroit donner à ſes habitans des organes, dont l'action ſeroit trop lente pour appercevoir les révolutions de nos aſtres. Ils ſeroient, par rapport à notre monde, comme nous, par rapport à ce monde, gros comme une noiſette. Ils n'y ſauroient diſtinguer aucune ſucceſſion de mouvement.

Demandons enfin aux habitans de ces mondes quelle en eſt la durée : ceux du plus petit compteront des millions de ſiècles, & ceux du plus grand, ouvrant à peine les yeux, répondront qu'ils ne font que de naître.

La notion de la durée eſt donc toute relative : chacun n'en juge que par la ſucceſſion de ſes idées ; & vraiſemblablement il n'y a pas deux hommes qui, dans un tems donné, comptent un égal nombre d'inſtans. Car il y a lieu de préſumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retace toujours les idées avec la même rapidité.

Par conſéquent, une *ſenſation*, qui ſe conſervera uniformément pendant un an ou mille, ſi l'on veut, ne ſera qu'un inſtant à l'égard de notre ſtatue ; comme une idée que nous conſervons, pendant que les habitans du petit monde comptent des ſiècles, eſt un inſtant pour nous. C'eſt donc une erreur de penſer que tous les êtres jugent également de la durée, & comptent le même nombre d'inſtants. La préſence d'une idée qui ne varie point, n'étant qu'un inſtant à notre égard, c'eſt une conſéquence que tous les momens de notre durée nous paroiſſent égaux ; mais ce n'eſt pas une preuve qu'ils le ſoient.

Du ſommeil & des ſonges d'un homme borné à l'odorat.

§. 1. Notre ſtatue peut être réduite à n'être que le ſouvenir d'une odeur ; alors le ſentiment de ſon exiſtence paroît lui échapper. Elle ſent moins qu'elle exiſte, qu'elle ne ſent qu'elle a exiſté ; & à proportion que ſa mémoire lui retrace les idées avec moins de vivacité, ce reſte de ſentiment s'affoiblit encore. Semblable à une lumière qui s'éteint par degrés, il ceſſe tout-à-fait, lorſque cette faculté tombe dans une entière inaction.

§. 2. Or, notre expérience ne nous permet pas de douter que l'exercice ne doive enfin fatiguer la mémoire & l'imagination de notre ſtatue. Conſidérons donc ces facultés en repos, & ne les excitons par aucune *ſenſation* : cet état ſera celui du ſommeil.

§. 3. Si leur repos eſt tel qu'elles ſoient abſolument ſans action, on ne peut remarquer autre choſe, ſinon que le ſommeil eſt le plus profond qu'il ſoit poſſible. Si au contraire elles continuent encore d'agir, ce ne ſera que ſur une partie des idées acquiſes. Pluſieurs anneaux de la chaîne ſeront donc interceptés, & l'ordre des idées dans le ſommeil ne pourra pas être le même que dans la veille. Le plaiſir ne ſera plus l'unique cauſe qui déterminera l'imagination. Cette faculté ne réveillera que les idées ſur leſquelles elle conſerve quelque pouvoir ; & elle contribuera auſſi ſouvent au malheur de notre ſtatue, qu'à ſon bonheur.

§. 4. Voilà l'état de ſonge : il ne diffère de celui de la veille, que parce que les idées n'y conſervent pas le même ordre, & que le plaiſir n'eſt pas toujours la loi qui règle l'imagination. Tout ſonge ſuppoſe donc quelques idées interceptées, ſur leſquelles les facultés de l'ame ne peuvent plus agir.

§. 5. Puiſque notre ſtatue ne connoît point de différence entre imaginer vivement & avoir des *ſenſations* ; elle n'en ſauroit faire entre ſonger & veiller. Tout ce qu'elle éprouve étant endormie, eſt donc auſſi réel à ſon égard, que ce qu'elle a éprouvé avant le ſommeil.

Du moi, ou de la perſonnalité d'un homme borné à l'odorat.

§. 1. Notre ſtatue étant capable de mémoire, elle n'eſt point une odeur qu'elle ne ſe rappelle d'en avoir été une autre. Voilà ſa perſonnalité : car, ſi elle pouvoit dire *moi*, elle le diroit dans tous les inſtans de ſa durée ; & à chaque fois ſon *moi* embraſſeroit tous les momens dont elle conſerveroit le ſouvenir.

§. 2. A la vérité, elle ne le diroit pas à la première odeur. Ce qu'on entend par ce mot, ne me paroît convenir qu'à un être qui remarque que, dans le moment préſent, il n'eſt plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il exiſte ſans aucun retour ſur lui-même : mais, auſſi-tôt qu'il change, il juge qu'il eſt le même qui a été auparavant de telle manière, & il dit *moi*.

Cette observation confirme qu'au premier instant de son existence, la statue ne peut former des desirs: car, avant de pouvoir dire *je desire*, il faut avoir dit *moi* ou *je*.

§. 3. Les odeurs, dont la statue ne se souvient pas, n'entrent donc point dans l'idée qu'elle a de sa personne. Aussi étrangères à son *moi*, que les couleurs & les sons, dont elle n'a encore aucune connoissance, elles sont, à son égard, comme si elle ne les avoit jamais senties. Son *moi* n'est que la collection des *sensations* qu'elle éprouve, & de celles que la mémoire lui rappelle. En un mot, c'est tout-à-la-fois & la conscience de ce qu'elle est, & le souvenir de ce qu'elle a été.

Conclusion des paragraphes précédens.

§. 1. Ayant prouvé que notre statue est capable de donner son attention, de se ressouvenir, de comparer, de juger, de discerner, d'imaginer; qu'elle a des notions abstraites, des idées de nombre & de durée; qu'elle connoît des vérités générales & particulières; qu'elle forme des desirs, se fait des passions, aime, hait, veut; qu'elle est capable d'espérance, de crainte & d'étonnement; & qu'enfin elle contracte des habitudes: nous devons conclure qu'avec un seul sens l'entendement a autant de facultés, qu'avec les cinq réunis. Nous verrons que celles qui paroissent nous être particulières, ne sont que ces mêmes facultés qui, s'appliquant à un plus grand nombre d'objets, se développent davantage.

§. 2. Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre & de durée, connoître des vérités générales & particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre & vouloir, ne sont que différentes manières de desirer; & qu'enfin être attentif & desirer ne sont, dans l'origine, que sentir: nous conclurons que la *sensation* enveloppe toutes les facultés de l'ame.

§. 3. Enfin, si nous considérons qu'il n'est point de *sensations* absolument indifférentes, nous conclurons encore que les différens degrés de plaisir & de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés.

Ce principe peut prendre les noms de *besoin*, d'*étonnement*, & d'autres que nous lui donnerons encore; mais il est toujours le même: car nous sommes toujours mûs par le plaisir, ou par la douleur, dans tout ce que le besoin ou l'étonnement nous fait faire.

En effet, nos premières idées ne sont que peine ou plaisir. Bientôt d'autres leur succèdent & donnent lieu à des comparaisons, d'où naissent nos premiers besoins & nos premiers desirs. Nos recherches, pour les satisfaire, font acquérir d'autres idées qui produisent encore de nouveaux desirs. L'étonnement, qui contribue à nous faire sentir vivement tout ce qui nous arrive d'extraordinaire, augmente de tems en tems l'activité de nos facultés; & il se forme une chaîne dont les anneaux sont tour-à-tour idées & desirs; & qu'il suffit de suivre pour découvrir le progrès de toutes les connoissances de l'homme.

§. 4. Presque tout ce que j'ai dit sur les facultés de l'ame, en traitant de l'odorat, j'aurois pu le dire en commençant par tout autre sens: il est aisé de leur en faire l'application. Il ne me reste qu'à examiner ce qui est plus particulier à chacun d'eux.

D'un homme borné au sens de l'ouie.

§. 1. Bornons notre statue au sens de l'ouie, & raisonnons, comme nous avons fait, quand elle n'avoit que celui de l'odorat.

Lorsque son oreille sera frappée, elle deviendra la *sensation* qu'elle éprouvera. Ainsi nous la transformerons, à notre gré, en un bruit, un son, une symphonie: car elle ne soupçonne pas qu'il existe autre chose qu'elle. L'ouie ne lui donne l'idée d'aucun objet situé à une certaine distance. La proximité ou l'éloignement des corps sonores ne produit à son égard qu'un son plus fort ou plus foible: elle en sent seulement plus ou moins son existence.

§. 2. Les corps font sur l'oreille deux sortes de *sensations*: l'une est le son proprement dit: l'autre est le bruit.

L'oreille est organisée, pour saisir un rapport déterminé entre un son & un son; mais elle ne peut saisir, entre un bruit & un bruit, qu'un rapport vague. Le bruit est à-peu-près au sens de l'ouie, ce qu'est une multitude d'odeurs à celui de l'odorat.

§. 3. Si, au premier instant, plusieurs bruits se font entendre ensemble à notre statue, le plus fort enveloppera le plus foible; & ils se mêleront si bien, qu'il n'en résultera pour elle qu'une simple manière d'être où ils se confondront.

S'ils se succèdent, elle conserve le souvenir de ce qu'elle a été. Elle distingue ses différentes manières d'être, elle les compare, elle en juge, & elle en forme une suite que sa mémoire retient dans l'ordre où elles ont été comparées, supposé que cette suite l'ait frappée à plusieurs reprises. Elle reconnoîtra donc ces bruits, lorsqu'ils se succéderont encore; mais elle ne les reconnoîtra plus, lorsqu'ils se feront entendre en même tems. Il faut raisonner à ce sujet, comme nous avons fait sur les odeurs.

§. 4. Quant aux sons proprement dits, l'oreille étant organisée, pour en sentir exactement

les rapports, elle y apporte un discernement plus fin & plus étendu. Ses fibres semblent se partager les vibrations des corps sonores, & elle peut entendre distinctement plusieurs sons à la fois. Cependant il suffit de considérer qu'elle n'a pas tout ce discernement dans les hommes qui ne sont point exercés à la Musique; pour être au moins convaincu que notre statue ne distinguera pas au premier instant deux sons qu'elle entendra ensemble.

Mais les démêlera-t-elle, si elle les a étudiés séparément? C'est ce qui ne me paroît pas vraisemblable: quoique son oreille soit par son méchanisme capable d'en faire la différence, les sons ont tant d'analogie entr'eux, qu'il y a lieu de présumer que, n'étant pas aidée par les jugemens qui accoutument à les rapporter à des corps différens, elle continuera encore à les confondre.

§. 5. Quoi qu'il en soit, les degrés de plaisir & de peine lui feront acquérir les mêmes facultés qu'elle a acquises avec l'odorat: mais il y a sur ce point quelques remarques particulières à faire.

§. 6. Premièrement, les plaisirs de l'oreille consistent plus particulièrement dans la succession des sons, conformément aux règles de l'harmonie. Les desirs de notre statue ne se borneront donc pas à avoir un son pour objet, & elle souhaitera de redevenir un air entier.

§. 7. En second lieu, ils ont un caractère bien différent de ceux de l'odorat. Plus propres à émouvoir que les odeurs, les sons donneront, par exemple, à notre statue cette tristesse ou cette joie qui ne dépendent point des idées acquises, & qui tiennent uniquement à certains changemens qui arrivent au corps.

§. 8. En troisième lieu, ils commencent, ainsi que ceux de l'odorat, à la plus légère *sensation*. Le premier bruit, quelque foible qu'il puisse être, est donc un plaisir pour notre statue. Que le bruit augmente, le plaisir augmentera, & ne cessera que quand les vibrations offenseront le timpan.

§. 9. Quant à la Musique, elle lui plaira davantage, suivant qu'elle sera en proportion avec le peu d'exercice de son oreille. D'abord des chants simples & grossiers seront capables de la ravir. Si nous l'accoutumons ensuite peu-à-peu à de plus composés, l'oreille se fera une habitude de l'exercice qu'ils demandent: elle connoîtra de nouveaux plaisirs.

§. 10. Au reste, ce progrès n'est que pour les oreilles bien organisées. Si les fibres ne sont point entr'elles dans de certains rapports, l'oreille sera fausse, comme un instrument mal monté. Plus ce vice sera considérable, moins elle sera sensible à la Musique: elle pourra même ne l'être pas plus qu'au bruit.

§. 11. En quatrième lieu, le plaisir d'une succession de sons étant si supérieur à celui d'un bruit continu, il y a lieu de conjecturer que, si la statue entend en même tems un bruit & un air, dont l'un ne domine point sur l'autre, & qu'elle a appris à connoître séparément, elle ne les confondra pas.

Si, au premier moment de son existence, elle les avoit entendus ensemble, elle n'en eût pas fait la différence. Car nous savons par nous-mêmes que nous ne démêlons, dans les impressions des sens, que ce que nous y avons pu remarquer; & que nous n'y remarquons que les idées auxquelles nous avons successivement donné notre attention. Mais, si notre statue, ayant été tour-à-tour un chant & le bruit d'un ruisseau, s'est fait une habitude de distinguer ces deux manières d'être, & de partager entr'elles son attention, elles sont, ce me semble, trop différentes pour se confondre toutes les fois qu'elle les éprouve ensemble; sur-tout si, comme je le suppose, aucune ne domine. Elle ne peut donc s'empêcher de remarquer qu'elle est tout-à-la-fois ce bruit & ce chant, dont elle se souvient comme de deux modifications qui se sont auparavant succédées.

Le principe, sur lequel je fonde ce que je présume ici, recevra un nouveau jour dans la suite de ces paragraphes; parce que j'aurai occasion de l'appliquer à des exemples encore plus sensibles. Nous verrons comment, par la manière dont nous jugeons de nos *sensations*, nous n'y savons distinguer que ce que les circonstances nous ont appris à y remarquer; que tout le reste est confus à notre égard, & que nous n'en conservons non plus des idées, que si nous n'en avions eu aucun sentiment. C'est une des causes qui fait qu'avec les mêmes *sensations* les hommes ont des connoissances si différentes. Ce germe est par tout le même: mais il reste informe chez les uns; il se développe, se nourrit & s'accroît chez les autres.

§. 12. Enfin, puisque les bruits sont à l'oreille ce que les odeurs sont au nez, la liaison en sera dans la mémoire la même que celle des odeurs. Mais les sons ayant par leur nature, & par celle de l'organe, un lien beaucoup plus fort, la mémoire en conservera plus facilement la succession.

De l'odorat & de l'ouie réunis.

§. 1. Dès que ces sens, pris séparément, ne donnent pas à notre statue l'idée de quelque chose d'extérieur, ils ne la lui donneront pas davantage après leur réunion. Elle ne soupçonnera pas qu'elle ait deux organes différens.

§. 2. Si même, au premier moment de son existence, elle entend des sons, & sent des odeurs, elle ne saura pas encore distinguer en elle deux manières d'être, Les sons & les odeurs se con-

fondront comme s'ils n'étoient qu'une modification simple. Car nous venons d'observer qu'elle ne distingue dans ses *sensations* que les idées qu'elle a eu occasion de remarquer chacune en particulier.

§. 3. Mais si elle a considéré les *sensations* de l'ouie séparément de celles de l'odorat, elle sera capable de les distinguer, lorsqu'elle les éprouvera ensemble : car, pourvu que le plaisir de jouir de l'une ne la détourne pas entièrement du plaisir de jouir de l'autre, elle reconnoîtra qu'elle est tout-à-la fois ce qu'elle a été tour-à-tour. La nature de ces *sensations* ne les porte pas à se confondre comme deux odeurs : elles different trop, pour n'être pas distinguées au souvenir qui reste de chacune. C'est donc à la mémoire que la statue doit l'avantage de distinguer les impressions qui lui sont transmises à la fois par des organes différens.

§. 4. Alors il lui semble que son être augmente, & qu'il acquiert une double existence. Voilà donc bien du changement dans ses jugemens d'habitude ; car, avant la réunion de l'ouie à l'odorat, elle n'avoit point imaginé qu'elle pût être de deux manières à la fois.

§. 5. Il est évident qu'elle acquerra les mêmes facultés, que lorsqu'elle a eu séparément ces deux sens. Sa mémoire y gagnera, en ce que la chaîne des idées en sera plus variée & plus étendue. Tantôt un son lui rappellera une suite d'odeurs ; tantôt une odeur lui rappellera une suite de sons. Mais il faut remarquer que ces deux especes de *sensations*, étant réunies, sont sujettes à la même loi qu'avant leur réunion ; c'est-à-dire que les plus vives peuvent quelquefois faire oublier les autres, & empêcher qu'elles soient remarquées au moment qu'elles ont lieu.

§. 6. Il me semble encore que la statue peut avoir plus d'idées abstraites qu'avec un seul sens. Elle ne connoissoit en général que deux manières d'être, l'une agréable, l'autre désagréable : mais actuellement qu'elle distingue les sons des odeurs, elle ne peut s'empêcher de les considérer comme deux especes de modification. Peut-être encore le bruit lui paroît il si différent des sons harmonieux, que si on pouvoit lui faire comprendre que ses *sensations* lui sont transmises par des organes ; elle pourroit bien imaginer avoir trois sens : un pour les odeurs, un autre pour le bruit, & un troisieme pour les sons harmonieux.

Du goût seul, & du goût joint à l'odorat & à l'ouie.

§. 1. Ne donnant de sensibilité qu'à l'intérieur de la bouche de notre statue, je ne saurois lui faire prendre aucune nourriture : mais je suppose que l'air lui apporte à mon gré toutes sortes de saveurs, & soit propre à la nourrir toutes les fois que je le jugerai nécessaire.

Elle acquerra les mêmes facultés qu'avec l'ouie ou l'odorat ; & , parce que sa bouche est aux saveurs ce que le nez est aux odeurs, & l'oreille au bruit, plusieurs saveurs réunies lui paroîtront comme une seule, & elle ne les distinguera qu'autant qu'elles se succéderont.

§. 2. Le goût peut ordinairement contribuer plus que l'odorat à son bonheur & à son malheur : car ses saveurs affectent communément avec plus de force que les odeurs.

Il y contribue même encore plus que les sons harmonieux ; parce que le besoin de nourriture lui rend les saveurs plus nécessaires, & par conséquent les lui fait goûter avec plus de vivacité. La faim pourra la rendre malheureuse : mais, dès qu'elle aura remarqué les *sensations* propres à l'appaiser, elle y déterminera davantage son attention, les desirera avec plus de violence, & en jouira avec plus de délices.

§. 3. Si nous réunissons le goût à l'ouie & à l'odorat, la statue parviendra à démêler les *sensations* qu'ils lui transmettent à la fois, lorsqu'elle aura appris à les connoître séparément ; pourvu néanmoins que son attention se partage à-peu-près également entr'elles : ainsi voilà son existence en quelque sorte triplée.

Il est vrai qu'il ne lui sera pas toujours aussi aisé de faire la différence d'une saveur à une odeur que d'une saveur à un son. L'odorat & le goût ont une si grande analogie, que leurs *sensations* doivent quelquefois se confondre.

§. 4. Comme nous venons de voir que les saveurs doivent l'intéresser plus que toute autre *sensation* ; elle s'en occupera d'autant plus, que sa faim sera plus grande. Le goût pourra donc nuire aux autres sens, jusqu'à la rendre insensible aux odeurs & à l'harmonie.

§. 5. La réunion de ces sens étendra & variera davantage la chaîne de ses idées, augmentera le nombre de ses desirs, & lui fera contracter de nouvelles habitudes.

§. 6. Cependant il est très-difficile de déterminer jusqu'à quel point la statue pourra distinguer les manieres d'être qu'elle leur doit. Peut-être son discernement est-il moins étendu que je ne l'imagine, peut-être l'est-il davantage. Pour en juger il faudroit se mettre tout-à-fait à sa place, & se dépouiller entièrement de toutes ses habitudes : mais je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi.

L'habitude de rapporter chaque espèce de *sensation* à un organe particulier doit beaucoup contribuer à nous en faire faire la différence : sans elle peut-être que nos *sensations* seroient une espèce de cahos pour nous. En ce cas, le discernement de la statue seroit fort borné.

Mais il faut remarquer que l'incertitude ou la fausseté même de quelques conjectures, ne sauroit nuire au fond de cet article. Quand j'observe cette statue, c'est moins pour m'assurer de ce qui se passe en elle, que pour découvrir ce qui

qui se passe en nous. Je puis me tromper en lui attribuant des opérations dont elle n'est pas encore capable ; mais de pareilles erreurs ne tirent pas à conséquence, si elles mettent le lecteur en état d'observer comment ces opérations s'exécutent en lui-même.

D'un homme borné au sens de la vue.

§. 1. Il paroîtra sans doute extraordinaire à bien des lecteurs de dire que l'œil est par lui-même incapable de voir un espace hors de lui. Nous nous sommes fait une si grande habitude de juger à la vue des objets qui nous environnent, que nous n'imaginons pas comment nous n'en aurions jugé au premier moment que nos yeux se sont ouverts à la lumière.

La raison a bien peu de force, & ses progrès sont bien lents, lorsqu'elle a à détruire des erreurs dont personne n'a pu s'exempter ; & qui, ayant commencé avec le premier développement des sens, cachent leur origine dans des tems dont nous ne conservons aucun souvenir. D'abord on pense que nous avons toujours vu, comme nous voyons, que toutes nos idées sont nées avec nous ; & nos premières années sont comme cet âge fabuleux des poëtes, où l'on suppose que les dieux ont donné à l'homme toutes les connoissances qu'il ne se souvient pas d'avoir acquises par lui-même.

Si un philosophe soupçonne que toutes nos connoissances pourroient bien tirer leur origine des sens, aussi-tôt les esprits se révoltent contre une opinion qui leur paroît si étrange. Quelle est la couleur de la pensée, lui demande-t-on, pour venir à l'ame par la vue ? Quelle en est la saveur, quelle en est l'odeur, &c., pour être due au goût, à l'odorat, &c. ? Enfin, on l'accable de mille difficultés de cette sorte, avec toute la confiance que donne un préjugé généralement reçu.

Le philosophe, qui s'est hâté de prononcer avant d'avoir démêlé la génération de toutes nos idées, est embarrassé ; & on ne doute pas que ce ne soit une preuve de la fausseté de son sentiment.

La Philosophie fait un nouveau pas : elle découvre que nos *sensations* ne sont pas les qualités mêmes des objets, & qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre ame. Elle examine chaque *sensation* en particulier ; & comme elle trouve peu de difficulté dans cette recherche, elle paroît à peine faire une découverte.

De-là il étoit aisé de conclure que nous n'appercevons rien qu'en nous-mêmes ; & que, par conséquent, un homme borné à l'odorat n'eût été qu'odeur ; borné au goût, saveur ; à l'ouie, bruit ou son ; à la vue, lumière & couleur. Alors le plus difficile eût été d'imaginer comment nous contractons l'habitude de rapporter au-dehors des *sensations* qui sont en nous. En effet, il paroît bien étonnant qu'avec des sens, qui n'éprouvent rien qu'en eux-mêmes, & qui n'ont aucun moyen pour soupçonner un espace au-dehors, on pût rapporter ses *sensations* aux objets qui les occasionnent. Comment le sentiment peut-il s'étendre au-delà de l'organe qui l'éprouve & qui le limite ?

Mais, en considérant les propriétés du toucher, on eût reconnu qu'il est capable de découvrir cet espace, & d'apprendre aux autres sens à rapporter leurs *sensations* aux corps qui y sont répandus. Dès-lors les personnes mêmes, que le préjugé éloignoit davantage de cette vérité, eussent commencé à former au moins quelque doute. On seroit tombé d'accord qu'avec l'odorat ou le goût on ne se seroit cru qu'odeur ou saveur. L'ouie eût souffert un peu plus de difficulté, par l'habitude où nous sommes d'entendre le bruit, comme s'il étoit hors de nous. Mais ce sens a tant de peine à juger des distances & des situations, & il s'y trompe si souvent, qu'on fût enfin convenu qu'il n'en juge point par lui-même. On l'eût regardé comme un élève qui a mal retenu les leçons du toucher.

Mais la vue, comment aura-t-elle pu être instruite par le tact, elle qui juge des distances auxquelles il ne peut atteindre ; elle qui embrasse en un instant des objets qu'il ne parcourt que lentement, ou dont même il ne peut jamais saisir l'ensemble ?

L'analogie eût pu faire présumer qu'il doit en être d'elle comme des autres sens : l'impression de la lumière, la *sensation* étant toute dans les yeux, l'on pouvoit conjecturer qu'ils doivent ne voir qu'en eux-mêmes, lorsqu'ils n'ont point encore appris à rapporter leurs *sensations* au-dehors. En effet, s'ils ne voyoient que comme ils sentent, pourroient-ils soupçonner qu'il y a un espace, & dans cet espace des objets qui agissent sur eux ?

On eût donc supposé qu'ils n'ont par eux-mêmes connoissance que de la lumière & des couleurs ; &, après avoir dans cette hypothèse rendu raison de tous les phénomènes, après avoir expliqué comment, avec le secours du tact, ils parviennent à juger des objets qui sont dans l'espace, il n'eût manqué que des expériences pour achever de détruire tous nos préjugés.

On doit rendre à M. Molineux la justice d'avoir le premier formé des conjectures sur la question que nous traitons. Il communiqua sa pensée à un philosophe ; c'étoit le seul moyen de se faire un partisan. Locke convint avec lui qu'un aveugle-né, dont les yeux s'ouvriroient à la lumière, ne distingueroit pas à la vue un globe d'un cube. Cette conjecture a depuis été confirmée par les expériences de M. Chefelden, auxquelles elle a donné occasion ; & il me semble qu'on peut aujourd'hui démêler à-peu près ce qui appartient aux yeux, & ce qu'ils doivent au tact.

§. 2. Je crois donc être autorifé à dire que notre ftatue ne voit que de la lumière & des couleurs, & qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chofe hors d'elle.

Cela étant, elle n'apperçoit dans l'action des rayons que des manières d'être d'elle-même. Elle eft avec ce fens comme elle a été avec ceux dont nous avons déjà examiné les effets; & elle acquiert les mêmes facultés.

§. 3. Si, dès le premier inftant, elle apperçoit également plufieurs couleurs, il me femble qu'elle n'en peut encore remarquer aucune en particulier: fon attention trop partagée les embraffe confufément. Voyons comment elle peut apprendre à les démêler.

§. 4. L'œil eft de tous les fens celui dont nous connoiffons le mieux le Méchanifme. Plufieurs expériences nous ont appris à fuivre les rayons de lumière jufques fur la rétine; & nous favons qu'ils y font des impreffions diftinctes. A la vérité, nous ignorons comment ces impreffions fe tranfmettent par le nerf optique jufqu'à l'ame. Mais il paroît hors de doute qu'elles y arrivent fans confufion: car l'auteur de la nature auroit-il pris la précaution de les démêler avec tant de foin fur la rétine, pour permettre qu'elles fe confondiffent à quelques lignes au-delà? Et fi d'ailleurs cela arrivoit, comment l'ame apprendroit-elle jamais à en faire la différence?

Les couleurs font donc par leur nature des *fenfations* qui tendent à fe démêler; & voici comment j'imagine que notre ftatue parviendra à en remarquer un certain nombre.

Parmi les couleurs qui fe répandent au premier inftant dans fon œil, & qui en occupent le fond; il peut y en avoir une qu'elle diftingue d'une manière particulière: ce fera celle à laquelle le plaifir déterminera fon attention avec un certain degré de vivacité. C'eft ainfi que nous ne difcernerions rien dans une campagne où nous voudrions tout voir à la fois & également.

Si elle en pouvoit confidérer avec la même vivacité deux enfemble, elle les remarqueroit avec la même facilité qu'une feule; fi elle en pouvoit confidérer trois de la forte, elle les remarqueroit également. Mais c'eft de quoi elle ne me paroît pas encore capable: il faut que le plaifir de les confidérer l'une après l'autre la prépare au plaifir d'en confidérer plufieurs à la fois.

Il eft vraifemblable qu'elle eft, par rapport à deux ou trois couleurs qui s'offrent à elle avec quantité d'autres, comme nous fommes nous-mêmes par rapport à un tableau un peu compofé, & dont le fujet ne nous eft pas familier. D'abord nous en appercevons les détails confufément. Enfuite nos yeux fe fixent fur une figure, puis fur une autre; & ce n'eft qu'après les avoir remarquées fucceffivement, que nous parvenons à juger de toutes enfemble.

La vue confufe du premier coup d'œil n'eft pas l'effet d'un nombre d'objets abfolu & déterminé; enforte que ce qui eft confus pour moi, doive l'être pour tout autre. Elle eft l'effet d'une multitude trop grande par rapport au peu d'exercice de mes yeux. Un peintre & moi nous voyons également toutes les parties d'un tableau: mais, tandis qu'il les démêle rapidement, je les découvre avec tant de peine, qu'il me femble que je voie à chaque inftant ce que je n'avois point encore vu.

Ainfi donc qu'il y a dans ce tableau plus de chofes diftinctes pour fes yeux, & moins pour les miens; notre ftatue, parmi toutes les couleurs qu'elle voit au premier inftant, n'en peut vraifemblablement remarquer qu'une feule, puifque fes yeux n'ont point encore été exercés.

Alors, quoique d'autres couleurs fe répandent diftinctement fur la rétine, & que par conféquent elle les voie, elles font auffi confufes à fon égard, que fi elles fe confondoient réellement.

Tant qu'elle eft toute entière à la couleur qu'elle remarque, elle n'a donc proprement aucune connoiffance des autres.

Cependant fes yeux fe fatiguent, foit parce que cette couleur agit avec vivacité, foit parce qu'ils ne fauroient demeurer fans quelqu'effort dans la fituation qui les fixe fur elle. Ils en changent donc par un mouvement machinal: ils en changent encore, s'ils font par hafard frappés d'une couleur trop vive pour leur plaire; & ils ne s'arrêtent que lorfqu'ils en rencontrent une qui leur eft plus agréable, parce qu'elle eft un repos pour eux.

Après quelque tems ils fe fatiguent encore, & ils paffent à une couleur moins vive. Ainfi ils arriveront par degrés à mettre leur plus grand plaifir à ne remarquer que du noir. Enfin, la laffitude peut être portée à un tel point, qu'ils fe fermeront tout-à-fait à la lumière.

Si notre ftatue, ayant démêlé les couleurs dans cet ordre fucceffif, n'en pouvoit jamais remarquer plufieurs en même tems, elle feroit précifément avec la vue comme elle a été avec l'odorat. Car, quoique jufqu'ici elle en ait toujours vu plufieurs enfemble, toutes celles qu'elle n'a pas remarquées, font à fon égard comme fi elle ne les avoit point vues: elle n'en peut tenir aucun compte. Mais il me paroît qu'elle doit apprendre à en démêler plufieurs à la fois.

§. 5. Le rouge, je le fuppofe, eft la première couleur qui l'a frappée davantage, & qu'elle a remarqué. Son œil étant fatigué, il change de fituation, & il rencontre une autre couleur, du jaune, par exemple: elle fe plaît à cette nouvelle manière d'être; mais elle n'oublie pas le rouge ni le plaifir qu'il lui a fait. Son attention fe partage donc entre ces deux couleurs: fi elle remarque le jaune comme une manière d'être qu'elle éprouve actuellement, elle remarque le rouge comme une manière d'être qu'elle a éprouvée.

Mais le rouge ne peut pas attirer son attention, & continuer de ne lui paroître que comme une manière d'être qui n'est plus ; si la *sensation*, comme je le suppose, lui en est aussi présente que celle du jaune. Après s'être rappellé qu'elle a été rouge & jaune successivement, elle remarque donc qu'elle est rouge & jaune tout-à-la-fois.

Qu'ensuite son œil fatigué se porte sur une troisième couleur, sur du vert, par exemple ; son attention, déterminée à cette manière d'être, se détourne des deux premières. Cependant elle n'y est pas déterminée au point de lui faire tout-à-fait oublier ce qu'elle a été. Elle remarque donc encore le rouge & le jaune comme deux manières d'être qui ont précédé.

Ce souvenir prend sur l'attention à proportion que l'organe, fixé sur le vert, se fatigue. Insensiblement il y a à-peu-près autant de part que la couleur actuellement remarquée : ainsi la statue démêle qu'elle a été du rouge & du jaune avec la même vivacité qu'elle démêle qu'elle est du vert. Dès-lors elle remarque qu'elle est tout-à-la-fois ces trois couleurs. Et comment se borneroit-elle à en considérer deux comme passées, lorsque ces *sensations* sont toutes trois en même tems dans ses yeux, & qu'elles y sont d'une manière distincte ?

C'est donc par le secours de la mémoire que l'œil parvient à remarquer jusqu'à deux ou trois couleurs qui se présentent ensemble. Si, lorsqu'il remarque la seconde, la première s'oublioit totalement, jamais il ne parviendroit à juger qu'il est tout-à-la-fois de deux manières. Mais, dès que le souvenir en reste, l'attention se partage entre l'une & l'autre ; & aussi tôt qu'il a remarqué qu'il été successivement de deux manières il juge qu'il est de deux tout-à-la-fois.

§. 6. Comme nous lui avons appris à connoître successivement trois couleurs, nous lui apprendrons à en connoître un plus grand nombre. Mais, dans toute cette succession, il ne s'en représentera jamais que trois distinctement : car les idées de notre statue sur les nombres ne sont pas plus étendues qu'elles l'étoient avec l'odorat.

Si nous lui offrons ensuite toutes ces couleurs ensemble, elle n'en démêlera également que trois à-la-fois, & elle ne pourra déterminer le nombre des autres. Ayant démontré que l'œil a besoin de la mémoire pour les distinguer, il est hors de doute qu'il n'en distinguera pas plus que la mémoire même.

§. 7. Notre statue, portant la vue d'une couleur à une autre, ne jouit pas toujours de la manière d'être qu'elle se souvient lui avoir été plus agréable. Son imagination, faisant effort pour lui représenter vivement l'objet de son desir, ne peut manquer d'agir sur les yeux. Elle y produit donc à leur insu un mouvement qui leur fait parcourir plusieurs couleurs, jusqu'à ce qu'ils aient rencontré celle qu'ils cherchent. La statue a par conséquent avec ce sens un moyen de plus qu'avec les précédens, pour obtenir la jouissance de ce qu'elle desire. Il se pourra même qu'ayant d'abord retrouvé, comme par hasard, une couleur, ses yeux prennent l'habitude du mouvement propre à la leur faire retrouver encore : & pourvu que les objets qui leur sont présens ne changent pas de situation, cela arrivera.

§. 8. Les couleurs se distinguent à nos yeux, parce qu'elles paroissent former une surface, dont elles occupent chacune une partie. Notre statue, jugeant qu'elle est tout-à-la-fois plusieurs couleurs, se sentiroit-elle donc comme une espèce de surface colorée ?

Avec les autres sens nous l'avons vue odeur, son, saveur, c'étoit-là une existence bien légère : actuellement elle deviendroit une espèce de surface ; cette existence seroit bien légère encore : mais elle n'est pas même une surface.

L'idée de l'étendue suppose la perception de plusieurs choses les unes hors des autres. Or, on ne peut refuser cette perception à la statue ; car elle sent qu'elle se répète hors d'elle-même, autant de fois qu'il y a de couleurs qui la modifient. En tant qu'elle est le rouge, elle se sent hors du vert ; en tant qu'elle est le vert, elle se sent hors du rouge ; & ainsi du reste.

Mais, pour avoir l'idée distincte & précise d'une grandeur, il faut voir comment les choses apperçues les unes hors des autres se lient, se terminent mutuellement ; & comment toutes ensemble elles ont des bornes qui les circonscrivent.

Or, le *moi* de la statue ne sauroit se sentir circonscrit dans des limites ; il faudroit pour cela qu'il connût quelque chose hors de lui-même.

Mais ne pourra-t-il pas se sentir au moins terminé dans une couleur ? Qu'il soit modifié par une surface bleue liserée de blanc, ne s'appercevra-t-il pas comme un bleu terminé ? On seroit d'abord tenté de le croire ; cependant le sentiment contraire est beaucoup plus vraisemblable.

La statue ne peut se sentir étendue à l'occasion de cette surface, qu'autant que chaque partie lui donne la même modification : chacune doit produire la *sensation* du bleu. Mais, si elle est modifiée de la même manière par un pied de cette surface, par un pouce, par une ligne, &c., elle ne peut pas se représenter dans cette modification une grandeur plutôt qu'une autre. Elle ne s'en représente donc aucune. Une *sensation* de couleur ne porte donc pas avec elle une idée d'étendue.

Il est vrai que cette *sensation* est répétée autant de fois qu'il y a de parties sensibles sur cette surface : mais, répétée plusieurs fois, ou

produite une seule, elle n'est jamais qu'une même manière d'être ; & la statue ne sauroit se douter de cette répétition. Chaque couleur ne lui paroîtra étendue que quand, le tact ayant instruit la vue, ses yeux se seront fait une habitude de rapporter sur toutes les parties d'une surface la modification simple & unique qu'elles répètent dans l'être sentant. Mais actuellement qu'elle ne regarde une couleur que comme une de ses manières d'être, je n'imagine pas comment elle pourroit la sentir étendue.

Nous n'avons point de terme pour rendre avec précision le sentiment qu'a d'elle-même la statue modifiée par plusieurs couleurs à la fois. Mais enfin elle connoît qu'elle existe de plusieurs manières; elle s'apperçoit en quelque sorte comme un point coloré, au-delà duquel il en est d'autres où elle se retrouve ; & à cet égard on peut dire qu'elle se sent étendue. Mais, puisqu'elle ne peut pas déterminer le nombre des couleurs qui la modifient en même tems, puisque ces couleurs ne se terminent point mutuellement, & que toutes ensemble elles ne sauroient être circonscrites ; il faut conclure que le sentiment qu'elle a de son étendue est vague, qu'il ne marque de bornes nulle part. Elle se sent comme un être qui se multiplie sans fin ; & ne connoissant rien au-delà, elle est, par rapport à elle, comme si elle étoit immense : elle est par-tout, elle est tout.

§. 9. Dans une idée aussi imparfaite de l'étendue, on ne sauroit se représenter aucune trace de figures, aucune grandeur terminée. Cela est évident. Mais, quand même on supposeroit, contre ce que nous venons de dire, que chaque couleur, considérée comme une modification de l'ame, peut représenter une étendue figurée, il me semble que la statue ne se feroit encore l idée d'aucune figure.

Pour en être convaincu, il faut se rappeller le principe que nous avons établi, & qui est constaté par notre expérience. C'est que nous n'avons pas toutes les idées que nos *sensations* renferment ; nous n'avons que celles que nous y savons remarquer. Ainsi nous voyons tous les mêmes objets ; mais, parce que nous n'avons pas le même plaisir, le même intérèt à les observer, nous en avons chacun des idées bien différentes. Vous remarquez ce qui m'échappe, & souvent, lorsque vous en pouvez rendre un compte exact, je suis moi-même comme si je n'avois rien vu.

Or, la lumière & les couleurs étant le côté le plus sensible, par où la statue se connoît, par où elle jouit d'elle-même, elle sera plus portée à considérer ses modifications, comme éclairées & colorées, que comme figurées. Toute occupée à juger des couleurs par les nuances qui les distinguent, elle ne pensera donc pas aux différentes manières dont nous les supposons terminées.

D'ailleurs, il ne suffit pas à l'œil de voir toute une figure, pour s'en former une idée ; comme il lui suffit de voir une couleur pour la connoitre. Il ne saisit l'ensemble de la plus simple qu'après en avoir parcouru toutes les parties. Il lui faut un jugement pour chacune en particulier, & un autre jugement pour les réunir : il faut se dire, voilà un côté, en voilà un second, en voilà un troisième ; voilà l'intervalle qui les sépare, & de tout cela résulte ce triangle.

Ainsi donc que les yeux n'ont appris à démêler trois couleurs à-la-fois, que parce que, les ayant considérées successivement, ils les remarquent dans l'impression qu'elles font ensemble : de même, ils n'apprendront à démêler les trois côtés d'un triangle, qu'autant que, les ayant remarqués l'un après l'autre, ils les remarqueront tous ensemble, & jugeront de la manière dont ils se réunissent. Mais c'est-là un jugement que la statue n'aura point occasion de former.

Les figures, nous le supposons, sont renfermées dans les *sensations* qu'elle éprouve. Mais notre expérience nous démontre assez que nous n'avons pas toutes les idées que nos *sensations* portent avec elles. Nos connoissances se bornent uniquement aux idées que nous avons appris à remarquer : nos besoins sont la seule cause qui déterminent notre attention aux unes plutôt qu'aux autres ; & celles qui demandent un plus grand nombre de jugemens, sont aussi celles que nous acquérons les dernières. Or, je n'imagine pas quelle sorte de besoin pourroit engager notre statue à former tous les jugemens nécessaires, pour avoir l'idée de la figure la plus simple.

D'ailleurs, quel heureux hasard régleroit le mouvement de ses yeux, pour leur en faire suivre le contour ? Et lors même qu'ils le suivroient, comment pourroit-elle s'assurer de ne pas passer continuellement d'une figure à une autre ? A quoi pourra-t elle juger que trois côtés, qu'elle a vus l'un après l'autre, forment un triangle ? Il est bien plus vraisemblable que sa vue, obéissant uniquement à l'action de la lumière, errera dans un cahos de figures : tableau mouvant dont les parties lui échappent tour-à-tour.

Il est vrai que nous ne remarquons pas les jugemens que nous portons, pour saisir l'ensemble d'un cercle ou d'un quarré. Mais nous ne remarquons pas davantage ceux qui nous font voir les couleurs hors de nous. Cependant il sera démontré que cette apparence est l'effet de certains jugemens que l'habitude nous a rendu familiers. Qu'on nous offre un tableau fort composé, l'étude que nous en faisons, ne nous échappe pas : nous nous appercevons que nous comptons les personnages, que nous en parcourons les attitudes, les traits, que nous portons sur toutes ces choses une suite de jugemens, & que ce n'est qu'après toutes ces opérations que nous les embrassons d'un même coup-d'œil. Or, les yeux

de notre ſtatue ſeroient obligés de faire, pour voir une figure entière, ce que les nôtres font, pour voir un tableau entier. Nous l'avons fait ſans doute nous-même la première fois que nous avons appris à voir un quarré. Mais aujourd'hui la rapidité, avec laquelle nous en parcourons par habitude les côtés, ne nous permet plus de nous appercevoir de la ſuite de nos jugemens. Il eſt raiſonnable de penſer que, lorſque nos yeux n'étoient point exercés, ils ont été dans la néceſſité de ſe conduire, pour voir les objets les plus ſimples, comme ils ſe conduiſent actuellement, pour en voir de plus compoſés.

§. 10. Nous ne jugeons des ſituations que parce que nous voyons les objets dans un lieu où ils occupent chacun un eſpace déterminé ; & nous ne jugeons du mouvement que parce que nous les voyons changer de ſituation. Or, la ſtatue ne ſauroit rien obſerver de ſemblable dans les *ſenſations* qui la modifient. Si c'eſt au tact à donner de l'étendue à chaque couleur, c'eſt encore à lui à leur donner la propriété de repréſenter des ſituations & du mouvement.

N'ayant qu'une idée confuſe & indéterminée d'étendue, privée de toute idée de figure, de lieu, de ſituation & de mouvement, la ſtatue ſent ſeulement qu'elle exiſte de bien des manières. Si pluſieurs objets changent de place, ſans diſparoître à ſes yeux, elle continue d'être les mêmes couleurs qu'elle étoit auparavant. Le ſeul changement qu'elle peut éprouver, c'eſt d'être plus ſenſiblement tantôt l'une, tantôt l'autre, ſuivant les différentes ſituations par où le mouvement fait paſſer les objets : étant tout à-la-fois, par exemple, le jaune, le pourpre & le blanc, elle ſera dans un moment plus le jaune ; dans un autre, plus le pourpre ; & dans un troiſième, plus le blanc.

De la vue avec l'odorat, l'ouie & le goût.

§. 1. La réunion de la vue, de l'odorat, de l'ouie & du goût augmente le nombre des manières d'être de notre ſtatue : la chaîne de ſes idées en eſt plus étendue & plus variée : les objets de ſon attention, de ſes deſirs & de ſa jouiſſance ſe multiplient ; elle remarque une nouvelle claſſe de ſes modifications, & il lui ſemble qu'elle apperçoit en elle une multitude d'êtres tout différens. Mais elle continue à ne voir qu'elle, & rien ne la peut encore arracher à elle-même, pour la porter au dehors.

§. 2. Elle ne ſoupçonne donc pas qu'elle doive ſes manières d'être à des cauſes étrangères ; elle ignore qu'elles lui viennent par quatre ſens. Elle voit, elle ſent, elle goûte, elle entend, ſans ſavoir qu'elle a des yeux, un nez, une bouche, des oreilles : elle ne ſait pas qu'elle a un corps. Enfin, elle ne remarque qu'elle éprouve enſemble ces différentes eſpèces de *ſenſations*, qu'après les avoir étudiées ſéparément.

§. 3. Si, ſuppoſant qu'elle eſt continument la même couleur, nous faiſions ſuccéder en elle les odeurs, les ſaveurs & les ſons, elle ſe regarderoit comme une couleur qui eſt ſucceſſivement odoriférante, ſavoureuſe & ſonore. Elle ſe regarderoit comme une odeur ſavoureuſe, ſonore & colorée, ſi elle étoit conſtamment la même odeur ; & il faut faire la même obſervation ſur toutes les ſuppoſitions de cette eſpèce. Car c'eſt dans la manière d'être, où elle ſe retrouve toujours, qu'elle doit ſentir ce *moi*, qui lui paroît le ſujet de toutes les modifications dont elle eſt ſuſceptible.

Or, quand nous ſommes portés à regarder l'étendue comme le ſujet de toutes les qualités ſenſibles, eſt-ce parce qu'en effet elle en eſt le ſujet, ou ſeulement parce que cette idée étant toujours, par une habitude que nous avons contractée, par-tout où les autres ſont ; & étant la même, quoique les autres varient, elle paroît en être modifiée, ſans l'être ?

De même, quand des philoſophes aſſurent qu'il n'y a que de l'étendue, eſt-ce qu'il n'exiſte point d'autre ſubſtance ? Eſt-ce même que l'étendue en eſt une ? Ou n'en jugent-ils ainſi que parce que cette idée leur eſt familière, & qu'ils la retrouvent par-tout ? La ſtatue auroit autant de raiſon de croire qu'elle n'eſt qu'une couleur ou qu'une odeur ; & que cette couleur ou cette odeur eſt ſon être, ſa ſubſtance. Mais ce n'eſt pas le lieu de m'arrêter ſur de pareils ſyſtêmes ; & c'eſt aſſez les réfuter, que de faire voir qu'ils ne ſont pas mieux fondés que les jugemens que nous venons de faire porter à notre ſtatue.

Du moindre degré de ſentiment où l'on peut réduire un homme borné au ſens du toucher.

§. 1. Notre ſtatue, privée de l'odorat, de l'ouie, du goût, de la vue, & bornée au ſens du toucher, exiſte d'abord par le ſentiment qu'elle a de l'action des parties de ſon corps les unes ſur les autres, & ſur-tout des mouvemens de la reſpiration : voilà le moindre degré de ſentiment où l'on puiſſe la réduire. Je l'appellerai *ſentiment fondamental* ; parce que c'eſt à ce jeu de la machine que commence la vie de l'animal : elle en dépend uniquement.

§. 2. Etant expoſée enſuite aux impreſſions de l'air environnant, & de tout ce qui peut la heurter, ſon ſentiment fondamental eſt ſuſceptible de bien des modifications dans toutes les parties du corps.

§. 3. Enfin, nous remarquerons qu'elle pourroit dire *moi*, auſſi-tôt qu'il eſt arrivé quelque changement à ſon ſentiment fondamental. Ce ſentiment & ſon *moi* ne ſont par conſéquent dans l'origine qu'une même choſe ; &, pour décou-

vrir ce dont elle peut être capable avec le seul secours du tact, il suffit d'observer les différentes manières dont le sentiment fondamental, ou le *moi*, peut être modifié.

Cet homme, borné au moindre degré de sentiment, n'a aucune idée d'étendue ni de mouvement.

§. 1. Si notre statue n'est frappée par aucun corps, & si nous la plaçons dans un air tranquille, tempéré, & où elle ne sente ni augmenter, ni diminuer sa chaleur naturelle, elle sera bornée au sentiment fondamental, & elle ne connoîtra son existence que par l'impression confuse qui résulte du mouvement auquel elle doit la vie.

§. 2. Ce sentiment est uniforme, & par conséquent simple à son égard; elle n'y sauroit remarquer les différentes parties de son corps. Elle ne les sent donc point les unes hors des autres. Elle est comme si elle n'existoit que dans un point, & il ne lui est pas encore possible de découvrir qu'elle est étendue.

§. 3. Rendons ce sentiment plus vif, mais conservons-lui son uniformité; échauffons, par exemple, l'air, ou refroidissons le: elle aura de tout son corps une *sensation* égale de chaud ou de froid; & je ne vois pas qu'il en résulte autre chose, sinon qu'elle sentira plus vivement son existence. Car une *sensation*, quelque vive qu'elle soit, ne peut pas donner une idée d'étendue à un être qui, ne sachant pas qu'il est étendu lui-même, n'a pas appris à étendre cette *sensation*, en la rapportant aux différentes parties de son corps.

Par conséquent, si notre statue ne vivoit que par une suite de sentimens uniformes, elle seroit aussi bornée dans ses opérations & dans ses connoissances, qu'elle l'a été avec le sens de l'odorat.

§. 4. Si je la frappe successivement à la tête & aux pieds, je modifie à diverses reprises son sentiment fondamental: mais ces modifications sont elles-mêmes uniformes. Aucune ne lui peut donc faire remarquer qu'elle est étendue. On demandera peut-être si, étant frappée tout-à-la-fois à la tête & aux pieds, elle ne sentira pas que ces modifications sont distantes.

Lorsque je la touche, ou la *sensation* qu'elle éprouve occupe si fort sa capacité de sentir, qu'elle attire l'attention toute entière, ou l'attention continue encore de se porter au sentiment fondamental des autres parties. Dans le premier cas, notre statue ne sauroit se représenter un intervalle entre sa tête & ses pieds; car elle ne remarque point ce qui les sépare. Dans le second, elle ne le peut pas davantage; puisque le sentiment fondamental ne donne aucune idée d'étendue.

§. 5. J'agite son bras, & son *moi* reçoit une nouvelle modification: acquerra-t elle donc une idée de mouvement? non, sans doute; car elle ne sait pas encore qu'elle a un bras, qu'il occupe un lieu, ni qu'il en peut changer. Ce qui lui arrive en ce moment, c'est de sentir plus particulièrement son existence dans la *sensation* que je lui donne, sans jamais pouvoir se rendre raison de ce qu'elle éprouve.

Il en sera de même, si je la transporte dans les airs. Tout alors se réduit en elle à une impression qui modifie le sentiment fondamental tout entier; & elle ne peut encore apprendre qu'elle a un corps qui se meut.

Comment cet homme, demeurant immobile, commence à se sentir en quelque sorte étendu.

§. 1. Que le sentiment de notre statue cesse d'être uniforme; & modifions-le en même tems avec la même vivacité, mais différemment dans toutes les parties de son corps; il me paroît qu'elle n'aura point encore d'idée d'étendue. Ces *sensations* venant à-la-fois, il en résulte un sentiment confus où la statue ne les sauroit démêler; parce que ne les ayant pas encore remarquées l'une après l'autre, elle n'a pas appris à en remarquer plusieurs ensemble.

Mais, si la chaleur & le froid se font sentir successivement, elle les distinguera & conservera une idée de chacun de ces sentimens. Qu'ensuite elle les éprouve ensemble, elle comparera l'impression qu'elle sent avec les idées que la mémoire lui rappelle; & elle reconnoîtra qu'elle est tout-à-la-fois de deux manières différentes.

Nous pouvons également lui donner des idées de plusieurs autres espèces de plaisir & de douleur: car, à mesure qu'elle apprendra à remarquer des *sensations* qui se succèdent, elle s'accoutumera à les remarquer, lorsqu'elles viennent plusieurs ensemble; & elle parviendra même à en démêler au même instant un si grand nombre, qu'il ne lui sera pas possible de le déterminer.

Supposons, par exemple, qu'elle sente en même tems de la chaleur à un bras, du froid à l'autre, une douleur à la tête, un chatouillement aux pieds, un frémissement dans les entrailles, &c., je crois qu'elle remarquera ces manières d'être, pourvu qu'elle les ait connues séparément, & qu'aucune ne dominant sur les autres, l'attention se partage également entr'elles. Il faut appliquer ici les principes que nous avons établis, en parlant de la vue.

§. 2. Or, elle ne peut avoir ensemble toutes ces *sensations*, les distinguer & les remarquer, qu'elle ne les apperçoive en quelque sorte les unes hors des autres. En effet, si le sentiment, tant qu'il a été uniforme, & si les *sensations*, tant qu'elles n'ont pu se démêler, l'ont privée

de toute idée d'etendue, elles ne l'en privent pas abſolument, lorſque cette uniformité & cette confuſion ceſſent.

Mais cette idée, comme nous l'avons remarqué ailleurs, eſt tout-à fait vague. La ſtatue n'apperçoit pas une grandeur abſolue ; car nous ne connoiſſons point de pareille grandeur : elle n'apperçoit pas non plus une grandeur relative : car elle n'a pas fait les comparaiſons néceſſaires à cet effet. Cette idée n'eſt donc pour elle que la perception de pluſieurs manières d'être, qui coexiſtent & qui ſe diſtinguent ; perception dans laquelle elle ne ſauroit trouver la notion d'aucun corps ; parce que, n'ayant encore rien touché, elle ne ſait pas que ſes manières d'être tiennent à une matière ſolide.

Comment cet homme, ayant l'uſage de ſes mains, commence à découvrir ſon corps, & apprend qu'il y a quelque choſe hors de lui.

§. 1. Je donne l'uſage de ſes mains à notre ſtatue : mais quelle cauſe l'engagera à les mouvoir ? Ce ne peut pas être le deſſein de s'en ſervir. Car elle ne ſait pas encore qu'elle eſt compoſée de parties qui peuvent ſe replier les unes ſur les autres, ou ſe porter ſur les objets extérieurs. Il faudra donc qu'une impreſſion vive de plaiſir ou de douleur contractant ſes muſcles, elle agite ſes bras, ſans ſe propoſer de les agiter, ſans avoir même aucune idée de ce qu'elle fait.

§. 2. Je ſuppoſe qu'obéiſſant à ce mouvement machinal elle porte la main ſur elle-même ; il eſt évident qu'elle ne découvrira qu'elle a un corps, qu'autant qu'elle en diſtinguera les différentes parties, & qu'elle ſe reconnoîtra dans chacune pour le même être ſentant.

Or, elle doit les diſtinguer à la *ſenſation* de réſiſtance ou de ſolidité qu'elles ſe donnent mutuellement toutes les fois qu'elles ſe touchent. Si, portant une main chaude ſur une partie froide de ſon corps, elle n'éprouvoit pas cette *ſenſation* de ſolidité, rien ne l'avertiroit que le chaud & le froid appartiennent à des parties différentes ; elle ſe ſentiroit dans ſes manières d'être, ſans y trouver aucune conſiſtance. Mais, dès que la *ſenſation* de ſolidité ſe joint aux deux autres, elle ſent en elle quelque choſe de ſolide & de chaud, qui réſiſte à quelque choſe de ſolide & de froid.

Tant qu'elle a été immobile, elle n'a pu avoir aucune idée de cette réſiſtance : la ſolidité de ſon corps ne lui donnoit que le ſentiment uniforme que nous nommons *peſanteur*. Mais, dès qu'elle ſe meut, ſe touche, ou ſaiſit d'autres objets, elle ſent de la réſiſtance & de la ſolidité. Or, cette *ſenſation* eſt propre à lui faire diſtinguer les choſes, parce qu'au lieu d'être uniforme, elle eſt modifiée différemment par le dur, le mou, le rude, le poli ; en un mot, par toutes les impreſſions dont le tact nous rend ſuſceptibles ; & elle eſt propre encore à les lui faire diſtinguer comme étendues ; parce qu'elle les lui repréſente comme étant néceſſairement dans des lieux différens : dès que deux choſes ſont ſolides, chacune exclut l'autre du lieu qu'elle occupe.

Par conſéquent, pour donner du corps aux manières d'être, il ſuffit que des organes mobiles & flexibles ajoutent à chacune cette réſiſtance & cette ſolidité. Telle eſt ſur-tout la main : dès qu'elle touche, elle a une *ſenſation* de ſolidité, qui enveloppe toutes les autres *ſenſations* qu'elle éprouve, qui les renferme dans de certaines bornes, qui les meſure, qui les circonſcrit. C'eſt donc à cette *ſenſation* que commencent pour la ſtatue ſon corps, les objets & l'eſpace.

§. 3. Elle apprend à connoître ſon corps, & à ſe reconnoître dans toutes les parties qui le compoſent ; parce qu'auſſi-tôt qu'elle porte la main ſur une d'elles, le même être ſentant ſe répond en quelque ſorte de l'une à l'autre : *c'eſt moi.* Qu'elle continue de ſe toucher, par-tout la *ſenſation* de ſolidité mettra de la réſiſtance entre les manières d'être, & par-tout auſſi le même être ſentant ſe répondra, *c'eſt moi*, *c'eſt encore moi.* Il ſe ſent dans toutes les parties du corps. Ainſi il ne lui arrive plus de ſe confondre avec ſes modifications, & de ſe multiplier comme elles : il n'eſt plus la chaleur & le froid, mais il ſent la chaleur dans une partie, & le froid dans une autre.

§. 4. Tant que la ſtatue ne porte les mains que ſur elle-même, elle eſt à ſon égard comme ſi elle étoit tout ce qui exiſte. Mais, ſi elle touche un corps étranger, le *moi*, qui ſe ſent modifié dans la main, ne ſe ſent pas modifié dans ce corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponſe. La ſtatue juge par-là ſes manières d'être tout-à-fait hors d'elle. Comme elle en a formé ſon corps, elle en forme tous les autres objets. La *ſenſation* de ſolidité, qui leur a donné de la conſiſtance dans un cas, leur en donne auſſi dans l'autre ; avec cette différence, que le *moi*, qui ſe répondoit, ceſſe de ſe répondre.

§. 5. Elle n'apperçoit donc pas les corps en eux-mêmes ; elle n'apperçoit que ſes propres *ſenſations.* Quand pluſieurs *ſenſations* diſtinctes & coexiſtantes ſont circonſcrites par le toucher dans des bornes, où le *moi* ſe répond à lui-même, elle prend connoiſſance de ſon corps ; quand pluſieurs *ſenſations* diſtinctes & coexiſtantes ſont circonſcrites par le toucher dans des bornes où le *moi* ne ſe répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du ſien. Dans le premier cas, ſes *ſenſations* continuent d'être des qualités à elle ; dans le ſecond, elles deviennent les qualités d'un objet tout différent.

§. 6. Lorſqu'elle vient d'apprendre qu'elle eſt quelque choſe de ſolide, elle eſt, je m'imagine, bien étonnée de ne pas ſe trouver dans tout ce qu'elle touche. Elle étend les bras comme

pour se chercher hors d'elle; & elle ne peut encore juger si elle ne s'y retrouvera point : l'expérience pourra seule l'en instruire.

§. 7. De cet étonnement naît l'inquiétude de savoir où elle est, &, si j'ose m'exprimer ainsi, jusqu'où elle est. Elle prend donc, quitte & reprend tout ce qui est autour d'elle : elle se saisit, elle se compare avec les objets qu'elle touche ; &, à mesure qu'elle se fait des idées plus exactes, son corps & les objets lui paroissent se former sous ses mains.

§. 8. Mais je conjecture qu'elle sera long-tems, avant d'imaginer quelque chose, au-delà des corps que sa main rencontre. Il me semble que, lorsqu'elle commence à toucher, elle doit croire toucher tout ; & que ce ne sera qu'après avoir passé d'un lieu dans un autre, & avoir manié bien des objets, qu'elle pourra soupçonner qu'il y a des corps au delà de ceux qu'elle saisit.

§. 9. Mais comment apprend-elle à toucher ? C'est que des mouvemens faits au hasard lui ayant procuré successivement des *sensations* agréables & désagréables, elle veut jouir des unes, & écarter les autres. Sans doute que dans les commencemens elle ne connoît pas encore l'art de régler ses mouvemens. Souvent même elle trouve ce qu'elle ne cherche pas, ou ce qu'il seroit de son intérêt de fuir. Elle ne sait seulement pas comment elle doit conduire sa main pour la porter sur une partie de son corps, plutôt que sur une autre. Elle fait des essais, elle se méprend, elle réussit : elle remarque les mouvemens qui l'ont trompée, & elle les évite ; elle remarque ceux qui ont répondu à ses desirs, & elle les répète. Enfin, ayant plusieurs fois saisi, quitté, repris le même objet, elle se fait une habitude des mouvemens propres à le saisir encore. D'abord elle s'est dit suivant les cas : je dois rapprocher, éloigner, étendre, élever, &c., le bras ; ensuite elle le conduit par habitude, sans paroître y donner aucune attention, sans paroître former aucun jugement ; & c'est alors qu'il y a dans le corps des mouvemens qui correspondent aux desirs de l'ame ; c'est alors que la statue se meut à sa volonté.

Du plaisir, de la douleur, des besoins & des desirs dans un homme borné au sens du toucher.

§. 1. Donnons à notre statue l'usage de tous ses membres ; &, avant de faire la recherche des connoissances qu'elle acquerra, voyons quels sont ses besoins.

Les différentes espèces de plaisir & de douleur en seront la source : car il faut raisonner sur le toucher, comme nous avons fait sur les autres sens.

D'abord son plaisir, ainsi que son existence, lui a paru concentré en un point. Mais ensuite il s'est peu-à-peu étendu avec le même progrès que le sentiment fondamental. Car elle a du plaisir à remarquer ce sentiment, lorsqu'il se démêle dans les parties de son corps ; pourvu qu'il ne soit accompagné d'aucune *sensation* douloureuse.

§. 2. Le plus grand bonheur des enfans paroît consister à se mouvoir : les chûtes mêmes ne les dégoûtent pas. Un bandeau sur les yeux les chagrineroit moins qu'un lien qui leur ôteroit l'usage des pieds & des mains. En effet, c'est au mouvement qu'ils doivent la conscience la plus vive qu'ils aient de leur existence. La vue, l'ouie, le goût, l'odorat semblent la borner dans un organe ; mais le mouvement la répand dans toutes les parties, & fait jouir du corps dans toute son étendue.

Si l'exercice est pour eux le plaisir qui a le plus d'attrait, il en aura encore plus pour notre statue : car non-seulement elle ne connoît rien qui puisse l'en distraire ; mais encore elle éprouvera que le mouvement peut seul lui procurer tous les plaisirs dont elle est capable.

§. 3. Elle aimera sur-tout les corps qui ne l'offensent point : elle sera fort sensible au poli & à la douceur de leur surface ; & elle se plaira à y trouver au besoin de la fraîcheur ou de la chaleur.

Tantôt les objets lui feront plus de plaisir, à proportion qu'elle les maniera plus facilement : tels sont ceux qui, par leur grandeur & leur figure, s'accommoderont mieux à l'étendue & à la forme de sa main. D'autres fois ils lui plairont par l'étonnement où elle sera de leur volume, & par la difficulté de les manier. La surprise, que lui donnera, par exemple, l'espace qu'elle découvrira autour d'elle, contribuera à lui rendre agréable le transport de son corps d'un lieu dans un autre.

La solidité & la fluidité, la dureté & la mollesse, le mouvement & le repos, seront pour elle des sentimens agréables : car plus ils contrastent, plus ils attirent son attention, & se font remarquer.

§. 4. Mais ce qui deviendra pour elle une source de plaisirs, c'est l'habitude qu'elle se fera de comparer & de juger. Alors elle ne touchera pas les objets pour le seul plaisir de les manier ; elle en voudra connoître les rapports, & elle passera par autant de sentimens agréables, qu'elle se formera d'idées nouvelles. En un mot, les plaisirs naîtront sous ses mains, sous ses pas. Ils augmenteront, ils se multiplieront jusqu'à ce que ses forces soient excédées. Alors ils commenceront à être mêlés de fatigue ; peu-à-peu ils s'évanouiront ; enfin, il ne lui restera plus que de la lassitude, & le repos deviendra son plus grand plaisir.

§. 5. Quant à la douleur, elle y sera avec le sens du toucher plus fréquemment exposée qu'avec les autres ; souvent même elle en trouvera la vivacité bien supérieure à celle des plaisirs qu'elle

qu'elle connoît. Mais l'avantage dont elle jouit, c'est que le plaisir est à sa disposition, & que la douleur ne se fait sentir que par intervalles.

§. 6. Avec les autres sens, son desir consistoit principalement dans l'effort des facultés de l'ame, pour lui retracer une idée agréable le plus vivement qu'il étoit possible. Cette idée étoit la seule jouissance qu'elle pouvoit par elle-même se procurer; puisqu'il n'étoit pas en son pouvoir de se donner des *sensations*. Mais l'espèce de desir, dont elle est capable avec le toucher, embrasse l'effort de toutes les parties du corps qui tendent à se mouvoir, & qui vont, pour ainsi dire, chercher des *sensations* sur tous les objets palpables. Nous-mêmes, lorsque nous desirons vivement, nous sentons que nos desirs enveloppent cette double tendance des facultés de l'ame & des facultés du corps. Dès-lors la jouissance ne se borne plus aux idées que l'imagination représente, elle s'étend au-dehors sur tous les objets qui sont à portée; & les desirs, au lieu de concentrer notre statue dans ses manières d'être, comme il arrivoit avec les autres sens, l'entraînent continuellement tout autour d'elle.

§. 7. Par conséquent, son amour, sa haine, sa volonté, son espérance, sa crainte n'ont plus ses propres manières d'être pour seul objet: ce sont les choses palpables qu'elle aime, qu'elle hait, qu'elle espère, qu'elle craint, qu'elle veut.

Elle n'est donc pas bornée à n'aimer qu'elle: mais son amour pour les corps est un effet de celui qu'elle a pour elle-même: elle n'a d'autre dessein en les aimant, que la recherche du plaisir ou la fuite de la douleur; & c'est-là ce qui va lui apprendre à se conduire dans l'espace qu'elle commence à découvrir.

De la manière dont un homme, borné au sens du toucher, commence à découvrir l'espace.

§. 1. Puisque les desirs consistent dans l'effort que les parties du corps font de concert avec les facultés de l'ame, notre statue ne peut desirer une *sensation* qu'au même instant elle ne se meuve pour chercher l'objet qui peut la lui procurer. Elle sera donc déterminée à se mouvoir toutes les fois qu'elle se rappellera les *sensations* agréables dont le mouvement lui a donné la jouissance.

D'abord elle s'agite au hasard, & cette agitation est elle même un sentiment dont elle jouit avec plaisir; car elle en sent mieux son existence. Si sa main rencontre ensuite un objet qui fasse sur elle une impression agréable de chaleur ou de fraîcheur; aussi-tôt tous ses mouvemens sont suspendus, & elle se livre toute entière à ce nouveau sentiment. Plus il lui paroît agréable, plus elle y fixe son attention; elle voudroit même toucher de toutes les parties de son corps l'objet qui l'occasionne; & ce desir reproduit en elle des mouvemens qui, au-lieu de se faire au hasard, tendent tous à lui procurer la jouissance la plus complette.

Cependant cet objet perd son degré de chaleur ou de fraîcheur; & la jouissance cesse d'en être agréable. Alors la statue se souvient des premiers mouvemens qui lui ont plû, elle les desire; & s'agitant une seconde fois, sans autre dessein que de s'agiter, elle change peu-à-peu de place, & touche de nouveaux corps.

Un des premiers objets de sa surprise, c'est sans doute l'espace qu'elle découvre à chaque instant autour d'elle. Il lui semble qu'elle le tire du sein de son être, que les objets ne s'étendent sous ses mains qu'aux dépens de son propre corps; & plus elle se compare avec l'espace qui l'environne, plus elle sent ses bornes se resserrer.

A chaque fois qu'elle découvre un nouvel espace, & touche de nouveaux objets, elle suspend ses mouvemens, ou les règle, pour mieux jouir des *sensations* qui lui plaisent; & elle recommence à se mouvoir pour le seul plaisir de se mouvoir aussi-tôt qu'elle cesse de les trouver agréables.

Lorsque, par ce moyen, elle a découvert un certain espace, & qu'elle a éprouvé un certain nombre de *sensations*, elle se rappelle au moins confusément tout ce dont elle a joui. Se souvenant d'un côté qu'elle le doit à ses mouvemens, sentant de l'autre que ses mouvemens sont à sa disposition; elle desire de parcourir encore cet espace, & de se procurer les mêmes *sensations* qu'elle a appris à connoître. Elle ne se meut donc plus pour le seul plaisir de se mouvoir.

Mais, comme elle ne passe pas toujours par les mêmes endroits, elle éprouve de tems en tems des sentimens qui lui étoient tout-à-fait inconnus. A mesure qu'elle en fait l'expérience, elle juge que ses mouvemens sont propres à lui procurer de nouveaux plaisirs, & cet espoir devient le principe qui la meut.

§. 2. Elle commence donc à juger qu'il y a des découvertes à faire pour elle; elle apprend que les mouvemens qui sont à sa disposition lui donnent le moyen d'y réussir; & elle devient capable de curiosité.

En effet, la curiosité n'est que le desir de quelque chose de nouveau; & ce desir ne peut naître que lorsqu'on a déja fait des découvertes, & qu'on croit avoir des moyens pour en faire encore. Il est vrai qu'on peut se tromper sur les moyens. Devenu curieux par habitude, on s'occupe souvent à des recherches où il est impossible de faire des progrès. Mais c'est une méprise où l'on ne seroit pas tombé, si, dans d'autres occasions, on n'avoit pas eu des succès plus favorables.

§. 3. Il n'étoit peut-être pas impossible que, lorsque notre statue recevoit successivement les autres sens, l'habitude de passer par des manières d'être toujours différentes ne lui en fît soupçonner d'autres, dont elle pourroit encore jouir:

mais, ne ſachant pas comment elles devoient lui arriver, & n'ayant aucun moyen pour en obtenir la jouiſſance, elle ne pouvoit pas s'occuper à découvrir en elle une nouvelle manière d'être. Il étoit bien plus naturel qu'elle tournât tous ſes deſirs vers les ſentimens agréables qu'elle connoiſſoit. C'eſt pourquoi je ne lui ai point ſuppoſé de curioſité.

§. 4. On ſent que la curioſité devient pour elle un beſoin qui la fera continuellement paſſer d'un lieu dans un autre. Ce ſera ſouvent l'unique mobile de ſes actions. Sur quoi il faut remarquer que je ne m'écarte point de ce que j'ai établi, lorſque j'ai dit que le plaiſir & la douleur ſont la ſeule cauſe du développement de ſes facultés. Car elle n'eſt curieuſe que dans l'eſpérance de ſe procurer des ſentimens agréables, ou d'en éviter, qui lui déplaiſent. Ainſi ce nouveau principe eſt une conſéquence du premier, & le confirme.

§. 5. Dans les commencemens, elle ne fait que ſe traîner; elle va enſuite ſur ſes pieds & ſur ſes mains; & rencontrant enfin une élévation, elle eſt curieuſe de découvrir ce qui eſt au-deſſus d'elle, & elle ſe trouve, comme par hafard, ſur ſes pieds. Elle chancèle, elle marche, en s'appuyant ſur tout ce qui eſt propre à la ſoutenir; elle tombe, ſe heurte, & reſſent de la douleur. Elle n'oſe plus ſe ſoulever, elle n'oſe preſque plus changer de place: la crainte de la douleur balance l'eſpérance du plaiſir. Si cependant elle n'a point encore été bleſſée par les corps, ſur leſquels elle a porté la main, elle continuera d'étendre les bras ſans défiance: mais, à la première piquure, cette confiance l'abandonnera, & elle demeurera immobile.

§. 6. Peu-à-peu ſa douleur ſe diſſipe, & le ſouvenir qui lui en reſte, trop foible pour contenir le deſir de ſe mouvoir, eſt aſſez fort pour la faire mouvoir avec crainte. Ainſi il ne faut que diſpoſer des objets qui l'environnent, & nous lui rendrons ſa première ſécurité par des plaiſirs capables d'effacer juſqu'au ſouvenir de ſa douleur, ou nous renouvellerons ſa défiance par des ſentimens douloureux.

Si nous laiſſons les choſes à leur cours naturel, les accidens pourront être ſi fréquens, que la défiance ne la quittera plus.

§. 7. Si même au premier inſtant nous l'avions placée dans un lieu où elle n'eût pu ſe mouvoir, ſans s'expoſer à des douleurs vives, le mouvement auroit ceſſé d'être un plaiſir pour elle; elle fût demeurée immobile, & ne ſe fût jamais élevée à aucune connoiſſance des objets extérieurs.

§. 8. Mais ſi nous veillons ſur elle, pour qu'elle n'éprouve que de légères douleurs, & que ces douleurs ſoient même encore aſſez rares; alors elle deſirera de ſe mouvoir, & ce deſir ſera ſeulement accompagné de tems en tems de quelque défiance de ſes mouvemens. Elle ne ſera donc plus dans le cas de demeurer pour toujours immobile: ſi elle craint un changement de ſituation, elle le deſire toutes les fois qu'il peut la ſoulager, & elle obéit tour à tour à ces deux ſentimens.

De-là naîtra une ſorte d'induſtrie, c'eſt-à-dire, l'art de régler ſes mouvemens avec précaution, & de faire uſage des objets qu'elle découvrira pouvoir ſervir à prévenir les accidens auxquels elle eſt expoſée. Le même haſard qui lui fera ſaiſir un bâton, lui apprendra peu-à-peu qu'il peut l'aider à ſe ſoutenir, à juger des corps contre leſquels elle pourroit ſe heurter, & à connoître les endroits où elle peut porter le pied en toute aſſurance.

Des idées que peut acquérir un homme borné au ſens du toucher.

§. 1. Sans le plaiſir notre ſtatue n'auroit jamais la volonté de ſe mouvoir: ſans la douleur, elle ſe tranſporteroit avec ſécurité, & périroit infailliblement. Il faut donc qu'elle ſoit toujours à des *ſenſations* agréables ou déſagréables. Voilà le principe & la règle de tous ſes mouvemens. Le plaiſir l'attache aux objets, l'engage à leur donner toute l'attention dont elle eſt capable, & à s'en former des idées plus exactes. La douleur l'écarte de tout ce qui peut lui nuire, la rend encore plus ſenſible au plaiſir, lui fait ſaiſir les moyens d'en jouir ſans danger, & lui donne des leçons d'induſtrie. En un mot, le plaiſir & la douleur ſont ſes ſeuls maîtres.

§. 2. Le nombre des idées, qui peuvent venir par le tact, eſt infini: car il comprend tous les rapports des grandeurs, c'eſt-à-dire, une ſcience que les plus grands mathématiciens n'épuiſeront jamais. Il ne s'agit donc pas d'expliquer ici la génération des idées qu'on peut devoir au toucher: il ſuffit de découvrir celles que notre ſtatue acquerra elle-même. Les obſervations que nous avons faites, nous fourniſſent le principe qui doit nous conduire dans cette recherche: c'eſt qu'elle ne remarquera dans ſes *ſenſations* que les idées auxquelles le plaiſir & la douleur lui feront prendre quelqu'intérêt. L'étendue de cet intérêt déterminera l'étendue de ſes connoiſſances.

§. 3. Quant à l'ordre dans lequel elle les acquerra, il aura deux cauſes. L'une ſera la rencontre fortuite des objets, l'autre la ſimplicité des rapports; car elle n'aura des notions exactes de ceux qui ſuppoſent un certain nombre de comparaiſons, qu'après avoir étudié ceux qui en demandent moins.

Il eſt poſſible de ſuivre les progrès que la ſeconde de ces cauſes pourra lui faire faire; il n'en eſt pas de même de ceux qu'elle devra à la première. Mais c'eſt une choſe aſſez inutile; & chacun peut faire à ce ſujet les ſuppoſitions qu'il jugera à propos.

§. 4. Ses idées sur la solidité, la dureté, la chaleur, &c., ne sont point absolues; c'est-à-dire, qu'elle ne juge qu'un corps est solide, dur, chaud, qu'autant qu'elle le compare avec d'autres qui ne le sont pas au même degré, ou qui ont des qualités différentes. Si tous les objets étoient également solides, durs, chauds, &c., elle auroit les *sensations* de solidité, de dureté & de chaleur, sans le remarquer; elle confondroit tous les corps à cet égard. Mais, parce qu'elle rencontre tour-à-tour de la solidité & de la fluidité, de la dureté & de la mollesse, de la chaleur & du froid, elle donne son attention à ces différences, elle les compare, elle en juge, & ce sont autant d'idées par où elle apprend à distinguer les corps. Plus elle exercera ses jugemens à ce sujet, plus son tact acquerra de finesse; & elle se rendra peu-à-peu capable de discerner dans une même qualité jusqu'aux nuances les plus légères. Voilà les idées qui demandent le moins de comparaisons, & par conséquent les premières qu'elle aura occasion de remarquer.

§. 5. Ces connoissances appliquent avec une nouvelle vivacité son attention sur les objets qu'elle touche, elles les lui font considérer sous tous les rapports qui la frappent sensiblement. Plus elle en découvre, plus elle se fait une habitude de juger qu'elle en découvrira encore, & la curiosité devient pour elle un besoin plus pressant.

§. 6. Ce besoin sera le principal ressort des progrès de son esprit. Cependant je n'entreprendrai pas d'en suivre tous les effets, parce que je craindrois de m'égarer dans trop de conjectures. J'observerai seulement que la curiosité doit être chez elle bien plus active que chez le commun des hommes. L'éducation l'étouffe souvent en nous, par le peu de soin qu'on prend à la satisfaire; &, dans l'âge où nous sommes abandonnés à nous-mêmes, la multitude des besoins la contraint, & ne nous permet pas de suivre tous les goûts qu'elle nous inspireroit. Mais dans la statue je ne vois rien qui ne tende à l'augmenter. Les sentimens agréables qu'elle éprouve souvent, & les sentimens désagréables, auxquels elle est quelquefois exposée, doivent l'intéresser vivement à pouvoir reconnoître aux plus légères différences les objets qui les produisent. Elle va donc se livrer à l'étude des corps.

§. 7. Lorsqu'elle n'avoit que le sens de la vue, nous avons observé que son œil appercevoit des couleurs, sans pouvoir remarquer l'ensemble d'aucune figure, sans avoir même proprement aucune idée d'étendue. La main a au contraire cet avantage, qu'elle ne peut manier un objet, qu'elle ne remarque l'étendue & l'ensemble des parties qui le composent. Il suffit pour cet effet qu'elle en sente la solidité. En serrant un caillou, notre statue se fait l'idée d'un corps différent d'un bâton qu'elle a touché dans toute sa longueur: elle sent dans un cube des angles qu'elle ne peut trouver dans un globe: elle n'apperçoit pas la même direction dans un arc & dans un jonc bien droit. En un mot, elle distingue les choses solides suivant la forme que chacune fait prendre à sa main; & elle considère, comme formant un seul tout, les portions d'étendue qu'elle ne peut séparer ou qu'elle sépare difficilement. Elle acquiert donc les idées de ligne droite, de ligne courbe, & de plusieurs sortes de figures.

§. 8. Mais, si les premiers corps, qu'elle a occasion de toucher, faisoient tous prendre la même forme à sa main, si elle ne rencontroit, par exemple, que des globes de même volume, elle se borneroit à remarquer que l'un seroit rude, l'autre poli, l'un chaud, l'autre froid, & elle ne donneroit aucune attention à la forme que sa main prendroit constamment. Ainsi elle toucheroit des globes, sans jamais s'en faire aucune idée. Quelle manie au contraire tour-à-tour des globes, des cubes, & d'autres figures de diverses grandeurs, elle sera frappée de la différence des formes que prennent ses mains. Alors elle commence à juger que toutes les figures ne se ressemblent pas. Sa curiosité la porte aussi-tôt à chercher tous les côtés par où elles différent, & elle s'en forme peu-à-peu des notions exactes. Pour acquérir l'idée d'une figure, il faut donc qu'elle en remarque plusieurs qui, au premier attouchement, contrastent par quelqu'endroit d'une manière sensible: il faut qu'une première différence apperçue lui fasse naître le desir d'en appercevoir d'autres. Elle ne desire, par exemple, de connoître un cube, qu'après l'avoir comparé avec un globe, & avoir trouvé dans l'un des angles qu'elle ne trouve pas dans l'autre. En un mot, elle ne cherche de nouvelles idées dans ses *sensations* qu'autant qu'elle est prévenue par les premières différences qui s'offrent à elle, lorsqu'elle touche successivement plusieurs objets.

§. 9. La notion d'un corps est plus complexe à proportion qu'elle rassemble en plus grand nombre les perceptions & les rapports que le tact démêle. Pour connoître quelles idées notre statue se formera des objets sensibles, il faut donc observer dans quel ordre elle jugera de ces perceptions & de ces rapports, & comment elle en fera différentes collections.

§. 10. Ou les *sensations*, qu'elle comparera, sont simples à son égard; parce que ce sont des impressions uniformes, dans lesquelles elle ne sauroit distinguer plusieurs perceptions; tel est le chaud ou le froid: ou ce sont des *sensations* composées de plusieurs autres, qu'elle peut démêler; telle est l'impression d'un corps, où il y a tout-à-la-fois solidité, chaleur, figure, &c.

§. 11. Les *sensations* simples sont de même, ou de différente espèce: c'est, par exemple, de la chaleur & de la chaleur, ou de la chaleur

& du froid. Les jugemens qu'elle peut porter à leur occasion, sont bien bornés.

Si les *sensations* sont de même espèce, elle sent qu'elles sont distinctes & semblables; elle sent encore si les degrés en sont les mêmes ou différens. Cependant elle n'a pas de moyen pour les mesurer, & elle n'en juge que par des idées vagues de plus & de moins. Elle sent que la chaleur de sa main droite n'est pas la même que la chaleur de sa main gauche; mais elle n'en connoît qu'imparfaitement les rapports.

Si les *sensations* sont d'espèces différentes, elle apperçoit seulement que l'une n'est pas l'autre; elle juge que le chaud n'est pas le froid : mais dans les commencemens elle ignore que ce sont deux *sensations* contraires; &, pour le découvrir, il faut qu'elle ait occasion de remarquer que le chaud & le froid ne peuvent pas se trouver en même tems dans le même corps, & que l'un détruit toujours l'autre. Ainsi ce jugement, *le chaud & le froid sont des sensations contraires*, ne lui est pas aussi naturel qu'il paroît l'être; elle le doit à l'expérience.

Dans toutes ces occasions il est évident qu'il lui suffit de donner son attention à deux *sensations*, pour former tous les jugemens qu'elle est capable de porter.

§. 12. Quand deux objets sont chacun une *sensation* composée, elle apperçoit d'abord que l'un n'est pas l'autre : c'est-là son premier jugement.

Mais nous avons vu que l'attention diminue à proportion du nombre des perceptions, entre lesquelles elle se partage. Elle ne peut donc embrasser toutes celles que produisent deux corps, qu'elle ne soit foible à l'égard de chacune.

La statue ne se formera par conséquent les notions de deux objets, qu'autant que le plaisir bornera successivement son attention aux différentes perceptions qu'elle en reçoit, & les lui fera remarquer chacune en particulier. Elle juge d'abord de leur chaleur, en ne les considérant qu'à cet égard; elle juge ensuite de leur grandeur, en ne les considérant que sous ce rapport : & parcourant de la sorte toutes les idées qu'elle y remarque, elle forme une suite de jugemens dont elle conserve le souvenir. De-là résulte le jugement total qu'elle porte de l'un & de l'autre, & qui réunit dans chacun les perceptions qu'elle y a successivement observées.

§. 13. Les jugemens, qui lui donnent les notions composées de deux corps, ne sont donc qu'une répétition de ce qu'elle a fait sur les perceptions qu'elle regarde comme simples. C'est l'attention donnée d'abord à deux idées, ensuite à deux autres, & ainsi successivement à toutes celles qu'elle est capable d'y remarquer : & s'il en reste dont elle n'a pas jugé, c'est qu'elle ne leur a point encore donné d'attention, c'est qu'elle ne les a pas remarquées.

Par conséquent, lorsqu'elle compare deux objets, qu'elle en juge, & qu'elle s'en forme des notions complexes; il n'y a point en elle d'autre opération, que lorsqu'elle juge de deux perceptions simples : car elle ne fait jamais que donner son attention.

§. 14. Quand elle n'avoit que l'odorat, elle conduisoit son attention d'une idée à une autre, elle en remarquoit la différence : mais elle ne faisoit pas des collections dont elle déterminât les rapports.

Avec la vue elle pouvoit à la vérité distinguer plusieurs couleurs qu'elle éprouvoit ensemble : mais elle ne remarquoit pas qu'elles formassent des tous figurés. Elle sentoit seulement qu'elle étoit tout-à-la-fois de plusieurs manières.

Ce n'est qu'avec le tact que, détachant ces modifications de son *moi*, & les jugeant hors d'elle, elle en fait des tous différemment combinés, où elle peut démêler une multitude de rapports.

L'attention, dont elle est capable avec le toucher, produit donc des effets bien différens de l'attention dont elle étoit capable avec les autres sens. Or, cette attention, qui combine les *sensations*, qui en fait au-dehors des tous, & qui, réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différens rapports; c'est ce que j'appelle *réflexion*. Ainsi l'on voit pourquoi notre statue, sans réflexion avec les autres sens, commence à réfléchir avec le toucher.

§. 15. Un corps qu'elle touche, n'est donc à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté, &c., qu'elle juge réunies : c'est-là tout ce que le tact lui découvre, & elle n'a pas besoin, pour former un pareil jugement, de donner à ces qualités un sujet, un soutien, ou, comme parlent les philosophes, un *substratum*. Il lui suffit de les sentir ensemble.

§. 16. Autant elle remarque de collections de cette espèce, autant elle distingue d'objets, & elle ne les compose pas seulement des idées de grandeur, de solidité, de dureté, elle y fait encore entrer la chaleur ou le froid, le plaisir ou la douleur, & en général tous les sentimens que le tact lui apprend à rapporter au-dehors. Ses propres *sensations* deviennent donc les qualités des objets. Si elles sont vives, telle qu'une chaleur violente, elle les juge en même tems dans sa main & dans les corps qu'elle touche. Si elles sont foibles, telle qu'une chaleur douce, elle ne les juge que dans ces corps. Ainsi elle peut bien quelquefois cesser de les regarder comme à elles : mais elle ne cessera plus de les attribuer aux objets qui les occasionnent. C'est une erreur où les autres sens n'ont pu la faire tomber; puisqu'elle n'appercevoit jamais ses *sensations*, que comme son *moi* modifié différemment.

§. 17. Nous venons de voir que, pour rassembler dans les objets les qualités qui leur conviennent, elle a été obligée de les considérer chacune à part. Elle a donc fait des abstractions : car

abſtraire, c'eſt ſéparer une idée de pluſieurs autres qui entrent avec elle dans la compoſition d'un tout.

En ne donnant, par exemple, ſon attention qu'à la ſolidité d'un corps, elle ſépare cette qualité des autres auxquelles elle n'a point d'égard. Elle fait de la même manière les idées abſtraites de figure, de mouvement, &c., & auſſi tôt chacune de ces notions ſe généraliſe, parce qu'elle remarque qu'il n'en eſt point qui ne convienne à pluſieurs objets, ou qui ne ſe trouve dans pluſieurs collections.

On voit par-là, & parce que nous avons dit en traitant des autres ſens, que les idées abſtraites naiſſent néceſſairement de l'uſage que nous voulons faire de nos organes; que par conſéquent elles ne ſont pas auſſi éloignées de l'intelligence des hommes qu'on paroît le croire; & que leur génération n'eſt pas aſſez difficile à comprendre, pour ſuppoſer que nous ne puiſſions les tenir que de l'auteur de la nature.

§. 18. Lorſque la ſtatue étoit bornée aux autres ſens, elle ne pouvoit faire des abſtractions que ſur ſes propres manières d'être: elle en ſéparoit certains acceſſoires, communs à pluſieurs; elle en ſéparoit, par exemple, le contentement ou le mécontentement qui les accompagnoient, & elle faiſoit par ce moyen les notions générales de manière d'être agréables, & de manières d'être déſagreables.

Mais actuellement qu'elle s'eſt accoutumée à prendre ſes *ſenſations* pour les qualités des objets ſenſibles, c'eſt-à-dire, pour des qualités qui exiſtent hors d'elle, &, pour ainſi dire, par groupes; elle peut les détacher chacune des collections dont elles ſont partie, les conſidérer à part, & former des abſtractions ſans nombre. Mais, n'ayant pas déterminé l'étendue de ſa curioſité, nous n'entreprendrons pas de la ſuivre ici dans toutes ces opérations.

§. 19. Sa curioſité ne la bornera pas à n'étudier que les objets qui l'environnent. Elle ſe touchera elle même, & elle étudiera ſur-tout la forme de cet organe, avec lequel elle manie les corps. Elle examinera ſes doigts, lorſqu'ils s'écartent, ſe rapprochent, ſe plient; frappée de la reſſemblance qu'elle commence à découvrir entre ſes mains, elle ſera curieuſe d'en juger encore mieux; elle obſervera ſes doigts un à un, deux à deux, &c., par-là elle multipliera ſes notions abſtraites ſur les nombres, & pourra apprendre que ſa main droite a autant de doigts que ſa main gauche.

Qu'elle conſidère alors un corps, elle juge qu'il eſt un comme un de ſes doigts: qu'elle en conſidère deux, elle juge qu'ils ſont deux comme deux de ſes doigts. Voilà donc ſes doigts devenus les ſignes des nombres. Mais nous ne pouvons aſſurer juſqu'où elle portera ces ſortes d'idées. Il me ſuffit de prouver, par ces détails, qu'elles ſont toutes renfermées dans le toucher; & que notre ſtatue les y remarquera ſuivant le beſoin qu'elle aura de les acquérir.

§. 20. Ayant étendu ſes idées ſur les nombres, elle ſera plus en état de ſe rendre compte de ſes notions abſtraites. Elle pourra, par exemple, remarquer qu'elle forme ſur un même objet juſqu'à cinq ou ſix abſtractions: ou, pour parler autrement, qu'elle y peut obſerver ſéparément juſqu'à cinq ou ſix qualités différentes. Auparavant elle en appercevoit ſeulement une multitude, qu'il ne lui étoit pas poſſible de déterminer: ce qui ne pouvoit manquer d'y répandre de la confuſion. Ses progrès ſur les nombres contribueront donc à ceux de toutes ſes autres connoiſſances.

§. 21. Mais, quelle que ſoit la multitude des objets qu'elle découvre, quelques combinaiſons qu'elle en faſſe, elle ne s'élevera jamais aux notions abſtraites d'être, de ſubſtance, d'eſſence, de nature, &c.; ces ſortes de phantômes ne ſont palpables qu'au tact des philoſophes. Dans l'habitude où elle eſt de juger que chaque corps eſt une collection de pluſieurs qualités, il lui paroîtra tout naturel qu'elles exiſtent réunies, & elle ne ſongera pas à chercher quel en peut être le lien ou le ſoutien. L'habitude nous tient ſouvent lieu de raiſon à nous-mêmes, & il faut convenir qu'elle vaut bien quelquefois les explications des philoſophes.

§. 22. Mais, ſuppoſé que la ſtatue fût curieuſe de découvrir comment ces qualités exiſtent dans chaque collection, elle ſeroit portée comme nous à imaginer quelque choſe qui en eſt le ſujet; &, ſi elle pouvoit donner un nom à ce quelque choſe, elle auroit une réponſe toute prête aux queſtions des philoſophes. Elle en ſauroit donc autant qu'eux; c'eſt-à-dire, qu'ils n'en ſavent pas plus qu'elle. En effet, leurs définitions expliquées clairement n'apprennent à un enfant même que ce que les ſens lui ont appris.

§. 23. Parmi les notions abſtraites qu'elle acquiert, il y en a deux qui méritent quelques conſidérations particulières: ce ſont celles de durée & d'eſpace.

Dans le vrai elle ne connoît la durée que par la ſucceſſion de ſes idées. Mais elle pourra ſe la repréſenter ſi ſenſiblement, en imaginant le paſſé par un eſpace qu'elle a parcouru, & l'avenir par un eſpace à parcourir, que le temps ſera à ſon égard comme une ligne ſuivant laquelle elle ſe meut. Cette manière d'en juger lui paroîtra même ſi naturelle, qu'elle pourra bien tomber dans l'erreur de croire qu'elle ne connoît la durée qu'autant qu'elle réfléchit ſur le mouvement d'un corps. Quand on a pluſieurs moyens pour ſe repréſenter une choſe, on eſt ordinairement porté à regarder comme le ſeul celui qui eſt plus ſenſible. C'eſt une mépriſe que les philoſophes même ont peine à éviter. Auſſi Locke eſt-il

le premier qui ait démontré que nous ne connoissons la durée que par la succession de nos idées.

§. 24. Comme elle connoît la durée par la succession de ses idées, elle connoît l'espace par la coexistence de ses idées. Si le toucher ne lui transmettoit pas à-la-fois plusieurs *sensations* qu'il distingue, qu'il rassemble, qu'il circonscrit dans de certaines limites, & dont, en un mot, il fait un corps, elle n'auroit l'idée d'aucune grandeur. Elle ne trouve donc cette idée que dans la coexistence de plusieurs *sensations*. Or, dès qu'elle connoît une grandeur, elle a de quoi en mesurer d'autres; elle a de quoi mesurer l'intervalle qui les sépare, celui qu'elles occupent; en un mot, elle a l'idée de l'espace. Comme elle n'auroit donc aucune idée de durée, si elle ne se souvenoit pas d'avoir eu successivement plusieurs *sensations*; elle n'auroit aucune idée d'étendue ni d'espace, si elle n'avoit jamais plusieurs *sensations* à-la-fois.

Par-tout où elle ne trouve point de résistance, elle juge qu'il n'y a rien, & elle se fait l'idée d'un espace vuide. Cependant ce n'est pas une preuve pour qu'il existe un espace sans matière: elle n'a qu'à se mouvoir avec quelque vivacité, pour sentir au moins un fluide qui lui résiste.

§. 25. D'abord elle n'imagine rien au-delà de l'espace qu'elle découvre autour d'elle; & en conséquence elle ne croit pas qu'il y en ait d'autre. Dans la suite l'expérience lui apprend peu-à-peu qu'il s'étend plus loin. Alors l'idée de celui qu'elle parcourt devient un modèle, d'après lequel elle imagine celui qu'elle n'a point encore parcouru; & lorsqu'elle a une fois imaginé un espace où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plusieurs les uns hors des autres. Enfin, ne concevant point de bornes au-delà desquelles elle puisse cesser d'en imaginer; elle est comme forcée d'en imaginer encore, & elle croit appercevoir l'immensité même.

§. 26. Il en est de même de la durée. Au premier moment de son existence, elle n'imagine rien ni avant ni après. Mais, lorsqu'elle s'est fait une longue habitude des changemens auxquels elle est destinée, le souvenir d'une succession d'idées est un modèle d'après lequel elle imagine une durée antérieure & une durée postérieure; de sorte que ne trouvant point d'instant dans le passé ni dans l'avenir, au-delà duquel elle ne puisse pas en imaginer d'autres, il lui semble que sa pensée embrasse toute l'éternité. Elle se croit même éternelle, car elle ne se rappelle pas qu'elle ait commencé, & elle ne soupçonne pas qu'elle doive finir.

§. 27. Cependant elle n'a dans le vrai ni l'idée de l'éternité, ni celle de l'immensité. Si elle juge le contraire, c'est que son imagination lui fait illusion, en lui représentant, comme l'éternité & l'immensité même, une durée & un espace vagues, dont elle ne peut fixer les bornes.

§. 28. A chaque découverte qu'elle fait, elle éprouve que le propre de chaque *sensation* est de lui faire prendre connoissance ou de quelque sentiment qu'elle juge en elle, ou de quelque qualité qu'elle juge au dehors: c'est-à-dire, que le propre de chaque *sensation* est pour elle ce que nous appellons *idée*, car toute impression qui donne une conoissance, est une idée.

§. 29. Si elle considère ses *sensations* comme passées, elle ne les apperçoit plus que dans le souvenir qu'elle en conserve, & ce souvenir est encore une idée; car il redonne ou rappelle une connoissance. J'appellerai ces sortes d'idées *pures* ou *intellectuelles*, ou simplement *idées*, pour les distinguer des autres que je continuerai de nommer *sensations*. Une idée intellectuelle est donc le souvenir d'une *sensation*. L'idée intellectuelle de solidité, par exemple, est le souvenir d'avoir senti de la solidité dans un corps qu'on a touché; l'idée intellectuelle de chaleur est le souvenir d'une certaine *sensation* qu'on a eue; & l'idée intellectuelle de corps est le souvenir d'avoir remarqué dans une même collection de l'étendue, de la figure, de la dureté, &c.

§. 30. Or, notre statue sent une différence entre éprouver actuellement des *sensations*, & se souvenir de les avoir eues. Elle les distingue donc de ce que j'appelle *idée pure*.

Elle remarque qu'elle a de ces sortes d'idées, sans rien toucher, & qu'elle n'a des *sensations* qu'autant qu'elle touche. La raison, qui lui a fait juger ses *sensations* dans les objets, ne peut lui faire porter le même jugement sur ses idées intellectuelles. Celles-ci lui paroissent donc comme si elle ne les avoit qu'en elle-même.

§. 31. Par les *sensations* elle ne connoît que les objets présens au tact, & c'est par les idées qu'elle connoît ceux qu'elle a touchés, & qu'elle ne touche plus. Elle ne juge même bien des objets qu'elle touche, qu'autant qu'elle les compare avec ceux qu'elle a touchés: &, comme les *sensations* actuelles sont la source de ses connoissances, le souvenir de ses *sensations* passées ou les idées intellectuelles en sont tout le fond: c'est par leur secours que les nouvelles *sensations* se démêlent & se développent toujours de plus en plus.

§. 32. En effet, lorsqu'elle touche un objet, elle ne jugeroit point de sa grandeur, ni de ses degrés de dureté, de chaleur, &c.; si elles ne se souvenoit pas d'avoir manié d'autres grandeurs où elle a trouvé d'autres degrés de dureté & de chaleur. Mais, dès qu'elle s'en souvient, elle juge par comparaison cet objet plus ou moins grand, plus ou moins dur, plus ou moins chaud. C'est donc au souvenir ou à l'idee intellectuelle, qu'elle conserve de certaines grandeurs, de certains degrés de dureté & de chaleur, qu'elle juge

des nouveaux objets qu'elle rencontre : c'est ce souvenir qui, lui faisant faire des comparaisons, lui fait remarquer les différentes idées ou connoissances que les *sensations* actuelles lui transmettent.

§. 33. Cependant, puisque nous avons vu que le souvenir n'est qu'une manière de sentir, c'est une conséquence que les idées intellectuelles ne diffèrent pas essentiellement des *sensations* mêmes. Mais vraisemblablement notre statue n'est pas capable de faire cette réflexion. Tout ce qu'elle peut savoir, c'est qu'elle a des idées qui lui servent pour régler ses jugemens, & qui ne sont pas des *sensations*. Supposé donc qu'elle eût occasion de réfléchir sur l'origine de ses connoissances, voici, je pense, comment elle raisonneroit.

§. 34. « Mes idées sont bien différentes de mes » *sensations*, puisque les unes sont en moi, & les » autres au contraire dans les objets. Or, con» noître, c'est avoir des idées. Mes connoissan» ces ne dépendent donc d'aucune *sensation*. D'ail» leurs, je ne juge des objets qui font sur moi » des impressions différentes, que par la compa» raison que j'en fais aux idées que j'ai déjà. J'ai » donc des idées avant d'avoir des *sensations*. Mais » ces idées, me les suis-je données à moi-même ? » Non sans doute : comment cela seroit-il possi» ble ? Pour se donner l'idée d'un triangle, ne » faudroit-il pas déjà l'avoir ? Or, si je l'avois, » je ne me la donne pas. Je suis donc un être » qui par moi-même ai naturellement des idées ; » elles sont nées avec moi ».

Les idées étant le fond de toutes nos connoissances, elles constituent plus particulièrement ce que nous nommons l'être pensant : & quoique les *sensations* soient le principe de la pensée, & n'appartiennent dans le vrai qu'à l'ame, elles paroissent s'arrêter dans le corps, & être tout-à-fait inutiles à la génération des idées. Notre statue ne manqueroit donc pas de tomber dans l'erreur des idées innées, si elle étoit capable, comme nous, de se perdre dans de vaines spéculations. Mais ce n'est pas la peine d'en faire un philosophe, pour lui apprendre à raisonner si mal.

§. 35. N'ayant pas déterminé jusqu'où elle portera sa curiosité, principal mobile des opérations de son ame ; je n'entreprends pas d'entrer dans un plus grand détail des connoissances que la réflexion peut lui faire acquérir. Il suffit d'observer que tous les rapports des grandeurs étant renfermés dans les *sensations* du tact, elle les remarquera, lorsqu'elle sera intéressée à les connoître. Mon objet n'est pas d'expliquer la génération de toutes ses idées, je me borne à démontrer qu'elles lui viennent par les sens ; & que ce sont les besoins qui lui apprennent à les démêler.

Observations propres à faciliter l'intelligence de ce qui sera dit en traitant de la vue.

§. 1. Après les détails où nous venons d'entrer, cet article paroîtra tout-à-fait inutile ; & j'avoue qu'il le seroit, s'il ne préparoit pas le lecteur à se convaincre des observations que nous ferons sur la vue. La manière, dont les mains jugent des objets par le moyen d'un bâton, de deux, ou d'un plus grand nombre, ressemble si fort à la manière dont les yeux en jugent par le moyen des rayons, que depuis Descartes on explique communément l'un de ces problêmes par l'autre. Le premier sera l'objet de cet article.

§. 2. La première fois que la statue saisit un bâton, elle n'a connoissance que de la partie qu'elle tient : c'est-là qu'elle rapporte toutes les *sensations* qu'il fait sur elle.

Elle ne sait donc pas qu'il est étendu ; & par conséquent elle ne peut pas juger de la distance des corps sur lesquels elle le porte.

Ce bâton peut être incliné différemment, & dès-lors il fait sur sa main des impressions différentes. Mais ces impressions ne lui apprennent pas qu'il est incliné, tant qu'elle ignore qu'il est étendu. Elles ne sauroient donc encore lui découvrir les différentes situations des objets.

Pour juger par son moyen des distances, il faut qu'elle l'ait touché dans toute sa longueur ; &, pour juger des situations par l'impression qu'elle en reçoit, il faut que, pendant qu'elle le tient d'une main, elle en étudie de l'autre la direction.

§. 3. Tant qu'elle ne saura pas juger de la direction de deux bâtons, dont la longueur lui est connue, & qu'elle tient l'un de la main droite, & l'autre de la main gauche ; elle ne pourra pas découvrir s'ils se croisent quelque part, ni même si leurs extrémités s'éloignent, ou si elles se rapprochent. Elle croira souvent toucher deux corps, lorsqu'elle n'en touchera qu'un : elle croira en haut ce qui est en bas, en bas ce qui est en haut. Mais dès qu'elle sera capable de remarquer les différentes directions, suivant la différence des impressions ; alors elle connoîtra la situation des bâtons, & par là elle jugera de celle des corps.

Ce jugement ne sera d'abord qu'un raisonnement fort lent. Elle se dira en quelque sorte : ces bâtons ne peuvent se croiser, que l'extrémité de celui que je tiens de la main droite ne soit à ma gauche, & que l'extrémité de celui que je tiens de la main gauche ne soit à ma droite. Par conséquent les corps qu'ils touchent sont dans une situation contraire à celle de mes mains ; & je dois juger à droite ce que je sens de la main gauche, & à gauche ce que je sens de la main droite. Dans la suite ce raisonnement lui deviendra si familier, & se fera si rapidement, qu'elle

jugera de la ſituation des corps, ſans paroître faire la moindre attention à celle de ſes mains.

§. 4. Ce n'eſt plus à l'extrémité qui agit ſur ſa main qu'elle rapporte les *ſenſations* qu'un bâton lui tranſmet ; elle ſent au contraire à l'extrémité oppoſée la dureté ou la molleſſe des corps ſur leſquels elle le porte ; & cette habitude lui fera diſtinguer des *ſenſations* qu'elle ne diſtinguoit pas auparavant.

Suppoſons qu'elle appuie la paume de la main ſur trois joncs d'égale longueur, & réunis comme s'ils n'en formoient qu'un ſeul, elle aura une *ſenſation* confuſe, où elle ne démêlera pas l'action de chaque jonc. Ecartons ces joncs ſeulement par le bas : auſſi tôt elle apperçoit diſtinctement trois points de réſiſtance, & par là elle diſcerne l'impreſſion que chaque jonc fait ſur elle.

Mais il faut bien remarquer qu'elle ne fait cette différence que parce qu'elle a appris à juger de l'inclinaiſon par la *ſenſation*. Si elle n'avoit pas fait les expériences néceſſaires pour porter ce jugement, elle ſentiroit dans ſa main un ſeul point de réſiſtance, ſoit que les joncs fuſſent réunis par le bas, ſoit qu'ils fuſſent écartés.

Cette expérience confirme le ſentiment que j'ai adopté ſur la vue. Car ne ſe peut-il pas que, comme la main, l'œil ne confonde des *ſenſations* ſemblables, lorſqu'il ne les juge qu'en lui-même ; & qu'il ne commence à en faire la différence, qu'autant qu'il s'accoutume à les rapporter au-dehors ? Il ſuffit de conſidérer que les rayons font ſur lui l'effet que les joncs font ſur la main.

§. 5. Pour déterminer l'intervalle que laiſſent entr'elles les extrémités de deux bâtons qui ſe croiſent, il ſuffit à un géomètre de déterminer la grandeur des angles & celle des côtés.

La ſtatue ne peut pas ſuivre une méthode où il y ait autant de préciſion. Mais elle ſait à-peu-près quelle eſt la grandeur des bâtons, combien ils ſont inclinés, le point où ils ſe croiſent ; & elle juge que les extrémités, qui portent ſur les objets, s'écartent ou ſe rapprochent dans la même proportion que les extrémités qu'elle ſaiſit. On imagine donc comment, à force de tâtonner, elle ſe fera une eſpèce de Géométrie, & jugera de la grandeur des corps à l'aide de deux bâtons.

Si elle avoit quatre mains, elle pourroit, par le même artifice, juger tout-à-la-fois de la hauteur & de la largeur d'un objet ; & ſi elle en avoit un plus grand nombre, elle pourroit l'appercevoir ſous une plus grande quantité de rapports. Il ſuffiroit qu'elle contractât l'habitude de porter des jugemens ſur les impreſſions que lui tranſmettroient dix bâtons ou davantage.

C'eſt ainſi que, ſans aucune connoiſſance de la Géométrie, elle ſe conduiroit, en tâtonnant, d'après les principes de cette ſcience ; &, pour dire encore plus, c'eſt ainſi que, dans le développement de nos facultés, il y a des principes qui nous échappent au moment même qu'ils nous guident. Nous ne les remarquons pas, & cependant nous ne faiſons rien que par leur influence.

Auſſi la connoiſſance des principes de la Géométrie ſeroit elle tout-à-fait inutile à notre ſtatue. Ce ne ſeroit jamais qu'en tâtonnant, qu'elle en pourroit faire l'application aux bâtons dont elle ſe ſert. Or, dès qu'elle tâtonne, elle porte néceſſairement les mêmes jugemens, que ſi elle raiſonnoit d'après ces principes. Il auroit donc été ſuperflu de lui ſuppoſer des idées innées ſur les grandeurs & ſur les ſituations : c'eſt aſſez qu'elle ait des mains.

Du repos, du ſommeil, & du réveil dans un homme borné au ſens du toucher.

§. 1. Le mouvement paroît à notre ſtatue un état ſi naturel, & elle a une ſi grande curioſité de ſe tranſporter par-tout, & de tout manier, qu'elle ne prévoit pas ſans doute l'inaction où elle ne peut manquer de tomber. Mais peu-à-peu ſes forces l'abandonnent ; &, commençant à ſentir de la laſſitude, elle la combat quelque tems par le deſir qu'elle a encore de ſe mouvoir ; enfin, le repos devient le plus preſſant de ſes beſoins ; elle ſent que, malgré elle, ſa curioſité cède ; elle étend les bras, & reſte immobile.

§. 2. Cependant l'activité de ſa mémoire ſe conſerve encore ; & il lui ſemble qu'elle ne vit plus que par le ſouvenir de ce qu'elle a été : mais la mémoire ſe repoſe à ſon tour ; les idées qu'elle retrace, s'affoibliſſent inſenſiblement, & paroiſſent ſe perdre dans un éloignement, d'où elles jettent à peine une lueur qui va s'éteindre. Enfin, toutes les facultés ſont aſſoupies : & c'eſt pour la ſtatue l'etat de ſommeil.

§. 3. Au bout de quelques heures, le repos commence à lui rendre ſes forces. Ses idées reviennent lentement, paſſent rapidement ; & ſon ame, ſuſpendue entre le ſommeil & la veille, ſe ſent comme une vapeur légére, qui, d'un moment à l'autre, ſe diſſipe & ſe reproduit. Cependant le mouvement renaît peu-à-peu dans toutes les parties de ſon corps, ſes idées ſe fixent, ſes habitudes ſe renouvellent, ſon ame lui eſt rendue toute entière, elle croit vivre pour la ſeconde fois.

Ce réveil lui paroît délicieux. Elle porte les mains ſur elle avec étonnement, elle les porte ſur tout ce qui l'environne : charmée de ſe retrouver & de retrouver encore les objets qui lui ſont familiers ; ſa curioſité & tous ſes deſirs renaiſſent avec plus de vivacité. Elle s'y livre toute entière, ſe tranſporte de côté & d'autre, reconnoît ce qu'elle a déja connu, & acquiert de nouvelles connoiſſances. Elle ſe fatigue donc pour la

la seconde fois ; & , cédant à la lassitude , elle s'abandonne encore au sommeil.

§. 4. En passant à plusieurs reprises par ces différens états, elle se fera une habitude de les prévoir ; & ils lui deviendront si naturels, qu'elle s'endormira & se réveillera sans être étonnée.

§. 5. C'est au souvenir d'avoir passé de l'un à l'autre , qu'elle les distingue. Elle a d'abord senti ses forces l'abandonner insensiblement : elle les a senties ensuite se renouveller tout-à-coup. Ce passage brusque d'une inaction totale à l'exercice de toutes ses facultés la frappe , la surprend, & par-là lui paroît une seconde vie. Il suffit donc de l'opposition qui est entre l'instant de foiblesse , qui a immédiatement précédé le sommeil , & l'instant de force où elle se réveille , pour qu'elle se sente comme si elle avoit cessé d'être. Si elle avoit repris l'usage de ses facultés par des degrés insensibles , elle n'eût rien pu remarquer de semblable.

§. 6. Cependant elle ne se représente pas ce que ce peut être que l'état d'où elle sort au réveil. Elle ne juge point quelle en a été la durée , elle ne sait pas même s'il a duré. Car rien ne peut lui faire soupçonner qu'il y ait eu en elle ni au-dehors quelque succession. Elle n'a donc aucune notion de l'état de sommeil, & elle n'en distingue l'état de veille que par la secousse que lui donnent toutes ses facultés au moment que les forces lui sont rendues.

De la mémoire , de l'imagination & des songes dans un homme borné au sens du toucher.

§. 1. Les *sensations* , qui viennent par le tact, sont de deux espèces : les unes sont l'étendue , la figure , l'espace , la solidité , la fluidité , la dureté , la mollesse , le mouvement, le repos ; les autres sont la chaleur & le froid, & différentes espèces de plaisirs & de douleurs. Les rapports de celles-ci sont naturellement indéterminés. Elles ne se conservent donc dans la mémoire, que parce que les organes les ont transmises à plusieurs reprises. Mais celles - là ont des rapports qui se connoissent avec plus d'exactitude. Notre statue mesure le volume des corps avec ses mains ; elle mesure l'espace en se transportant d'un lieu dans un autre ; elle détermine les figures , lorsqu'elle en compte les côtés , & qu'elle en suit le contour ; elle juge à la résistance de la solidité ou de la fluidité , de la dureté ou de la mollesse ; enfin, elle saisit une différence sensible entre le mouvement & le repos , lorsqu'elle considère si un corps change ou ne change pas de situation par rapport à d'autres. Voilà donc , de toutes les idées , celles qui se lient le plus fortement , & le plus facilement dans sa mémoire.

§. 2. D'un côté elle s'est fait une habitude de rapporter toutes ses *sensations* à l'étendue ; puisqu'elle les regarde comme les qualités des objets qu'elle touche. Toutes ses idées ne sont que de l'étendue chaude ou froide, solide ou fluide, &c. ; par là , celles dont les rapports sont le plus vagues , comme celles dont les rapports se déterminent le mieux , sont toutes liées à une même idée. En un mot, toutes ses *sensations* ne sont, à son égard , que des modifications de l'étendue.

§. 3. D'un autre côté la *sensation* de l'étendue est telle que notre statue ne la peut perdre que dans un sommeil profond. Lorsqu'elle est éveillée , elle sent toujours qu'elle est étendue ; car elle sent toutes les parties de son corps qui pèsent sur le lieu où elles reposent , & qui le mesurent. Tant qu'elle est éveillée , elle ne peut donc pas avec le tact , comme avec les autres sens , être entièrement privée de toute espèce de *sensations.* Il lui en reste toujours une , à laquelle toutes les autres sont liées ; & que je regarde , par cette raison , comme la base de toutes les idées dont elle conserve le souvenir. Tout prouve donc que la mémoire des idées , qui viennent par le tact , doit être plus forte , & durer beaucoup plus que celle des idées qui viennent par les autres sens.

§. 4. Les idées peuvent se retracer avec plus ou moins de vivacité. Lorsqu'elles se réveillent foiblement , la statue se souvient seulement d'avoir touché tel ou tel objet : mais , lorsqu'elles se réveillent avec force , elle se souvient des objets , comme si elle les touchoit encore. Or , j'ai appellé *imagination* cette mémoire vive, qui fait paroître présent ce qui est absent.

§. 5. Si nous joignons à cette faculté la réflexion , ou cette opération qui combine les idées , nous verrons comment la statue pourra se représenter dans un objet les qualités qu'elle aura remarquées dans d'autres. Supposons qu'elle desire de jouir tout-à-la-fois de plusieurs qualités qu'elle n'a point encore rencontrées ensemble , elle les imaginera réunies , & son imagination lui procurera une jouissance qu'elle ne pourroit pas obtenir par le tact.

§. 6. Voilà la signification la plus étendue qu'on donne au mot *imagination* : c'est de le considérer comme le nom d'une faculté qui combine les qualités des objets , pour en faire des ensembles dont la nature n'offre point de modèles. Par-là , elle procure des jouissances qui , à certains égards , l'emportent sur la réalité même : car elle ne manque pas de supposer dans les objets dont elle fait jouir , toutes les qualités qu'on desire y trouver.

§. 7. Mais la jouissance par le toucher peut se réunir à celle qui se fait par l'imagination ; & ce sera alors pour la statue les plus grands plaisirs dont elle puisse avoir connoissance. Lorsqu'elle touche un objet , rien n'empêche que l'imagination ne le lui représente quelquefois avec

les qualités agréables qu'il n'a pas, & ne fasse paroître celles par où il pourroit lui déplaire. Il suffira pour cela d'un desir vif d'y rencontrer les unes, & de n'y pas trouver les autres.

§. 8. L'imagination ne peut lui offrir tant d'attraits de la part des objets, qu'elle ne lui fasse souvent trouver du plaisir à se mouvoir, lors même que ses membres fatigués commencent à se refuser à ses desirs. Elle lui retrace même quelquefois ce plaisir avec tant de vivacité, qu'elle la distrait de la lassitude de ses organes. Alors il n'y a qu'un excès de fatigue qui puisse lui faire goûter le repos. Un état de peine & de douleur sera le fruit d'un desir auquel elle s'est livrée avec trop peu de modération; &, lorsqu'elle en aura souvent fait l'épreuve, elle apprendra à se méfier des attraits du plaisir, & sera plus attentive à consulter ses forces.

§. 9. Entre la veille & le sommeil profond, nous pouvons distinguer deux états mitoyens: l'un où la mémoire ne rappelle les idées que d'une manière fort légère; l'autre où l'imagination les rappelle avec tant de vivacité, & en fait des combinaisons si sensibles, qu'on croit toucher les objets qu'on ne fait qu'imaginer.

Lorsque la statue s'est endormie dans un lieu où elle a appris à se conduire sans danger, elle peut imaginer qu'il est semé d'épines, de cailloux, qu'elle marche, & qu'à chaque pas elle se déchire, tombe, se heurte, & ressent de la douleur. Quoiqu'étonnée de ce changement, elle n'en peut douter; & son état est le même pour elle, que si elle étoit éveillée, & que ce lieu fût en effet tel qu'il lui paroît.

§. 10. Pour découvrir la cause de ce songe, il suffit de considérer qu'avant le sommeil, elle avoit les idées d'un lieu où elle pouvoit se promener sans crainte; celles d'épines, de cailloux, de déchiremens, de chûte, de douleur; enfin, celles d'un lieu où elle avoit fait l'épreuve de toutes ces choses. Or, qu'arrive-t-il dans le sommeil? C'est que cette dernière idée ne se réveille point du tout. Celles d'épines, de cailloux, de déchiremens, de chûte, de douleur, & du lieu où elle n'a rien connu de semblable, se retracent avec la même vivacité que si les objets étoient présens; &, se réunissant, il faut que la statue croie que ce lieu est devenu tel que son imagination le lui représente. Si elle se fût rappellée le lieu où elle s'est déchirée, où elle a fait des chûtes, elle ne fût pas tombée dans cette erreur. Il ne se fait donc dans les songes des associations si bisarres & si contraires à la vérité, que parce que les idées, qui rétabliroient l'ordre, se trouvent interceptées.

Il n'est pas étonnant qu'alors les idées se reproduisent dans un désordre qui rapproche & réunit celles qui sont les plus étrangères. Ainsi que le sommeil est le repos du corps, il est celui de la mémoire, de l'imagination & de toutes les facultés de l'ame; & ce repos a différens degrés. Si ces facultés sont entièrement assoupies, le sommeil est profond. Si elles ne le sont que jusqu'à un certain point, la mémoire & l'imagination, assez éveillées pour rappeller certaines idées, ne le sont pas assez pour en rappeller d'autres: dès-lors celles qui se présentent, forment les ensembles les plus extraordinaires.

§. 11. Je frappe la statue au milieu de son rève, & je l'arrache au sommeil. Son premier sentiment est la crainte; osant à peine se mouvoir, elle étend les bras avec méfiance; & toute étonnée de ne point retrouver les objets dont elle a cru recevoir des blessures, elle se soulève & hasarde de marcher. Peu-à-peu elle se rassure; elle ne sait pas si elle se trompe actuellement, ou si elle s'est trompée le moment précédent. Sa confiance augmente, & elle oublie l'état où elle s'est trouvée en songe, pour jouir uniquement de celui où elle est au réveil.

§. 12. Cependant le sommeil lui devient encore nécessaire. Elle s'y livre, elle a de nouveaux songes, & au réveil ils sont suivis du même étonnement.

En effet ces illusions doivent lui paroître bien étranges. Elle ne sauroit soupçonner qu'elles se sont offertes à elle dans le tems qu'elle dormoit, puisqu'elle n'a aucune idée de la durée de son sommeil. Au contraire elle ne doute pas qu'elle ne fût éveillée; car veiller pour elle, c'est toucher & réfléchir sur ce qu'elle touche. Ses songes ne lui paroissent donc pas des songes, & elle n'en doit avoir que plus d'inquiétude. Elle ne comprend pas pourquoi elle porte sur les mêmes objets des jugemens si différens; elle ne sait où est l'erreur; & elle passe tour-à-tour de la défiance que lui donnent ses songes, à la confiance que lui rend l'état de veille.

§. 13. Il n'est pas possible qu'elle se souvienne de toutes les idées qu'elle a eues, étant éveillée; il doit en être de même de celles qu'elle a eues dans le sommeil.

Quant à la cause qui lui rappelle quelques uns de ses songes, voici mes conjectures.

Si l'impression en a été vive, & s'ils ont offert les idées dans un désordre qui contredise d'une manière frappante les jugemens qui ont précédé le tems où elle s'est endormie, son étonnement en ce cas lie ces idées à la chaîne de ses connoissances. Au réveil, le même étonnement, qui subsiste encore, lui fait faire des efforts pour se les rappeller en détail, & elle se les rappelle. Elle n'en aura au contraire aucun souvenir, si l'intervalle du songe au réveil a été assez long, & rempli par un sommeil assez profond, effacer toute l'impression de l'étonnement où elle a été. Enfin, s'il ne lui reste que peu de surprise, quelquefois elle ne se rappellera qu'une partie de son rève, d'autres fois elle se

souviendra seulement d'avoir eu des idées fort extraordinaires.

Ses songes ne se gravent donc dans sa mémoire que parce qu'ils se lient à des jugemens d'habitude qu'ils contredisent; & c'est la surprise où elle est encore à son réveil, qui l'engage à se les rappeller.

Du principal organe du toucher.

§. 1. Les détails des articles précédens démontrent assez que la main est le principal organe du tact. C'est en effet celui qui s'accommode le mieux à toutes sortes de surfaces. La facilité d'étendre, de racourcir, de plier, de séparer, de joindre les doigts, fait prendre à la main bien des formes différentes. Si cet organe n'étoit pas aussi mobile & aussi flexible, il faudroit beaucoup plus de tems à notre statue pour acquérir les idées des figures: & combien ne seroit-elle pas bornée dans ses connoissances, si elle en étoit privée!

Si ses bras étoient, par exemple, terminés au poignet, elle pourroit découvrir qu'elle a un corps, & qu'il y en a d'autres hors d'elle: elle pourroit, en les embrassant, se faire quelqu'idée de leur grandeur & de leur forme; mais elle ne jugeroit qu'imparfaitement de la régularité ou de l'irrégularité de leurs figures.

Elle sera encore plus bornée, si nous ne laissons aucune articulation dans ses membres. Réduite au sentiment fondamental, elle se sentira comme dans un point, s'il est uniforme; & s'il est varié, elle se sentira seulement de plusieurs manières à-la-fois.

§. 2. Les organes du toucher étant moins parfaits, moins propres à transmettre des idées, à proportion qu'ils sont moins mobiles & moins flexibles, n'en pourroit-on pas conclure que la main seroit d'un plus grand secours, si elle étoit composée de vingt doigts, qui eussent chacun un grand nombre d'articulations? Et si elle étoit divisée en une infinité de parties toutes également mobiles & flexibles, un pareil organe ne seroit-il pas une espèce de Géométrie universelle?

Ce n'est pas assez que les parties de la main soient flexibles & mobiles, il faut encore que la statue puisse les remarquer les unes après les autres, & s'en faire des idées exactes. Quelle connoissance auroit-elle des corps par le tact, si elle ne pouvoit connoître qu'imparfaitement l'organe avec lequel elle les touche? & quelle idée se formeroit-elle de cet organe, si le nombre des parties en étoit infini? Elle appliqueroit la main sur une infinité de petites surfaces. Mais qu'en résulteroit-il? Une *sensation* si composée, qu'elle n'y pourroit rien démêler. L'étude de ses mains seroit trop étendue pour elle; elle s'en serviroit sans pouvoir jamais bien les connoître: & elle n'aquerreroit que des notions confuses.

Je dis plus: vingt doigts ne lui seroient peut-être pas si commodes que cinq. Il falloit que l'organe, qui devoit lui donner la connoissance des figures les plus composées, fût peu composé lui-même; sans quoi, il lui eût été difficile de s'en former une notion distincte; & par conséquent c'eût été un obstacle aux progrès de ses connoissances: en pareil cas elle auroit eu besoin d'un organe plus simple, qui, étant connu plus facilement, l'eût mis en état de se faire une idée du plus composé.

§. 3. Je crois donc qu'elle n'a rien à desirer à cet égard. En effet, que manque-t-il à ses mains? S'il y a des idées qu'elles ne lui donnent pas immédiatement, elles la mettent sur la voie pour les acquérir. Quand on supposeroit, ce qui n'est pas possible, qu'ayant un grand nombre de doigts très-fins & très-déliés, elle démêleroit toutes les impressions qu'ils lui transmettroient à-la-fois, elle n'en connoîtroit pas mieux les grandeurs, qui sont l'objet des Mathématiques. Elle remarqueroit seulement, sur la surface des corps, des inégalités qui lui échappent aujourd'hui; mais qui ne lui échapperont plus, lorsqu'elle jouira du sens de la vue.

Du toucher avec l'odorat.

§. 1. Joignons l'odorat au toucher, & rendant à notre statue le souvenir des jugemens qu'elle a portés, lorsqu'elle étoit bornée au premier de ces sens, conduisons-la dans un parterre semé de fleurs; aussi-tôt ses habitudes se renouvellent, & elle se croit toutes les odeurs qu'elle sent.

§. 2. Étonnée de se trouver ce qu'elle a cessé d'être depuis si long-tems, elle n'en sauroit encore soupçonner la cause. Elle ignore qu'elle vient de recevoir un nouvel organe; &, si le tact lui a appris qu'il y a des objets palpables, il ne lui apprend pas encore qu'aucun d'eux soit le principe des sentimens que nous venons de lui rendre.

Elle en juge au contraire d'après l'habitude où elle a été de les regarder comme des manières d'être qu'elle ne doit qu'à elle-même. Il lui paroît tout naturel d'être tantôt une odeur, tantôt une autre: elle n'imagine pas que les corps y puissent contribuer: elle ne leur connoît que les qualités que le tact seul y fait découvrir.

§. 3. La voilà tout-à-la-fois deux êtres bien différens: l'un, qu'elle ne peut saisir, & qui paroît lui échapper à chaque instant: l'autre, qu'elle touche, & qu'elle peut toujours retrouver.

§. 4. Portant au hasard la main sur les objets qu'elle rencontre, elle saisit une fleur qui lui reste dans les doigts. Son bras, mû sans dessein, l'approche & l'éloigne tour-à-tour de son visage: elle se sent d'une certaine manière avec plus ou moins de vivacité.

Etonnée, elle répète cette expérience avec dessein. Elle prend & quitte plusieurs fois cette fleur. Elle se confirme qu'elle est ou cesse d'être d'une certaine manière, suivant qu'elle l'approche ou l'éloigne. Enfin, elle commence à soupçonner qu'elle lui doit le sentiment dont elle est modifiée.

§. 5. Elle donne toute son attention à ce sentiment, elle observe avec quelle vivacité il augmente, elle en suit les degrés, les compare avec les différens points de distance, où la fleur est de son visage; & l'organe de l'odorat ayant été plus affecté, lorsqu'il a été touché par le corps odoriférant, elle découvre en elle un nouveau sens.

§. 6. Elle recommence ces expériences: elle approche la fleur de ce nouvel organe, elle l'en éloigne: elle compare la fleur présente avec le sentiment produit, la fleur absente avec le sentiment éteint: elle se confirme qu'il lui vient de la fleur, elle juge qu'il y est.

§. 7. A force de répéter ce jugement, elle s'en fait une si grande habitude, qu'elle le porte au même instant qu'elle sent. Dès-lors il se confond si bien avec la *sensation*, qu'elle n'en sauroit faire la différence. Elle ne se borne plus à juger l'odeur dans la fleur, elle l'y sent.

§. 8. Elle se fait une habitude des mêmes jugemens, à l'occasion de tous les objets qui lui donnent des sentimens de cette espèce; & les odeurs ne sont plus ses propres modifications: ce sont des impressions que les corps odoriférans font sur l'organe de l'odorat; ou plutôt ce sont les qualités mêmes de ces corps.

§. 9. Ce n'est pas sans surprise qu'elle se voit engagée à porter des jugemens aussi différens de ceux qui lui ont été auparavant si naturels; & ce n'est qu'après des expériences souvent réitérées, que le toucher détruit les habitudes contractées avec l'odorat. Elle a autant de peine à mettre les odeurs au nombre des qualités des objets, que nous en avons nous-mêmes à les regarder comme nos propres modifications.

§. 10. Mais enfin, familiarisée peu-à-peu avec ces sortes de jugemens, elle distingue les corps auxquels elle juge que les odeurs appartiennent de ceux auxquels elle juge qu'elles n'appartiennent pas. Ainsi l'odorat, réuni au toucher, lui fait découvrir une nouvelle classe des objets palpables.

§. 11. Remarquant ensuite la même odeur dans plusieurs fleurs, elle ne la regarde plus comme une idée particulière; elle la regarde au contraire comme une qualité commune à plusieurs corps. Elle distingue par conséquent autant de classes de corps odoriférans, qu'elle découvre d'odeurs différentes; & elle se forme une plus grande quantité de notions abstraites ou générales, que lorsqu'elle étoit bornée au sens de l'odorat.

§. 12. Curieuse d'étudier de plus en plus ces nouvelles idées, tantôt elle sent les fleurs une à une, tantôt elle en sent plusieurs ensemble. Elle remarque la *sensation* qu'elles font séparément, & celle qu'elles font après leur réunion. Elle distingue plusieurs odeurs dans un bouquet, & son odorat acquiert un discernement qu'il n'eût point eu, sans le secours du tact.

Mais ce discernement aura des bornes, si les odeurs lui viennent d'une certaine distance, si elles sont en grand nombre, & si sur-tout le mélange en est tel, qu'elles ne dominent point les unes sur les autres; elles se confondront dans l'impression qu'elles feront ensemble, & il lui sera impossible d'en reconnoître aucune. Cependant il y a lieu de conjecturer que son discernement à cet égard sera plus étendu que le nôtre: car les odeurs ayant plus d'attrait pour elle que pour nous qui sommes partagés entre toutes les jouissances des autres sens, elle s'exercera davantage à en démêler les différences.

Ces deux sens, par l'exercice qu'ils se procurent mutuellement, produisent donc, étant réunis, des connoissances & des plaisirs qu'ils ne donnoient pas, étant séparés.

§. 13. Pour appercevoir sensiblement comment les jugemens se distinguent des *sensations*, ou s'y confondent, parfumons des corps dont la figure peu composée soit familière à notre statue, & présentons-les lui au premier moment que nous lui donnons le sens de l'odorat. Qu'une certaine odeur soit, par exemple, toujours dans un triangle, un autre dans un quarré; chacune se liera avec la figure qui lui est particulière; & dès-lors la statue ne pourra plus être frappée de l'une ou de l'autre, qu'aussi-tôt elle ne se représente un triangle ou un quarré: elle croira sentir une figure dans une odeur, & toucher une odeur dans une figure.

Elle remarquera que, s'il y a des figures qui n'ont point d'odeur, il n'y a point d'odeur qui n'emporte constamment une certaine figure; & elle attribuera à l'odorat des idées qui n'appartiennent qu'au toucher. Pour bouleverser ensuite toutes ses notions, il n'y auroit qu'à parfumer de différentes odeurs des corps de même figure, & à parfumer de la même odeur des corps de figure différente.

§. 14. Le jugement, qui lie une figure triangulaire à une odeur, peut se répéter rapidement toutes les fois que l'occasion s'en présente; parce qu'il n'a pour objet que des idées peu composées. C'est pourquoi il est propre à se confondre avec la *sensation*. Mais, si la figure étoit compliquée, il faudroit un plus grand nombre de jugemens pour la lier à l'odeur. La statue ne se la représenteroit plus avec la même facilité; elle ne jugeroit plus que la figure & l'odeur lui sont connues par le même sens.

Lorsqu'elle étudie, par exemple, une rose au

toucher, elle lie l'odeur à l'ensemble des feuilles, à leur tissu, & à toutes les qualités par où le tact la distingue des autres fleurs qui lui sont connues. Par-là elle s'en fait une notion complexe, qui suppose autant de jugemens, qu'elle y remarque de qualités propres à la lui faire reconnoître. A la vérité elle en jugera quelquefois à la première impression qu'elle sentira, en y portant la main. Mais elle y sera si souvent trompée, qu'elle s'appercevra bientôt que, pour éviter toute méprise, elle est obligée de se rappeller l'idée la plus distincte que le tact lui en a donnée; & de se dire: « la rose diffère de l'œillet, parce qu'elle a telle forme, tel tissu, &c ». Or, ces jugemens étant en grand nombre, il ne lui est plus possible de les répéter tous au moment qu'elle sent cette fleur, au-lieu donc de sentir les qualités palpables dans l'odeur, elle s'apperçoit qu'elle se les rappelle peu-à-peu; & elle ne tombe plus dans l'erreur d'attribuer à l'odorat des idées qu'elle ne doit qu'au toucher.

Ses méprises sont fort sensibles, lorsqu'à l'occasion des odeurs elle répète, sans le remarquer, des jugemens dont elle a contracté l'habitude. Elle en fera qui le seront beaucoup moins, quand nous lui donnerons le sens de la vue.

De l'ouie, de l'odorat & du tact réunis.

§. 1. Notre statue sera, comme dans l'article précédent, étonnée de se trouver ce qu'elle a été, si au moment que nous ajoutons l'ouie à l'odorat & au toucher, elle reprend toutes les habitudes qu'elle a contractées avec le premier de ces sens. Ici elle est le chant des oiseaux, là le bruit d'une cascade, plus loin celui des arbres agités, un moment après le bruit du tonnerre ou d'un orage terrible.

Toute entière à ces sentimens, son tact & son odorat n'ont plus d'exercice. Qu'un silence profond succède tout-à-coup, il lui semblera qu'elle est enlevée à elle-même. Elle est quelque tems sans pouvoir reprendre l'usage de ses premiers sens. Enfin, rendue peu-à-peu à elle, elle recommence à s'occuper des objets palpables & odoriférans.

§. 2. Elle trouve ce qu'elle ne cherchoit pas: car, ayant saisi un corps sonore, elle l'agite sans en avoir le dessein; & l'ayant par hasard tour-à-tour approché & éloigné de son oreille, c'en est assez pour la déterminer à le rapprocher & à l'éloigner à plusieurs reprises. Guidée par les différens degrés d'impression, elle l'applique à l'organe de l'ouie; &, après avoir répété cette expérience, elle juge les sons dans cette partie, comme elle a jugé les odeurs dans une autre.

§. 3. Cependant elle observe que son oreille n'est modifiée qu'à l'occasion de ce corps: elle entend des sons, lorsqu'elle l'agite; elle n'entend plus rien, lorsqu'elle cesse de l'agiter. Elle juge donc que ces sons viennent de lui.

§. 4. Elle répète ce jugement, & elle parvient à le faire avec tant de promptitude, qu'elle ne remarque plus d'intervalle entre le moment où ces sons lui frappent l'oreille, & celui où elle juge qu'ils sont dans ce corps. Entendre ces sons & les juger hors d'elle, sont deux opérations qu'elle ne distingue plus. Au lieu donc de les appercevoir comme des manières d'être d'elle-même, elle les apperçoit comme des manières d'être du corps sonore. En un mot, elle les entend dans ce corps.

§. 5. Si nous lui faisons faire la même expérience sur d'autres sons, elle portera encore les mêmes jugemens, & elle les confondra avec la *sensation*. Dans la suite cette manière de sentir lui deviendra même si familière, que son oreile n'aura plus besoin des leçons du tact. Tout son lui paroîtra venir de dehors, même dans les occasions où elle ne pourra pas toucher les corps qui le transmettent. Car un jugement ayant été confondu par habitude avec une *sensation*, il doit se confondre avec toutes les *sensations* de même espèce.

§. 6. Si plusieurs sons, que la statue a étudiés, résonnent ensemble, elle les discernera, non-seulement parce que son oreille est capable d'en saisir jusqu'à un certain point la différence; mais sur-tout par ce qu'elle vient de contracter l'habitude de les juger dans les corps qu'elle distingue. C'est ainsi que le toucher contribue à augmenter le discernement de l'ouie.

Par conséquent, plus elle s'aidera du toucher pour faire la différence des sons, plus elle apprendra à les distinguer. Mais elle les confondra toutes les fois que les corps qui les produisent, cesseront de se démêler au tact.

Le discernement de l'ouie a donc des bornes, parce qu'il y a des cas où le toucher lui-même ne sauroit tout démêler. Je ne parle pas des bornes qui ont pour cause un défaut de conformation.

§. 7. C'est sur les objets qui sont à la portée de sa main, que la statue commence à faire des expériences. En conséquence, il lui semble d'abord, à chaque bruit qui frappe son oreille, qu'elle n'a qu'à étendre le bras pour saisir le corps qui le rend: car elle n'a pas encore appris à le juger plus éloigné. Mais, comme elle y est trompée, elle fait un pas, elle en fait un second; &, à mesure qu'elle avance, elle observe que le bruit augmente, jusqu'au moment où le corps qui le produit, est aussi près d'elle qu'il peut l'être.

Ces expériences lui apprennent peu-à-peu à juger des différens éloignemens de ce corps; & ces jugemens, devenus familiers, se répètent si rapidement, que, se confondant avec la *sensation*

même, elle reconnoît enfin les distances à l'ouie. Elle apprendra de la même manière, si un corps est à sa droite ou à sa gauche. En un mot, elle appercevra la distance & la situation d'un objet à l'ouie, toutes les fois que l'une & l'autre seront les mêmes que dans les cas où elle a eu occasion de faire beaucoup d'expériences. N'ayant même que ce moyen pour s'en assurer, au défaut du tact, elle en fera si souvent usage, qu'elle jugera quelquefois aussi sûrement que nous jugeons nous-mêmes avec les yeux.

Mais elle courra risque de s'y méprendre toutes les fois qu'elle entendra des corps dont elle n'aura pas encore étudié la variété des sons, suivant la variété des situations & des distances. Il faut donc qu'elle s'accoutume à porter autant de jugemens différens, qu'il y a d'espèces de corps sonores & de circonstances où ils se font entendre.

§. 8. Si elle n'avoit jamais entendu le même son, qu'elle n'eût touché la même figure & réciproquement, elle croiroit que les figures emportent avec elles les idées des sons, & que les sons emportent avec eux les idées des figures; & elle ne sauroit repartir au toucher & à l'ouie les idées qui appartiennent à chacun de ces sens. De même, si chaque son eût constamment été accompagné d'une certaine odeur, & chaque odeur d'un certain son, il ne lui seroit pas possible de distinguer les idées qu'elle doit à l'odorat, de celles qu'elle doit à l'ouie. Ces erreurs sont semblables à celles où nous l'avons fait tomber dans l'article précédent; & elles préparent aux observations que nous allons faire sur la vue.

Comment l'œil apprend à voir la distance, la situation, la figure, la grandeur & le mouvement des corps.

§. 1. L'étonnement de notre statue est encore la première chose à remarquer au moment que nous lui rendons la vue. Mais il est vraisemblable que les expériences, qu'elle a faites sur les *sensations* de l'odorat, de l'ouie & du toucher, lui feront bientôt soupçonner que ce qui lui paroît encore des manières d'être d'elle-même, pourroit être des qualités qu'un nouveau sens va lui faire découvrir dans les corps.

§. 2. Nous avons vu qu'étant borné au tact elle ne pouvoit pas juger des grandeurs, des situations & des distances, par le moyen de deux bâtons, dont elle ne connoissoit ni la longueur, ni la direction. Or, les rayons sont à ses yeux ce que les bâtons sont à ses mains; & l'œil peut être regardé comme un organe qui a en quelque sorte une infinité de mains, pour saisir une infinité de bâtons. S'il étoit capable de connoître par lui-même la longueur & la direction des rayons, il pourroit, comme la main, rapporter à une extrémité ce qu'il sentiroit à l'autre; & juger des grandeurs, des distances & des situations. Mais, bien loin que le sentiment qu'il éprouve, lui apprenne la longueur & la direction des rayons, il ne lui apprend pas seulement s'il y en a. L'œil n'en sent l'impression que comme la main sent celle du premier bâton qu'elle touche par l'un des bouts.

Quand même nous accorderions à notre statue une connoissance parfaite de l'optique, elle n'en seroit pas plus avancée. Elle sauroit qu'en général les rayons font des angles plus ou moins grands, à proportion de la grandeur & de la distance des objets. Mais il ne lui seroit pas possible de mesurer ces angles. Si, comme il est vrai, les principes de l'optique sont insuffisans, pour expliquer la vision; ils le sont, à plus forte raison, pour nous apprendre à voir.

D'ailleurs, cette science n'instruit pas sur la manière dont il faudroit mouvoir les yeux. Elle suppose seulement qu'ils sont capables de différens mouvemens, & qu'ils doivent changer de forme, suivant les circonstances.

L'œil a donc besoin des secours du tact, pour se faire une habitude des mouvemens propres à la vision; pour s'accoutumer à rapporter ses *sensations* à l'extrémité des rayons, ou à-peu-près; & pour juger par-là des distances, des grandeurs, des situations & des figures. Il s'agit de découvrir ici quelles sont les expériences les plus propres à l'instruire.

§. 3. Soit hasard, soit douleur occasionnée par une lumière trop vive, la statue porte la main sur ses yeux; à l'instant les couleurs disparoissent. Elle retire la main, les couleurs se reproduisent. Dès-lors elle cesse de les prendre pour ses manières d'être. Il lui semble que ce soit quelque chose d'impalpable qu'elle sent au bout de ses yeux, comme elle sent au bout de ses doigts les objets qu'elle touche.

Mais, comme nous l'avons vu, chacune est une modification simple, qui ne donne par elle-même aucune idée d'étendue. Une couleur, par conséquent, ne peut représenter des dimensions qu'aux yeux qui ont appris à les rapporter sur toutes les parties d'une surface. Quelque considérable que soit la superficie du corps qui la réfléchit, ils ne verront que le diamètre d'une ligne, s'ils n'ont pas appris à voir davantage. Ils ne verront rien, s'ils n'ont pas appris à voir au-dehors; ils se sentiront seulement modifiés d'une certaine manière. Le toucher leur fait contracter l'habitude de juger une couleur sur toute une surface, comme il y juge lui-même le chaud ou le froid. Or, ces dernières *sensations* ne portent pas avec elles l'idée d'étendue: mais elles s'étendent suivant toutes les dimensions des corps auxquels nous les rapportons.

§. 4. Comme les couleurs sont enlevées à la statue, lorsqu'elle porte la main sur la surface extérieure de l'organe de la vue; c'est sur cette même surface, qu'elle croit d'abord les voir paroître ou disparoître : c'est-là qu'elle commence à leur donner de l'étendue.

Quand les corps s'éloignent ou s'approchent, elle ne juge donc point encore ni de leur distance, ni de leur mouvement. Elle apperçoit seulement des couleurs qui paroissent plus ou moins, ou qui disparoissent tout-à-fait.

§. 5. Cette surface lumineuse est égale à la surface extérieure de l'œil : elle est par conséquent fort peu étendue. Mais c'est tout ce que voit la statue; & ses yeux n'appercevant rien audelà, elle n'imagine pas comment quelque chose pourroit lui paroître plus grand ou plus petit. Elle n'y démêle donc point de bornes, elle la voit immense.

§. 6. Tout est confus dans cette surface. Les couleurs ne portant point avec elles l'idée d'étendue, l'œil n'y peut discerner des grandeurs, des figures & des situations, qu'autant qu'il les applique sur des objets dont la grandeur, la figure & la situation lui sont connues par quelqu'autre voie. Or, il n'a aucune connoissance de ces choses, lorsqu'il ne voit encore les couleurs que comme une surface qui le touche immédiatement : il faut que le tact lui apprenne à les éloigner de lui, & à les voir sur les objets dont il connoît lui-même la grandeur, la figure & la situation.

§. 7. Par curiosité ou par inquiétude, la statue continue de porter la main devant ses yeux : elle l'éloigne, elle l'approche; & la surface qu'elle voit en est plus lumineuse ou plus obscure. Aussitôt elle juge que le mouvement de sa main est la cause de ces changemens; &, comme elle sait qu'elle la meut à une certaine distance, elle soupçonne que cette surface n'est pas aussi près d'elle qu'elle l'a crue.

§. 8. Alors elle touche par hasard un corps qu'elle a devant les yeux; &, le couvrant avec la main, elle substitue une couleur à une autre. Elle laisse tomber les bras, la première couleur reparoît. Il lui semble donc que sa main fait, à une certaine distance, succéder ces deux couleurs.

Une autre fois elle la promène sur une surface, & voyant une couleur qui se meut sur un autre couleur, dont les parties paroissent & disparoissent tour-à-tour, elle juge sur ce corps la couleur immobile, & sur sa main la couleur qui se meut. Ce jugement lui devient familier; & elle voit les couleurs s'éloigner de ses yeux, & se porter sur sa main & sur les objets qu'elle touche.

§. 9. Etonnée de cette découverte, elle cherche autour d'elle, si elle ne touchera pas tout ce qu'elle voit. Sa main rencontre un corps d'une nouvelle couleur, son œil apperçoit une autre surface, & les mêmes expériences lui font porter les mêmes jugemens.

Curieuse de découvrir s'il en est de même de toutes les *sensations* de cette espèce, elle porte la main sur tout ce qui l'environne; &, touchant un corps peint de plusieurs couleurs, son œil contracte l'habitude de les démêler sur une surface qu'il juge éloignée.

C'est sans doute par une succession de sentimens bien agréables pour elle, qu'elle conduit ses yeux dans ce cahos de lumière & de couleurs. Engagée par le plaisir, elle ne se lasse point de recommencer les mêmes expériences, & d'en faire de nouvelles. Elle accoutume peu-à-peu ses yeux à se fixer sur les objets qu'elle touche; ils se font une habitude de certains mouvemens; & bientôt ils percent comme à travers un nuage, pour voir dans l'éloignement les objets que la main saisit, & sur lesquels elle semble répandre la lumière & les couleurs.

§. 10. En conduisant tour-à-tour sa main de ses yeux sur les corps, & des corps sur ses yeux, elle mesure les distances. Elle approche ensuite ces mêmes corps, & les éloigne alternativement. Elle étudie les différentes impressions que son œil reçoit à chaque fois; & s'étant accoutumée à lier ces impressions avec les distances connues par le tact, elle voit les objets tantôt plus près, tantôt plus loin, parce qu'elle les voit où elle les touche.

§. 11. La première fois qu'elle porte la vue sur un globe, l'impression qu'elle en reçoit, ne représente qu'un cercle plat mêlé d'ombre & de lumière. Elle ne voit donc pas encore un globe, elle ne démêle pas même un cercle. Car son œil n'a point encore appris à régler ses mouvemens, pour saisir l'ensemble d'une figure. Mais elle touche le globe; & conduisant de la main sa vue sur toute la surface, elle juge que la couleur qu'elle voit, s'étend & prend de la rondeur & du relief.

Elle réitère cette expérience, & elle répète le même jugement. Par-là elle lie les idées de rondeur & de convexité à l'impression que fait sur elle un certain mélange d'ombre & de lumière. Elle essaie ensuite de juger d'un globe qu'elle n'a pas encore touché. Dans les commencemens elle s'y trouve sans doute quelquefois embarrassée : mais le tact lève l'incertitude; & par l'habitude qu'elle se fait de juger qu'elle voit un globe, elle forme ce jugement avec tant de promptitude & d'assurance, & lie si fort l'idée de cette figure à une surface, où l'ombre & la lumière sont dans une certaine proportion, qu'enfin elle ne voit plus à chaque fois, que ce qu'elle s'est dit si souvent qu'elle doit voir.

§. 12. Elle apprendra également à voir un cube, lorsque ses yeux faisant une étude des impressions qu'ils reçoivent au moment que la main

ſent les angles & les faces de cette figure, elle contractera l'habitude de remarquer, dans les différens degrés de lumière, les mêmes angles & les mêmes faces; & ce n'eſt qu'alors qu'elle diſcernera un globe d'un cube.

§. 13. L'œil ne parvient donc à voir diſtinctement une figure, que parce que la main lui apprend à en ſaiſir l'enſemble. Il faut que, le dirigeant ſur les différentes parties d'un corps, elle lui faſſe donner ſon attention d'abord à une, puis à deux, peu-à peu à un plus grand nombre; & en même tems aux différentes impreſſions de la lumière. S'il n'étudioit pas ſéparément chaque partie, il ne verroit jamais la figure entière; &, s'il n'étudioit pas avec quelle variété la lumière agit ſur lui, il ne verroit que des ſurfaces plates. Ainſi la ſtatue ne parvient à voir tant de choſes à-la-fois, que parce que, les ayant remarquées ſéparément, elle ſe rappelle en un inſtant tous les jugemens qu'elle a portés l'un après l'autre.

§. 14. Notre expérience peut nous convaincre combien la mémoire eſt néceſſaire pour parvenir à ſaiſir l'enſemble d'un objet fort compoſé. Au premier coup-d'œil qu'on jette ſur un tableau, on le voit fort imparfaitement: mais on porte la vue d'une figure à l'autre, & même on n'en regarde pas une toute entière. Plus on la fixe, plus l'attention ſe borne à une de ſes parties: on n'apperçoit, par exemple, que la bouche.

Par-là nous contractons l'habitude de parcourir rapidement tous les détails du tableau; & nous le voyons tout entier, parce que la mémoire nous repréſente à-la-fois tous les jugemens que nous avons portés ſucceſſivement.

Mais cela eſt encore très-borné à notre égard. Si j'entre, par exemple, dans un grand cercle, il ne me donne d'abord qu'une idée vague de multitude. Je ne ſais que je ſuis au milieu de dix ou de douze perſonnes, qu'après les avoir comptées; c'eſt-à-dire, qu'après les avoir parcourues une à une avec une lenteur qui me fait remarquer la ſuite de mes jugemens. Si elles n'avoient été que trois, je ne les aurois pas moins parcourues; mais c'eût été avec une rapidité qui ne m'eût pas permis de m'en appercevoir.

Si nos yeux n'embraſſent une multitude d'objets qu'avec le ſecours de la mémoire, ceux de notre ſtatue auront beſoin du même ſecours, pour ſaiſir l'enſemble de la figure la plus ſimple. Car, n'étant pas exercés, cette figure eſt encore trop compoſée pour eux.

§. 15. C'eſt la main qui, fixant ſucceſſivement la vue ſur les différentes parties d'une figure, les grave toutes dans la mémoire: c'eſt elle qui conduit, pour ainſi dire, le pinceau, lorſque les yeux commencent à répandre au-dehors la lumière & les couleurs, qu'ils ont d'abord ſenties en eux mêmes. Ils les apperçoivent où le toucher leur apprend qu'elles doivent être: ils voient en haut ce qu'il leur fait juger en haut, en bas ce qu'il leur fait juger en bas: en un mot, ils voient les objets dans la même ſituation que le tact les repréſente.

Le renverſement de l'image n'y met aucun obſtacle; parce que, tant qu'ils n'ont pas été inſtruits, il n'y a proprement pour eux ni haut ni bas. Le toucher, qui peut ſeul découvrir ces ſortes de rapports, peut ſeul auſſi leur apprendre à en juger.

D'ailleurs, ne voyant au-dehors que parce qu'ils rapportent les couleurs ſur les objets que la main touche; il faut néceſſairement qu'ils s'accordent à porter ſur les ſituations les mêmes jugemens que le toucher.

§. 16. Chacun fixe l'objet que la main ſaiſit, chacun rapporte les couleurs à la même diſtance, au même lieu; &, comme le renverſement de l'image ne leur empêche pas de voir un objet dans ſa vraie ſituation, la même image, quoique double, ne leur empêche pas de le voir ſimple. La main les force à juger d'après ce qu'elle ſent en elle-même. En les obligeant de rapporter au-dehors les *ſenſations* qu'ils éprouvent en eux; elle les leur fait rapporter à chacun ſur l'unique objet qu'elle touche, & au ſeul endroit même où elle le touche. Il n'eſt donc pas naturel qu'ils le voient double.

§. 17. Par la même raiſon, elle leur apprend au même inſtant à juger des grandeurs. Dès qu'elle leur fait voir les couleurs ſur ce qu'elle touche, elle leur apprend à les étendre chacune ſur toutes les parties qui les leur envoient; elle deſſine devant eux une ſurface dont elle marque les bornes.

Ainſi, ſoit qu'elle éloigne ou qu'elle approche un objet, il leur paroît de la même grandeur, quoiqu'alors l'image augmente ou diminue; comme il leur paroît ſimple & dans ſa ſituation, quoique l'image ſoit double & renverſée.

§. 18. Enfin, elle leur fait voir le mouvement des corps; parce qu'elle les accoutume à ſuivre les objets qu'elle fait paſſer d'un point de l'eſpace à l'autre.

§. 19. Juſqu'ici la ſtatue n'a étudié à la vue que les objets qui ſont à la portée de ſa main: car c'eſt par-là qu'elle doit néceſſairement commencer. Elle n'a donc point encore appris à voir au-delà, & elle ſe voit comme renfermée dans un court eſpace. A la vérité, le tranſport de ſon corps lui a appris que l'eſpace doit être beaucoup plus grand: mais elle n'imagine pas comment il pourra le lui paroître aux yeux. En vain ſe diroit elle, il y a de l'étendue au-delà de celle que je vois; un pareil jugement ne peut la lui rendre viſible. Ainſi qu'elle ne voit juſqu'à la portée de la main, que parce qu'ayant en même tems vu & touché à pluſieurs repriſes les objets qui

qui sont dans cet espace ; elle a si fort lié les jugemens du tact avec les *sensations* de lumière, que voir & juger se font tout-à-la-fois, & se confondent : elle ne verra plus loin que lorsque de nouvelles expériences lui feront confondre avec ces mêmes *sensations* les jugemens qu'elle portera sur d'autres distances.

Elle apperçoit donc un espace qui s'étend environ à deux pieds autour d'elle. Son œil, instruit par le tact, en mesure les parties, détermine la figure & la grandeur des objets qui y sont renfermés, les place à différentes distances, juge de leur situation, de leur mouvement & de leur repos.

§. 20. Quant à ceux qui sont plus éloignés, elle les voit tous à l'extrémité de cette enceinte qui borne sa vue. Elle les apperçoit comme sur une surface lumineuse, concave & immobile. Ils lui paroissent figurés, parce que les expériences, qu'elle a faites sur ceux qui sont à la portée de la main, suffisent à cet effet. S'ils se meuvent horisontalemenr, elle les voit passer d'une partie de la surface à l'autre : s'ils s'approchent ou s'ils s'éloignent d'elle, elle les voit seulement augmenter & diminuer d'une manière fort sensible. Mais elle ne juge point de leur vraie grandeur : car elle n'a appris à connoître à la vue les objets renfermés dans le court espace seul visible pour elle, que parce que le tact lui a fait lier différentes idées de grandeur aux différentes impressions qui se font sur ses yeux. Or, ces impressions varient à proportion des distances, puisque les images diminuent ou augmentent dans la même proportion. N'ayant donc fait aucune expérience pour lier ces impressions avec les grandeurs qui sont à quelques pas d'elle, elle ne peut juger des objets éloignés que d'après les habitudes qu'elle a contractées. L'impression, causée par de petites images, doit par conséquent les lui faire paroître petits, & l'impression, causée par de grandes images, doit les lui faire paroître grands : car c'est ainsi qu'elle juge de ceux que le tact a mis à la portée de ses yeux. Les liaisons qu'elle a formées, pour juger à la vue des grandeurs qui sont à un pied ou à deux, ne suffisent donc pas pour juger de celles qui sont audelà. Elles ne peuvent à ce sujet que la jetter dans l'erreur.

Cette surface, qui termine sa vue, est précisément le même phénomène que la voûte du ciel à laquelle tous les astres semblent attachés, & qui paroît porter de tous côtés sur les extrémités des terres où la vue peut s'étendre. Elle la voit immobile tant qu'elle l'est elle-même : elle la voit qui fuit devant elle, ou qui la suit, lorsqu'elle change de place. C'est ainsi que le ciel à l'horison nous paroît se mouvoir.

§. 21. Cependant elle étend les bras pour saisir ce qu'elle voit. Surprise de ne rien toucher, elle avance. Enfin, elle rencontre un corps : aussi-tôt les jugemens de la vue s'occordent avec ceux du tact. Un moment après, elle recule : d'abord l'objet ne lui paroît pas en être plus loin d'elle. Mais ayant essayé d'y porter la main, & n'ayant pu l'atteindre, elle va encore à lui ; & s'en étant éloignée & rapprochée à plusieurs reprises, elle s'accoutume peu-à-peu à le voir hors de la portée de la main.

Le mouvement qu'elle a fait pour s'en éloigner, lui donne à-peu-près une idée de l'espace qu'elle laisse entr'elle & lui : elle sait quelle en étoit la grandeur, quand elle le touchoit ; & si le tact lui a appris à le voir à deux pieds d'une certaine grandeur, le souvenir, qui lui reste de cette grandeur, lui apprend à la lui conserver à une plus grande distance.

Alors elle peut juger à la vue, s'il s'éloigne ou s'il s'approche, ou s'il se meut dans quelqu'autre direction ; car elle en voit les mouvemens dans les changemens qui arrivent aux impressions qui se font sur ses yeux. Il est vrai que ces changemens sont les mêmes, soit qu'elle aille à lui, ou qu'il vienne à elle, soit qu'elle passe devant lui dans une certaine direction, ou qu'il passe devant elle dans une direction contraire : mais le sentiment qu'elle a de son propre mouvement, ou de son propre repos, ne lui permet pas de s'y tromper.

Elle s'accoutume donc à lier différentes idées de distance, de grandeur & de mouvement aux différentes impressions de lumière. Elle ne sait pas à la vérité que les images qui se tracent au fond de l'œil, diminuent à proportion des distances. Elle ne sait pas même s'il y a de pareilles images. Mais elle éprouve des *sensations* différentes, & les jugemens dont elle se fait une habitude suivant les circonstances, venant à se confondre avec ces *sensations*, ce n'est plus dans ses yeux qu'elle sent la lumière & les couleurs ; elle les sent à l'autre extrémité des rayons, comme elle sent la solidité, la fluidité, &c., au bout du bâton avec lequel elle touche les corps.

Ainsi, plus ses yeux reglent leurs jugemens d'après les leçons du toucher, plus l'espace leur paroît prendre de profondeur. Elle apperçoit la lumière & les couleurs, qui, répandues sur les objets, en dessinent la grandeur, la figure, en tracent le mouvement dans l'espace ; en un mot, elle les voit où elle juge qu'elles doivent être.

§. 22. Cependant, quelque souvenir qu'elle ait de la grandeur d'un objet, elle ne peut l'empêcher de diminuer à ses yeux, à mesure qu'il s'éloigne d'elle. Voici la raison de ce phénomène.

Un objet n'est visible qu'autant que l'angle, qui détermine l'étendue de son image sur la rétine, est d'une certaine grandeur. Je suppose qu'il doive être au moins d'une minute : mais c'est

uniquement pour fixer nos idées ; car la chofe doit varier fuivant les yeux.

Dans cette fuppofition, on conçoit aifément qu'un objet, vu diftinctement à une certaine diftance, ne peut s'éloigner qu'à chaque inftant les angles, qui faifoient voir les moindres parties, ne deviennent plus petits, & que plufieurs ne fe trouvent au-deffous d'une minute. Il faut même que, dans quelques-uns les côtés fe rapprochent au point de fe confondre en une feule ligne. Ainfi, de plufieurs angles, il s'en formera un dont les côtés fe confondront encore, fi l'objet continue à s'éloigner. Il y aura donc des parties qui cefferont de fe tracer fur la rétine. Elles fe ramafferont, fe pénétreront, fe confondront avec celles qui fe peindront encore, & les extrémités de l'objet fe rapprocheront. L'image, par exemple, de la tête d'un homme fe fera fans diftinction de traits.

Or, le toucher n'apprend à l'œil à voir les objets dans leur véritable grandeur, que parce qu'il lui apprend à en démêler les parties, & à les appercevoir les unes hors des autres. C'eft ce qu'il ne peut faire qu'autant qu'elles font tracées diftinctement fur la rétine. Car les yeux ne fauroient parvenir à remarquer dans leurs *fenfations* ce qui n'y feroit pas. Ils doivent donc juger un objet plus ramaffé & plus petit, quand il eft dans un éloignement où quantité de traits de fon image fe confondent. Par conféquent, à quelque diftance que foit un objet, il continue de paroître de la même grandeur, tant que la diminution des angles n'altère pas fenfiblement l'image qui fe peint fur la rétine ; & c'eft parce que cette altération fe fait par des degrés infenfibles, qu'un objet qui s'éloigne paroît diminuer infenfiblement.

§. 23. Non feulement les yeux de la ftatue démêlent les objets qu'elle ne touche plus, ils démêlent encore ceux qu'elle n'a pas touchés ; pourvu qu'ils en reçoivent des *fenfations* femblables, ou à-peu-près. Car, le tact ayant une fois lié différens jugemens à différentes impreffions de lumière, ces impreffions ne peuvent plus fe reproduire, que les jugemens ne fe répètent & ne fe confondent avec elles. C'eft ainfi qu'elle s'accoutume peu-à-peu à voir fans le fecours du toucher.

§. 24. Cependant les expériences qui lui ont appris à voir la diftance, la grandeur & la figure d'un corps, ne fuffiront pas toujours pour lui apprendre à voir la diftance, la grandeur & la figure de tout autre. Il faut qu'elle faffe autant d'obfervations, qu'il y a d'objets qui réfléchiffent différemment la lumière : il faut même que, fur chaque objet, elle multiplie fes obfervations fuivant les différens degrés de diftance ; & encore, malgré toutes ces précautions, fe trompera-t-elle fouvent fur les grandeurs, fur les diftances & fur les figures.

Ce n'eft, par conféquent, qu'après bien des études, qu'elle commencera à s'affurer mieux des jugemens de fa vue : mais il lui fera impoffible d'éviter abfolument toute méprife. Souvent elle fera trompée par les expériences mêmes auxquelles elle croit devoir fe fier davantage. Accoutumée, par exemple, à lier l'idée de proximité à la vivacité de la lumière, & l'idée d'éloignement à fon obfcurité ; quelquefois des corps lumineux lui paroîtront plus proches qu'ils ne font, & au contraire, des corps peu éclairés lui paroîtront plus éloignés.

§. 25. Il pourroit même arriver à fes yeux d'être avec le toucher en contradiction, au point de ne pouvoir plus s'accorder à porter avec lui les mêmes jugemens. Ils verront, par exemple, de la convexité fur un relief peint, où la main n'appercevra qu'une furface platte. Sans doute étonnée de ce nouveau phénomène, elle ne fait lequel croire de ces deux fens : en vain le tact relève l'erreur de la vue ; les yeux, accoutumés à juger par eux-mêmes, ne confultent plus leur maître. Ayant appris de lui à voir d'une manière, ils ne peuvent plus apprendre à voir différemment.

En effet, ils ont contracté une habitude qui ne peut leur être enlevée, parce que les jugemens, qui leur font voir de la convexité dans une certaine impreffion d'ombre & de lumière, font devenus naturels. Car, ayant été faits à bien des reprifes, ils fe répètent rapidement, & fe confondent avec la *fenfation* toutes les fois que la même impreffion d'ombre & de lumière a lieu.

Si l'on difpofoit les chofes de manière que, parmi les objets que notre ftatue auroit occafion de toucher, il y eût autant de reliefs peints fur des furfaces plattes, que de corps véritablement convexes ; elle feroit fort embarraffée pour diftinguer à la vue ceux qui ont de la convexité, de ceux qui n'en ont pas. Elle y feroit trompée fi fouvent, qu'elle n'oferoit s'en rapporter à fes yeux ; elle n'en croiroit plus que le toucher.

Une glace mettroit encore ces deux fens en contradiction. La ftatue ne douteroit pas qu'il n'y eût au-delà un grand efpace. Elle feroit fort étonnée d'être arrêtée par un corps folide, & elle le feroit encore autant, lorfqu'elle commenceroit à reconnoître les objets qu'il lui répète. Elle n'imagine pas comment ils fe doublent à la vue ; & elle ne fait pas s'ils ne pourroient pas auffi fe doubler au tact.

§. 26. Non-feulement la vue fera en contradiction avec le toucher, elle le fera encore avec elle-même. La ftatue, juge par exemple, qu'une tour eft ronde & fort petite, quand elle en eft à une certaine diftance. Elle approche, & elle en voit fortir des angles ; elle la voit grandir à fes yeux. Se trompe-t-elle, ou s'eft-elle trompée ? C'eft ce qu'elle ne faura que lorfqu'elle fera à

portée de toucher la tour. Ainsi, le tact, qui seul a instruit les yeux, peut aussi lui seul faire discerner les occasions où l'on peut compter sur leur témoignage.

§. 27. Mais, si la statue est privée de ce secours, elle s'aidera de toutes les connoissances qu'elle a acquises. Tantôt elle jugera de la distance par la grandeur. Un objet lui paroît-il aussi grand à la vue qu'au toucher, elle le voit près; lui paroît-il plus petit, elle le voit loin. Car elle a remarqué que les apparences des grandeurs varient suivant les distances.

§. 28. D'autrefois elle détermine les distances par le degré de netteté des figures qui s'offrent à ses yeux. Ayant souvent observé qu'elle voit plus confusément les objets qui sont éloignés, & plus distinctement ceux qui sont proches; elle lie l'idée d'éloignement à la vue confuse d'une figure, & l'idée de proximité à la vue distincte. Elle prend donc l'habitude de voir un objet fort loin, quand elle le voit peu distinctement; & de le voir près, quand elle en distingue mieux les parties.

§. 29. Alors, jugeant de la grandeur par la distance, comme elle juge dans d'autres occasions de la distance par la grandeur, elle voit plus grand ce qu'elle croit plus loin. Deux arbres, par exemple, qui lui enverront des images de même étendue, ne lui paroîtront point égaux, ni à la même distance, si l'un se peint plus confusément que l'autre : elle verra plus grand & plus loin celui où elle discernera moins de choses. Une mouche encore lui paroîtra un oiseau dans l'éloignement, si, passant rapidement devant ses yeux, elle ne laisse appercevoir qu'une image confuse, semblable à celle d'un oiseau éloigné.

Ces principes sont connus de tout le monde, & la peinture les confirme. Un cheval, qui occupe sur la toile le même espace qu'un mouton, paroîtra plus grand & dans l'enfoncement, pourvu qu'il soit peint d'une manière plus confuse.

C'est ainsi que les idées de distance, de grandeur & de figure, d'abord acquises par le toucher, se prêtent ensuite des secours pour rendre les jugemens de la vue plus sûrs.

§. 30. Notre statue, voyant l'espace prendre de la profondeur à ses yeux, a encore un moyen pour connoître avec plus de précision les distances, & par conséquent les grandeurs. C'est de porter la vue sur les objets qui sont entr'elle & celui qu'elle fixe. Elle le voit plus loin & plus grand, si elle en est séparée par des champs, des bois, des rivières. Car l'étendue des champs, des bois & des rivières lui étant connue, c'est une mesure qui détermine combien elle en est éloignée. Mais si quelqu'élévation lui cache les objets intermédiaires, elle ne jugera de sa distance qu'autant que quelque circonstance lui en rappellera la grandeur. Un cheval immobile, par exemple, peut lui paroître assez petit & assez près. Il se meut : à ses mouvemens elle le reconnoît : aussi-tôt elle le juge de la grandeur ordinaire, & elle l'apperçoit dans l'éloignement.

Elle le croit d'abord assez petit & assez près, parce qu'aucun objet intermédiaire ne lui en fait voir la distance, & qu'aucune circonstance ne lui apprend ce que ce peut être. Mais, dès que le mouvement le lui fait reconnoître, elle le voit à-peu-près de la grandeur qu'elle fait appartenir à cet animal; & elle le voit loin d'elle, parce qu'elle juge que l'éloignement est la seule cause qui ait pu le rendre si confus à ses yeux.

§. 31. Avec ces secours, elle discerne donc assez bien à l'œil les distances : mais elle n'y réussit plus, aussi-tôt qu'ils viennent à lui manquer; & sa vue est bornée-là, où elle cesse de voir des objets intermédiaires, & où elle n'apperçoit que des corps dont le tact ne lui a pas appris la grandeur. Les cieux lui paroissent former une voûte qui ne s'élève pas au-dessus des montagnes, & qui ne s'étend pas au-delà des terres que son œil embrasse. Faites-lui voir d'autres objets au-dessus de ces montagnes & au-delà de ces terres; cette voûte aura plus de hauteur & plus d'étendue. Mais elle en auroit eu moins, si on avoit supposé les montagnes moins élevées, & les terres resserrées dans des bornes plus étroites Le faîte d'un arbre lui auroit paru toucher le ciel.

Ce phénomène est donc, comme nous l'avons dit, le même que celui qui bornoit sa vue à deux pieds d'elle : & puisque, n'ayant aucun moyen pour juger de l'éloignement des astres, ils lui paroissent tous à la même distance; c'est une preuve que, dans la supposition que nous avons faite plus haut, tous les objets ont dû lui paroître à la portée de sa main.

§. 32. Cependant, familiarisée avec les grandeurs, elle les compare, & cette comparaison influe sur les jugemens qu'elle en porte. Dans les commencemens elle ne juge pas un objet absolument grand, ni absolument petit; mais elle en juge par rapport à des grandeurs qui, lui étant plus familières, sont à son égard la mesure de toutes les autres. Elle voit grand, par exemple, tout ce qui est au-dessus de sa hauteur, & petit tout ce qui est au-dessous. Ces comparaisons se font ensuite si rapidement, qu'elle ne les remarque plus; & dès-lors la grandeur & la petitesse deviennent pour elle des idées absolues. Une pyramide de vingt pieds, qu'elle aura trouvée absolument grande a côté d'une de dix, elle la jugera absolument petite à côté d'une de quarante; & elle ne soupçonnera pas que ce soit la même.

Au reste, il n'est pas nécessaire, pour ces expériences, que les objets soient de même espèce : il suffit que l'œil ait occasion de comparer grandeur à grandeur. C'est pourquoi, dans une plaine

fort étendue, les mêmes objets lui paroîtront plus petits que dans un pays coupé par des côteaux.

Cette manière de comparer les grandeurs est encore une cause qui contribue à les diminuer aux yeux, suivant qu'elles sont plus éloignées, & sur-tout plus élevées. Car l'œil ne peut suivre un objet qui fuit devant lui, ou qui s'élève dans l'air, qu'il ne le compare avec un plus grand espace, à proportion qu'il le voit à une plus grande distance.

§. 33. Tels sont les moyens par où la statue apprendra à juger, à la vue de l'espace, des distances, des situations, des figures, des grandeurs & du mouvement. Plus elle se sert de ses yeux, plus l'usage lui en devient commode. Ils enrichissent la mémoire des plus belles idées, suppléent à l'imperfection des autres sens, jugent des objets qui leur sont inaccessibles, & se portent dans un espace auquel l'imagination peut seule ajouter. Aussi leurs idées se lient si fort à toutes les autres, qu'il n'est presque plus possible à la statue de penser aux objets odoriférans, sonores ou palpables, sans les revêtir aussi-tôt de lumière & de couleur. Par l'habitude qu'ils contractent de saisir tout un ensemble, d'en embrasser même plusieurs, & de juger de leurs rapports; ils acquièrent un discernement si supérieur, que la statue les consulte par préférence. Elle s'applique donc moins à reconnoître au son les situations & les distances, à discerner les corps par les nuances des odeurs qu'ils exhalent, ou par les différences que la main peut découvrir sur leur surface. L'ouie, l'odorat & le toucher en sont, par conséquent, moins exercés. Peu-à-peu devenus plus paresseux, ils cessent d'observer dans les corps toutes les différences qu'ils y démêloient auparavant; & ils perdent de leur finesse à proportion que la vue acquiert plus de sagacité.

Pourquoi on est porté à attribuer à la vue des idées qu'on ne doit qu'au toucher. Par quelle suite de réflexions on est parvenu à détruire ce préjugé.

§. 1. Il nous est devenu si naturel de juger a l'œil des grandeurs, des figures, des distances & des situations, qu'on aura peut-être encore bien de la peine à se persuader que ce ne soit-là qu'une habitude due à l'expérience. Toutes ces idées paroissent si intimement liées avec les *sensations* de couleur, qu'on n'imagine pas qu'elles en aient jamais été séparées. Voilà, je pense, l'unique cause qui peut retenir dans le préjugé. Mais, pour le détruire tout-à-fait, il suffit de faire des suppositions semblables à celles que nous avons déjà faites.

§. 2. Notre statue croiroit infailliblement que les odeurs & les sons lui viennent par les yeux, si, lui donnant tout-à-la-fois la vue, l'ouie & l'odorat, nous supposions que ces trois sens fussent toujours exercés ensemble; ensorte qu'à chaque couleur qu'elle verroit, elle sentît une certaine odeur, & entendît un certain son; & qu'elle cessât de sentir & d'entendre, lorsqu'elle ne verroit rien.

C'est donc parce que les odeurs & les sons se transmettent, sans se mêler avec les couleurs, qu'elle démêle si bien ce qui appartient à l'ouie & à l'odorat. Mais, comme le sens de la vue & celui du toucher agissent en même tems, l'un pour nous donner les idées de lumière & de couleur, l'autre pour nous donner celles de grandeur, de figure, de distance & de situation, nous distinguons difficilement ce qui appartient à chacun de ces sens, & nous attribuons à un seul ce que nous devrions partager entr'eux.

Ainsi, la vue s'enrichit aux dépens du toucher, parce que, n'agissant qu'avec lui, ou qu'en conséquence des leçons qu'elle en a reçues, ses *sensations* se mêlent avec les idées qu'elle lui doit. Le tact au contraire agit souvent seul, & ne nous permet pas d'imaginer que les *sensations* de lumière & de couleur lui appartiennent.

Mais, si la statue ne voyoit jamais que les corps qu'elle toucheroit, & ne touchoit jamais que ceux qu'elle verroit, il lui seroit impossible de discerner les *sensations* de la vue de celles du toucher. Elle ne supçonneroit seulement pas qu'elle eût des yeux. Ses mains lui paroîtroient voir & toucher tout ensemble.

Ce sont donc des jugemens d'habitude, qui nous font attribuer à la vue des idées que nous ne devons qu'au tact.

§. 3. Il me semble que, lorsqu'une découverte est faite, il est curieux de connoître les premiers soupçons des philosophes, & sur-tout les réflexions de ceux qui ont été sur le point de saisir la vérité.

Mallebranche est, je crois, le premier qui ait dit qu'il se mêle des jugemens dans nos *sensations*. Il remarque que bien des lecteurs seront choqués de ce sentiment. Mais ils le seront sur-tout quand ils verront les explications que ce philosophe en donne. Car il n'évite un préjugé que pour tomber dans une erreur. Ne pouvant comprendre comment nous formerions nous-mêmes ces jugemens, il les attribue à Dieu: manière de raisonner fort commode, & presque toujours la ressource des philosophes.

« Je crois devoir avertir, dit-il, que ce n'est » point notre ame qui forme les jugemens de la » distance, de la grandeur, &c., des objets; ... » mais que c'est Dieu, en conséquence des loix de » l'union de l'ame & du corps. C'est pour cela » que j'ai appellé *naturels* ces sortes de jugemens, » pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous » & malgré nous.... Dieu seul peut nous instruire » en un instant de la grandeur, de la figure, du

» mouvement & des couleurs des objets qui nous » environnent ».

Il explique encore plus au long, dans un éclairciſſement ſur l'optique, comment il imagine que Dieu forme pour nous ces jugemens.

Locke n'étoit pas capable de faire de pareils ſyſtêmes. Il reconnoît que nous ne voyons des figures convexes, qu'en vertu d'un jugement que nous formons nous-mêmes, & dont nous nous ſommes fait une habitude. Mais la raiſon qu'il en donne n'eſt pas ſatisfaiſante.

« Comme nous nous ſommes, dit-il, accou» tumés par l'uſage à diſtinguer quelle ſorte d'i» mage les corps convexes produiſent ordinaire» ment en nous, & quels changemens arrivent » dans la réflexion de la lumière, ſelon la dif» férence de la figure ſenſible des corps, nous » mettons auſſi tôt, à la place de ce qui nous » paroît, la cauſe même de l'image que nous » voyons, & cela en vertu d'un jugement que » la coutume nous a rendu habituel; de ſorte que, » joignant à la viſion un jugement que nous con» fondons avec elle, nous nous formons l'idée » d'une figure convexe.... ».

Peut-on ſuppoſer que les hommes connoiſſent les images que les corps convexes produiſent en eux, & les changemens qui arrivent dans la réflexion de la lumière, ſelon la différence des figures ſenſibles des corps?

Molineux, en propoſant un problême qui a donné occcaſion de développer tout ce qui concerne la vue, paroît n'avoir ſaiſi qu'une partie de la vérité.

« Suppoſez, lui fait dire Locke, un aveugle » de naiſſance, qui ſoit préſentement homme » fait, auquel on ait appris à diſtinguer par l'at» touchement un globe & un cube de même mé» tal, & à-peu-près de même groſſeur.., On de» mande ſi, en les voyant, il pourra les diſcer» ner »?

Les conditions, que les deux corps ſoient de même mêtal & demême groſſeur, ſont ſuperflues; & la dernière paroît ſuppoſer que la vue peut, ſans le ſecours du tact, donner différentes idées de grandeur. Cela étant, on ne voit pas pourquoi Locke & Molineux nient qu'elle puiſſe toute ſeule diſcerner les figures.

D'ailleurs, ils auroient dû raiſonner ſur les diſtances, les ſituations & les grandeurs, comme ſur les figures; & conclure qu'au moment où un aveugle-né ouvriroit les yeux à la lumière, il ne jugeroit d'aucune de ces choſes. Car elles ſe retrouvent toutes en petit dans la perception des différentes parties d'un globe & d'un cube. C'eſt ſe contredire, que de ſuppoſer qu'un œil, qui diſcerneroit les ſituations, les grandeurs & les diſtances, ne ſauroit diſcerner les figures. Le docteur Barclai eſt le premier qui ait penſé que la vue par elle-même ne jugeroit d'aucune de ces choſes.

Une autre conſéquence qui n'auroit pas dû échapper à Locke, c'eſt que des yeux ſans expériences ne verroient qu'en eux-mêmes la lumière & les couleurs; & que le tact peut ſeul leur apprendre à voir au dehors.

Enfin, Locke auroit dû remarquer qu'il ſe mêle des jugemens dans toutes nos *ſenſations*, par quelquelqu'organe qu'elles ſoit tranſmiſes à l'ame. Mais il dit préciſément le contraire.

D'un aveugle-né à qui les cataractes ont été abaiſſées.

§. 1. Monſieur Chezelden, fameux chirurgien de Londres, a eu pluſieurs fois occaſion d'obſerver des aveugles-nés, à qui il a abaiſſé les cataractes. Comme il a remarqué que tous lui ont à-peu-près dit les mêmes choſes, il s'eſt borné à rendre compte de celui dont il a tiré le plus de détails.

C'étoit un jeune homme de 13 à 14 ans. Il eut de la peine à ſe prêter à l'opération; il n'imaginoit pas ce qui pouvoit lui manquer. En connoîtrai-je mieux, diſoit-il, mon jardin? M'y proménerai-je plus librement? D'ailleurs, n'ai-je pas ſur les autres l'avantage d'aller la nuit avec plus d'aſſurance? C'eſt ainſi que les compenſations qu'il trouvoit dans ſon état, lui faiſoient préſumer qu'il étoit tout auſſi-bien partagé que nous. En effet, il ne pouvoit regretter un bien qu'il ne connoiſſoit pas.

Invité à ſe laiſſer abattre les cataractes, pour avoir le plaiſir de diverſifier ſes promenades, il lui paroiſſoit plus commode de reſter dans les lieux qu'il connoiſſoit parfaitement; car il ne pouvoit pas comprendre qu'il pût jamais lui être auſſi facile de ſe conduire à l'œil dans ceux où il n'avoit pas été. Il n'eût donc point conſenti à l'opération, s'il n'eût ſouhaité de ſavoir lire & écrire. Ce ſeul motif le décida; & l'on commença par abaiſſer la cataracte à l'un de ſes yeux.

§. 2. Il faut remarquer qu'il n'étoit point ſi aveugle, qu'il ne diſtinguât le jour d'avec la nuit. Il diſcernoit même à une grande lumière le blanc, le noir & le rouge. Mais ces *ſenſations* étoient ſi différentes de celles qu'il eut dans la ſuite, qu'il ne les put pas reconnoître.

§. 3. Quand il commença à voir, les objets lui parurent toucher la ſurface extérieure de ſon œil. La raiſon en eſt ſenſible.

Avant qu'on lui abaiſsât les cataractes, il avoit ſouvent remarqué qu'il ceſſoit de voir la lumière, auſſi-tôt qu'il portoit la main ſur ſes yeux. Il contracta donc l'habitude de la juger au-dehors. Mais, parce que c'étoit une lueur foible & confuſe, il ne diſcernoit pas aſſez les couleurs, pour découvrir les corps qui les lui envoyoient. Il ne les jugeoit donc pas à une certaine diſtance; il ne lui étoit donc pas poſſible d'y démêler de la profondeur: &, par conſéquent, elles devoient

lui paroître toucher immédiatement ses yeux. Or, l'opération ne put produire d'autre effet, que de rendre la lumière plus vive & plus distincte. Ce jeune homme devoit donc continuer de la voir où il l'avoit jugée jusqu'alors, c'est-à-dire, contre son œil.

Par conséquent, il n'appercevoit qu'une surface égale à la grandeur de cet organe.

§. 4. Mais il prouva la vérité des observations que nous avons faites : car tout ce qu'il voyoit, lui paroissoit d'une grandeur étonnante. Son œil n'ayant point encore comparé grandeur à grandeur, il ne pouvoit avoir à ce sujet des idées relatives. Il ne savoit donc point encore démêler les limites des objets, & la surface qui le touchoit devoit, comme à la statue, lui paroître immense. Aussi nous assure-t-on qu'il fut quelque tems avant de concevoir qu'il y eût quelque chose au-delà de ce qu'il voyoit.

§. 5. Il appercevoit tous les objets pêle-mêle & dans la plus grande confusion, & il ne les distinguoit point, quelque différentes qu'en fussent la forme & la grandeur. C'est qu'il n'avoit point encore appris à saisir à la vue aucun ensemble ; c'est que les yeux ne démêlent les figures, que lorsqu'ils savent appliquer les couleurs sur des objets éloignés.

Mais, à mesure qu'il s'accoutuma à donner de la profondeur à la lumière, & à créer, pour ainsi dire, un espace au-devant de ses yeux ; il plaça chaque objet à différentes distances, assigna à chacun le lieu qu'il devoit occuper ; & commença à juger à l'œil de leur forme & de leur grandeur relative.

§. 6. Tant qu'il ne se fut point encore familiarisé avec ces idées, il ne les comparoit que difficilement ; & il étoit bien éloigné d'imaginer comment les yeux pourroient être juges des rapports de grandeur. C'est pourquoi, n'étant point encore sorti de sa chambre, il disoit que, quoiqu'il la sut plus petite que la maison, il ne comprenoit pas comment elle pourroit le lui paroître à la vue. En effet, son œil n'avoit point fait jusques-là de comparaison de cette espèce. C'est aussi par cette raison qu'un objet d'un pouce, mis devant son œil, lui paroissoit aussi grand que la maison.

§. 7. Des *sensations* aussi nouvelles, & dans lesquelles il faisoit à chaque instant des découvertes, ne pouvoient manquer de lui donner la curiosité de tout voir & de tout étudier à l'œil. Aussi, lorsqu'on lui montroit des objets qu'il reconnoissoit au toucher, il les observoit avec soin, pour les reconnoître une autre fois à la vue. Il y apportoit même d'autant plus d'attention, qu'il ne les avoit d'abord reconnus ni à leur forme, ni à leur grandeur : mais il avoit tant de choses à retenir, qu'il oublioit la manière de voir quelques objets, à mesure qu'il apprenoit à en voir d'autres. J'apprends, disoit-il, mille choses en un jour, & j'en oublie tout autant.

§. 8. Dans cette situation, les objets qui réfléchissent le mieux la lumière, & dont l'ensemble se saisit plus facilement, devoient lui plaire plus que les autres. Tels sont les corps polis & réguliers. Aussi nous assure-t-on qu'ils lui paroissoient les plus agréables : mais il ne put en rendre raison ; ils lui plaisoient même déjà davantage dans un tems où il ne savoit point encore bien dire qu'elle en étoit la forme.

§. 9. Comme le relief des objets n'est pas aussi sensible dans la peinture, que dans la réalité ; ce jeune homme fut quelque tems à ne regarder les tableaux que comme des plans différemment colorés : ce ne fut qu'au bout de deux mois, qu'ils lui parurent représenter des corps solides ; & ce fut une découverte qu'il parut faire tout à coup. Surpris de ce phénomène, il les regardoit, il les touchoit ; & il demandoit quel est le sens qui me trompe ? Est ce la vue ou le toucher ?

§. 10. Mais un prodige pour lui, ce fut le portrait en miniature de son père. Cela lui paroissoit aussi extraordinaire que de mettre un muid dans une pinte : c'étoit son expression. Son étonnement avoit pour cause l'habitude que son œil avoit prise, de lier la forme à la grandeur d'un objet. Il ne s'étoit pas encore accoutumé à juger que ces deux choses peuvent être séparées.

§. 11. Nous avons du penchant à nous prévenir, & nous présumons volontiers que tout est bien dans un objet qui nous a plu par quelqu'endroit. Aussi ce jeune homme paroissoit-il surpris que les personnes qu'il aimoit le mieux ne fussent pas les plus belles : & que les mets qu'il goûtoit davantage ne fussent pas les plus agréables l'œil.

§. 12. Plus il exerçoit sa vue, plus il se félicitoit d'avoir consenti à se laisser abaisser la cataracte ; & il disoit que chaque nouvel objet étoit pour lui un délice nouveau. Il parut sur-tout enchanté, lorsqu'on le conduisit à Epsom, où la vue est très-belle & très-étendue. Il appelloit ce spectacle une nouvelle manière de voir. Il n'avoit pas tort ; car il y a en effet autant de manières de voir, qu'il entre de jugemens différens dans la vision : & combien n'y en doit-il pas entrer à la vue d'une campagne fort vaste & fort variée ! Il les sentoit mieux que nous, parce qu'il les formoit avec peu de facilité.

§. 13. On remarque que le noir lui étoit désagréable, & que même il se sentit saisi d'horreur, la première fois qu'il vit un nègre. C'est peut être parce que cette couleur lui rappelloit son premier état.

§. 14. Enfin, plus d'un an après, on fit l'opération sur l'autre œil, & elle réussit également. Il vit de cet œil tout en grand, mais moins

qu'il n'avoit fait avec le premier. Je crois démêler la raiſon de cette différence : c'eſt que ce jeune homme, prévenu qu'il devoit voir de la même manièee avec celui-ci, mêla aux *ſenſations*, qu'il lui tranſmettoit, les jugemens dont il s'étoit fait une habitude avec celui par où on avoit commencé l'opération. Mais, comme il n'y pouvoit pas porter du premier coup la même préciſion, il vit de cet œil les mêmes objets encore trop grands. La même prévention put auſſi les lui faire voir moins confuſément qu'il n'avoit fait avec le premier. Mais on n'en dit rien.

Lorſqu'il commença à regarder un objet des deux yeux, il crut le voir une fois plus grand. C'eſt qu'il étoit plus naturel que l'œil, qui voyoit en petit, ajoutât aux grandeurs qu'il appercevoit; qu'il n'étoit naturel que celui qui voyoit en grand, en retranchât.

Mais ſes yeux ne virent point double, parce que le toucher, en apprenant à celui qui venoit de s'ouvrir à la lumière, à démêler les objets, les lui fit voir, ou il les faiſoit voir à l'autre.

§. 15. Au reſte, M. Chezelden remarque que ce qui embaraſſoit beaucoup les aveugles-nés, à qui il a baiſſé les cataractes ; c'étoit de diriger les yeux ſur les objets qu'ils vouloient regarder. Cela devoit être : juſqu'alors n'ayant pas eu beſoin de les mouvoir, ils n'avoient pu ſe faire une habitude de les conduire.

Il n'eſt pas poſſible qu'il n'y ait des choſes à deſirer dans des obſervations qu'on fait pour la première fois ſur des phénomènes ou il entre mille détails difficiles à ſaiſir. Mais elles ſervent au moins à donner des vues pour obſerver une autre fois avec plus de ſuccès. Je haſarderai les miennes dans l'article ſuivant.

Comment on pourroit obſerver un aveugle-né, à qui on abaiſſeroit les cataractes.

§. 1. Une précaution à prendre avant l'opération des cataractes, ce ſeroit de faire réfléchir l'aveugle-né ſur les idées qu'il a reçues par le toucher ; enſorte qu'étant en état d'en rendre compte, il pût aſſurer ſi la vue les lui tranſmet, & dire de lui même ce qu'il voit, ſans qu'on fût preſque obligé de lui faire des queſtions.

§. 2. Les cataractes étant abaiſſées, il ſeroit néceſſaire de lui défendre l'uſage de ſes mains, juſqu'à ce qu'on eût reconnu les idées auxquelles le concours du toucher eſt inutile. On obſerveroit ſi la lumière qu'il apperçoit lui paroît fort étendue; s'il lui eſt poſſible d'en déterminer les bornes; ſi elle eſt ſi confuſe, qu'il n'y puiſſe pas diſtinguer pluſieurs modifications.

Après lui avoir montré deux couleurs ſéparément, on les lui montreroit enſemble, & on lui demanderoit s'il reconnoît quelque choſe de ce qu'il a vu. Tantôt on en feroit paſſer ſucceſſivement un plus grand nombre ſous ſes yeux, tantôt on les lui offriroit en même tems, & on chercheroit combien il en peut démêler à-la-fois; on examineroit ſur-tout s'il diſcerne les grandeurs, les figures, les ſituations, les diſtances & le mouvement. Mais il faudroit l'interroger avec adreſſe, & éviter toutes les queſtions qui indiquent la réponſe. Lui demander s'il voit un triangle ou un quarré, ce ſeroit lui dire comment il doit voir, & donner des leçons à ſes yeux.

§. 3. Un moyen bien sûr pour faire des expériences capables de diſſiper tous les doutes, ce ſeroit d'enfermer, dans une loge de glace, l'aveugle à qui on viendroit d'abattre les cataractes. Car ou il verra les objets qui ſont au-delà, & jugera de leur forme & de leur grandeur, ou il n'appercevra que l'eſpace borné par les côtés de ſa loge, & ne prendra tous ces objets que pour des ſurfaces différemment colorées, qui lui paroîtront s'étendre à meſure qu'il y portera la main.

Dans le premier cas, ce ſera une preuve que l'œil juge, ſans avoir tiré aucun ſecours du tact; & dans le ſecond, qu'il ne juge qu'après l'avoir conſulté.

Si, comme je le préſume, cet homme ne voit point au-delà de ſa loge, il s'enſuit que l'eſpace, qu'il découvre à l'œil, ſera moins conſidérable à meſure que ſa loge ſera moins grande : il ſera d'un pied, d'un demi-pied, ou plus petit encore. Par-là on ſera convaincu qu'il n'auroit pas pu voir les couleurs hors de ſes yeux, ſi le toucher ne lui avoit pas appris à les voir ſur les côtés de ſa loge.

De l'idée que la vue jointe au toucher donne de la durée.

§. 1. Quand notre ſtatue commence à jouir de la lumière, elle ne ſait pas encore que le ſoleil en eſt le principe. Pour en juger, il faut qu'elle ait remarqué que le jour ceſſe preſque auſſi-tôt que cet aſtre a diſparu. Cet événement la ſurprend ſans doute beaucoup la première fois qu'il arrive. Elle croit le ſoleil perdu pour toujours. Environnée d'épaiſſes ténèbres, elle appréhende que tous les objets qu'il éclairoit ne ſe ſoient perdus avec lui : elle oſe à peine changer de place, il lui ſemble que la terre va manquer ſous ſes pas. Mais, au moment qu'elle cherche à la reconnoître au toucher, le ciel s'éclaircit, la lune répand ſa lumière, une multitude d'étoiles brille dans le firmament. Frappée de ce ſpectacle, elle ne ſait ſi elle en doit croire ſes yeux.

Bientôt le ſilence de toute la nature l'invite au repos : un calme délicieux ſuſpend ſes ſens : ſa paupière s'appeſantit : ſes idées fuient, échappent : elle s'endort.

A ſon réveil, quelle eſt ſa ſurpriſe de retrouver l'aſtre qu'elle croyoit s'être éteint pour ja-

mais. Elle doute qu'il ait disparu; & elle ne sait que penser du spectacle qui lui a succédé.

§. 2. Cependant ces révolutions sont trop fréquentes, pour ne pas dissiper enfin ses doutes. Elle juge que le soleil paroîtra & disparoîtra encore, parce qu'elle a remarqué qu'il a paru & disparu plusieurs fois; & elle porte ce jugement avec d'autant plus de confiance, qu'il a toujours été confirmé par l'événement. La succession des jours & des nuits devient donc à son égard une chose toute naturelle. Ainsi, dans l'ignorance où elle est, ses idées de possibilité n'ont pour fondement que des jugemens d'habitude. C'est ce que nous avons déjà observé, & ce qui ne peut manquer de l'entraîner dans bien des erreurs. Une chose, par exemple, impossible aujourd'hui, parce que le concours des causes, qui peuvent seules la produire, n'a pas lieu, lui paroîtra possible, parce qu'elle est arivée hier.

§. 3. Les révolutions du soleil attirent de plus en plus son attention. Elle l'observe lorsqu'il se lève, lorsqu'il se couche, elle le suit dans son cours; & elle juge, à la succession de ses idées, qu'il y a un intervalle entre le lever de cet astre & son coucher, & un autre intervalle entre son coucher & son lever.

Ainsi le soleil dans sa course devient pour elle la mesure du tems, & marque la durée de tous les états par où elle passe. Auparavant une même idée, une même *sensation*, qui ne varioit point, avoit beau subsister, ce n'étoit pour elle qu'un instant indivisible; & quelqu'inégalité qu'il y eût entre les instans de sa durée, ils étoient tous égaux à son égard: ils formoient une succession où elle ne pouvoit remarquer ni lenteur, ni rapidité. Mais actuellement, jugeant de sa propre durée par l'espace que le soleil a parcouru, elle lui paroît plus lente ou plus rapide. Ainsi, après avoir jugé des révolutions solaires par sa durée, elle juge de sa durée par les révolutions solaires; & ce jugement lui devient si naturel, qu'elle ne soupçonne plus que la durée lui soit connue par la succession de ses idées.

§. 4. Plus elle rapportera aux différentes révolutions du soleil les événemens dont elle conserve quelque souvenir, & ceux qu'elle est accoutumée à prévoir, plus elle en saisira toute la suite. Elle verra donc mieux dans le passé & dans l'avenir.

En effet, qu'on nous enlève toutes les mesures du tems, n'ayons plus d'idée d'année, de mois, de jour, d'heure, oublions-en jusqu'aux noms; alors, bornés à la succession de nos idées, la durée se montrera confusément. C'est donc à ces mesures que nous en devons les idées les plus distinctes.

Dans l'étude de l'histoire, par exemple, la suite des faits retrace le tems confusément; la division de la durée en siècles, en années, en mois, en donne une idée plus distincte; enfin, la liaison de chaque événement à son siécle, à son année, à son mois, nous rend capables de les parcourir dans leur ordre. Cet artifice consiste sur-tout à se faire des époques; on conçoit que notre statue peut en avoir.

Au reste, il n'est pas nécessaire que les révolutions, pour servir de mesure, soient d'égale durée; il suffit que la statue le suppose. Nous n'en jugeons pas nous-mêmes autrement.

§. 5. Trois choses concourent donc aux jugemens que nous portons sur la durée: premièrement, la succession de nos idées; en second lieu, la connoissance des révolutions solaires; enfin, la liaison des événemens à ces révolutions.

§. 6. C'est de-là que naissent pour le commun des hommes les apparences des jours si longs & des années si courtes; & pour un petit nombre les apparences des jours courts & des années longues.

Que la statue soit quelque tems dans un état dont l'uniformité l'ennuie, elle en remarquera davantage le tems que le soleil sera sur l'horison, & chaque jour lui paroîtra d'une longueur insupportable. Si elle passe de la sorte une année, elle voit que tous ses jours ont été semblables, & sa mémoire n'en marquant pas la suite par une multitude d'événemens, ils lui semblent s'être écoulés avec une rapidité étonnante.

Si ses jours au contraire, passés dans un état où elle se plaît, pouvoient être chacun l'époque d'un événement singulier, elle remarqueroit à peine le tems que le soleil est sur l'horison, & elle les trouveroit d'une briéveté surprenante. Mais une année lui paroîtroit longue, parce qu'elle se la retraceroit comme la succession d'une multitude de jours distingués par une suite d'événemens.

Voilà pourquoi dans le désœuvrement nous nous plaignons de la lenteur des jours & de la rapidité des années. L'occupation au contraire fait paroître les jours courts, & les années longues: les jours courts, parce que nous ne faisons pas attention au tems dont les révolutions solaires sont la mesure; les années longues parce que nous nous les rappellons par une suite de choses qui supposent une durée considérable.

Comment la vue, ajoutée au toucher, donne quelque connoissance de la durée du sommeil, & apprend à distinguer l'état de songe de l'état de veille.

§. 1. Si notre statue, s'étant endormie, quand le soleil étoit à l'orient, se réveille, quand il descend vers l'occident, elle jugera que son sommeil a eu une certaine durée; & si elle ne se rappelle aucun songe, elle croira avoir duré sans avoir pensé. Mais il se pourroit que ce fût une erreur: car peut-être le sommeil n'a-t-il pas été assez

assez profond, pour suspendre entièrement l'action des facultés de l'ame.

§. 2. Si au contraire elle se souvient d'avoir eu des songes, elle a un moyen de plus pour s'assurer de la durée de son sommeil. Mais à quoi reconnoîtra-t-elle l'illusion des songes ? A la manière frappante dont ils contredisent les connoissances qu'elle avoit avant de s'endormir, & dans lesquelles elle se confirme à son réveil.

Supposez, par exemple, qu'elle ait cru, pendant le sommeil, voir des choses fort extraordinaires ; & qu'au moment où elle en va sortir, il lui parût être dans des lieux où elle n'a point encore été. Sans doute elle est étonnée de ne pas s'y trouver au réveil ; de reconnoître au contraire l'endroit où elle s'est couchée ; d'ouvrir les yeux, comme s'ils avoient été long-tems fermés à la lumière ; & de reprendre enfin l'usage de ses membres, comme si elle sortoit d'un repos parfait. Elle ne sait encore si elle s'est trompée, ou si elle se trompe. Il semble qu'elle ait également raison de croire qu'elle a changé de lieu, & qu'elle n'en a pas changé. Mais enfin, ayant eu fréquemment des songes, elle y remarque un désordre où ses idées sont toujours en contradiction avec l'état de veille qui les suit, comme avec celui qui les a précédés ; & elle juge que ce ne sont que des illusions. Car, accoutumée à rapporter ses *sensations* hors d'elle, elle n'y trouve de la réalité qu'autant qu'elle découvre des objets auxquels elle les peut rapporter encore.

De la chaîne des connoissances, des abstractions & des desirs, lorsque la vue est ajoutée au toucher, à l'ouie & à l'odorat.

§. 1. Nous avons prouvé que ce sont des jugemens qui lient aux *sensations* de lumière & de couleur les idées d'espace, de grandeur & de figure. D'abord ces jugemens se font à l'occasion des corps qui agissent en même tems sur la vue & sur le tact : ensuite ils deviennent si familiers, que la statue les répète, lors même que l'objet ne fait impression que sur l'œil ; & elle se forme les mêmes idées que si la vue & le toucher continuoient de juger ensemble.

Par ce moyen, la lumière & les couleurs deviennent les qualités des objets ; & elles se lient à la notion de l'étendue, base de toutes les idées dont se forme la mémoire.

La chaîne des connoissances en est donc plus étendue, les combinaisons en varient davantage, & les idées interceptées occasionnent dans le sommeil mille associations différentes. Quoique, dans les ténèbres, la statue verra en songe les objets éclairés de la même lumière, & peints des mêmes couleurs qu'au grand jour.

§. 2. Elle aura une notion plus générale de ce que nous appellons *sensation*. Car, sachant que la lumière & les couleurs lui viennent par un organe particulier, elle les considérera sous ce rapport, & distinguera quatre espèces de *sensations*.

§. 3. Quand elle étoit bornée à la vue, une couleur n'étoit qu'une modification particulière de son ame. Actuellement chaque couleur devient une idée abstraite & générale ; car elle la remarque sur plusieurs corps. C'est un moyen qu'elle a de plus, pour distribuer les objets dans différentes classes.

§. 4. La vue presque passive, quand elle étoit le seul sens de la statue, est plus active depuis qu'elle est jointe au toucher. Car elle a appris à employer la force qui lui a été donnée pour fixer les objets. Elle n'attend pas qu'ils agissent sur elle, elle va au-devant de leur action.

§. 5. Puisque l'activité de la vue augmente, elle en sera plus sensiblement le siège du desir. Nous avons vu que le desir est dans l'action des facultés, excitées par l'inquiétude que produit la privation d'un plaisir.

§. 6. Aussi l'imagination cessera-t-elle de retracer les couleurs avec la même vivacité ; parce que plus il est facile de se procurer les *sensations* mêmes, moins on s'exerce à les imaginer.

§. 7. Enfin, la statue, capable d'attention par la vue, ainsi que par les autres sens, pourra se distraire des sons & des odeurs, en s'appliquant à considérer vivement un objet coloré. C'est ainsi que les sens ont les uns sur les autres le même empire, que l'imagination a sur tous.

Du goût réuni au toucher.

§. 1. Le sens du goût s'instruit si promptement, qu'à peine s'apperçoit-on qu'il ait besoin d'apprentissage. Cela devoit être, puisqu'il est nécessaire à notre conservation, dès les premiers momens de notre naissance.

§. 2. La faim ne peut encore avoir d'objet déterminé, lorsque la statue en éprouve pour la première fois le sentiment : car les moyens, propres à la soulager, lui sont tout-à-fait inconnus. Elle ne desire donc aucune espèce de nourriture, elle desire seulement de sortir d'un état qui lui déplaît. Dans cette vue, elle se livre à toutes les *sensations* agréables dont elle a connoissance. C'est le seul remède dont elle puisse faire usage, & il la distrait quelque peu de sa peine.

§. 3. Cependant l'inquiétude redouble, se répand dans toutes les parties de son corps, & passe d'une manière plus particulière sur les lèvres, dans sa bouche. Alors elle porte la dent sur tout ce qui s'offre à elle, mord les pierres, la terre, broute l'herbe, & son premier choix est de se nourrir des choses qui résistent moins à ses efforts. Contente d'une nourriture qui l'a soulagée, elle ne songe pas à en chercher de meilleure. Elle ne connoît encore d'autre plaisir à manger, que celui de dissiper sa faim.

§. 4. Mais, trouvant une autre fois des fruits dont les couleurs & les parfums charment ses sens, elle y porte la main. L'inquiétude qu'elle ressent, toutes les fois que la faim se renouvelle, lui fait naturellement saisir tous les objets qui peuvent lui plaire. Ce fruit lui reste dans les doigts: elle le regarde, elle le sent avec une attention plus vive. Sa faim augmente, elle le mord, sans en attendre d'autre bien qu'un soulagement à sa peine. Mais quel est son ravissement ! Avec quel plaisir ne savoure-t-elle pas ces sucs délicieux ! Et peut-elle résister à l'attrait d'en manger, & d'en manger encore ?

§. 5. Ayant fait cette expérience à plusieurs reprises, elle se connoît un nouveau besoin, découvre par quel organe elle y peut satisfaire, & apprend quels objets y sont propres. Alors la faim n'est plus, comme auparavant, un sentiment qui n'a point d'objet déterminé : mais elle porte toutes les facultés à procurer la jouissance de tout ce qui peut la dissiper.

Observations générales sur la réunion des cinq sens.

Avec le besoin de nourriture notre statue va devenir l'objet de bien des observations. Mais, avant d'entrer dans le détail de toutes les circonstances qui y donneront lieu, il faut considérer ce qui est commun à la réunion de chaque sens avec le toucher.

§. 1. Lorsqu'elle jouit tout-à la-fois du tact & de l'odorat, elle remarque les qualités des corps par les rapports qu'elles ont à ces deux sens, & elle se fait les idées générales de deux espèces de *sensations* ; *sensations* du toucher, *sensations* de l'odorat : car elle ne sauroit alors confondre en une seule classe des impressions qui se font sur des organes si différens.

Il en est de même, lorsque nous ajoutons l'ouie, la vue & le goût à ces deux sens. Elle se connoît donc en général cinq espèces de *sensations*.

Si pour lors nous supposons que, réfléchissant sur les corps, elle en considère les qualités, sans avoir égard aux cinq manières différentes, dont ils agissent sur ces organes, elle aura la notion générale de *sensation* ; c'est-à-dire, qu'elle ne formera qu'une classe de toutes les impressions que les corps font sur elle. Et cette idée est plus générale, lorsqu'elle a trois sens, que lorsqu'elle est bornée à deux ; lorsqu'elle en a quatre, que lorsqu'elle est bornée à trois, &c.

§. 2. Privée du toucher, elle étoit dans l'impuissance d'exercer par elle-même aucun des autres sens ; & elle ne pouvoit se procurer la jouissance d'une odeur, d'un son, d'une couleur & d'une saveur, qu'autant que son imagination agissoit avec une force capable de les lui rendre présentes. Mais actuellement la connoissance des corps odoriférans, sonores, palpables & savoureux, & la facilité de s'en saisir, lui font un moyen si commode pour obtenir ce qu'elle desire, que son imagination n'a pas besoin de faire les mêmes efforts. Plus par conséquent ces corps seront à sa portée, moins son imagination s'exercera sur les *sensations* dont ils ont donné la connoissance. Elle perdra donc de son activité : mais, puisque l'odorat, l'ouie, la vue & le goût en seront plus exercés, ils acquerront un discernement plus fin & plus étendu. Ainsi ce que ces sens gagnent par leur réunion avec le toucher, dédommage avantageusement la statue de ce qu'elle a perdu du côté de l'imagination.

§. 3. Ses *sensations* étant devenues à son égard les qualités mêmes des objets, elle ne peut s'en rappeller, en imaginer ou en éprouver, qu'elle ne se représente des corps. Par là elles entrent toutes dans quelques-unes des collections que le tact lui a fait faire, deviennent des propriétés de l'étendue, se lient étroitement à la chaine des connoissances, par la même idée fondamentale que les *sensations* du toucher ; & la mémoire, ainsi que l'imagination, en sont plus riches, que lorsqu'elle n'avoit pas encore l'usage de tous ses sens.

§. 4. Nous avons remarqué, quand nous considérions l'odorat, l'ouie, la vue & le goût, chacun séparément, que notre statue étoit toute passive par rapport aux impressions qu'ils lui transmettoient. Mais actuellement elle peut être active à cet égard dans bien des occasions : car elle a en elle des moyens pour se livrer à l'impression des corps, ou pour s'y soustraire.

§. 5. Nous avons aussi remarqué que le desir ne consistoit que dans l'action des facultés de l'ame qui se portoient à une odeur, dont il restoit quelque souvenir. Mais, depuis la réunion de l'odorat au toucher, il peut encore embrasser l'action de toutes les facultés propres à lui procurer la jouissance d'un corps odoriférant. Ainsi, lorsqu'elle desire une fleur, le mouvement passe de l'organe de l'odorat dans toutes les parties du corps ; & son desir devient l'action de toutes les facultés dont elle est capable.

Il faut remarquer la même chose à l'occasion des autres sens. Car le toucher, les ayant instruit, continue d'agir avec eux toutes les fois qu'il peut leur être de quelque secours. Il prend part à tout ce qui les intéresse ; leur apprend à s'aider tous réciproquement ; & c'est à lui que tous nos organes, toutes nos facultés doivent l'habitude de se porter vers les objets propres à notre conservation.

Comment un homme apprend à satisfaire à ses besoins avec choix.

§. 1. Si nous imaginons que la nature dispose les choses, de manière à prévenir tous les besoins de notre statue, & que, voulant la toucher avec les précautions d'une mere qui craint de blesser

ses enfans, elle en écarte jusqu'aux plus légères inquiétudes, & se réserve à elle seule le soin de veiller à sa conservation; cet état nous paroîtra peut-être digne d'envie. Néanmoins, que seroit-ce qu'un homme de cette espèce? Un animal enseveli dans une profonde létargie. Il est, mais il reste comme il est; à peine se sent-il. Incapable de remarquer les objets qui l'environnent, incapable d'observer ce qui se passe en lui-même; son ame se partage indifféremment entre toutes les perceptions auxquelles ses sens ouvrent un passage. En quelque sorte semblable à une glace, sans cesse il reçoit de nouvelles images, & jamais il n'en conserve aucune.

En effet, quelle occasion auroit cet homme de s'occuper de lui, ou de ce qui est au-dehors? La nature a tout pris sur elle, & elle a si fort prévenu ses besoins, qu'elle ne lui laisse rien à desirer. Elle a voulu éloigner de lui toute inquiétude, toute douleur: mais, pour avoir craint de le rendre malheureux, elle le borne à des *sensations* dont il ne peut connoître le prix, & qui passent comme une ombre.

§. 2. J'exige donc qu'elle paroisse moins occupée du soin de prévenir les maux dont il peut être menacé; qu'elle s'en repose quelque peu sur lui; & qu'elle se contente de mettre à sa portée toutes les choses nécessaires à ses besoins.

Dans cette abondance la statue forme des desirs, mais elle a dans le moment toujours de quoi se satisfaire. Toute la nature semble encore veiller sur elle: à peine a-t-elle permis que son repos fût interrompu par le moindre malaise, qu'elle paroît s'en repentir, & qu'elle donne tous ses soins à prévenir une plus grande inquiétude. Par cette vigilance, elle la met à l'abri de bien des maux, mais aussi elle la frustre de bien des plaisirs. Le malaise est léger, le desir qui le suit est peu de chose, la prompte jouissance ne permet pas qu'aucun besoin augmente considérablement, & le plaisir, qui en fait tout le prix, est proportionné à la foiblesse du besoin.

Le repos de notre statue étant aussi peu troublé, l'équilibre s'entretient presque toujours également dans toutes les parties de son corps, & son tempérament souffre à peine quelqu'altération. Elle doit par conséquent se conserver long-tems: mais elle vit dans un degré bien foible, & qui n'ajoute à l'existence que le moins qu'il est possible.

§. 3. Changeons la scène, & supposons que la statue ait des obstacles à surmonter, pour obtenir la possession de ce qu'elle desire. Alors les besoins subsistent long-tems avant d'être soulagés. Le malaise, foible dans son origine, devient insensiblement plus vif; il se change en inquiétude, il se termine quelquefois à la douleur.

Tant que l'inquiétude est légère, le desir a peu de force: la statue se sent peu pressée de jouir: une *sensation* vive peut la distraire & suspendre sa peine. Mais le desir augmente avec l'inquiétude; il vient un moment où il agit avec tant de violence, qu'on ne trouve de remède que dans la jouissance: il se change en passion.

§. 4. La première fois que la statue satisfait à un besoin, elle ne devine pas qu'elle doive l'éprouver encore. Le besoin soulagé, elle s'abandonne à sa première tranquillité.

Ainsi, sans précaution pour l'avenir, elle ne songe qu'au présent; elle ne songe qu'à écarter la peine que produit un besoin au moment qu'elle souffre.

§. 5. Elle demeure à-peu-près dans cet état tant que ses besoins sont foibles, en petit nombre, & qu'elle trouve peu d'obstacles à les soulager. Accotumée à régler ses desirs sur l'intérêt qui naît du contraste des plaisirs & des peines, il n'y a que l'expérience des maux qu'elle souffre, pour ne les avoir pas prévus, qui puisse lui faire porter ses vues au-delà de sa situation présente. Le passé peut seul lui apprendre à lire dans l'avenir.

Elle ne peut donc remarquer la fréquence de ses besoins, & les tourmens qu'elle a essuyés toutes les fois qu'elle n'a pas eu assez-tôt de quoi y remédier, qu'elle ne se fasse bientôt une habitude de les prévoir, & de prendre des précautions pour les prévenir, ou pour les soulager de bonne-heure. Dans le tems même où elle n'a pas le moindre malaise, l'imagination lui rappelle tous les maux auxquels elle a été exposée, & les lui représente comme prêts à l'accabler encore. Aussi-tôt, elle ressent une inquiétude de la même espèce, que celle que le besoin pourroit produire; elle souffre d'avance quelque chose de semblable à ce qu'elle souffriroit, si le besoin étoit présent.

Combien l'imagination ne la rendroit-elle pas malheureuse, si elle bornoit là ses effets! Mais elle lui retrace bientôt les objets qui ont servi plusieurs fois à la soulager. Dès-lors elle lui fait presque goûter les mêmes plaisirs que la jouissance; & l'on diroit qu'elle ne lui a donné l'inquiétude pour un mal éloigné, qu'afin de lui procurer une jouissance qui anticipe sur l'avenir.

Ainsi, tandis que la crainte la menace de maux semblables à ceux qu'elle a déja soufferts, l'espérance la flatte de les prévenir, ou d'y remédier: l'une & l'autre lui dérobent à l'envi le sentiment du moment présent, pour l'occuper d'un tems qui n'est point encore, ou qui même ne sera jamais; & de ces deux passions naissent le besoin de précautions, & l'adresse à en prendre. Elle passe donc tour-à-tour de l'une à l'autre, suivant que les dangers se répètent, & qu'ils sont plus ou moins difficiles à éviter; & ces passions acquièrent tous les jours de nouvelles forces. Elle s'effraie ou se flatte à tout propos. Dans

l'espérance, l'imagination lui lève tous les obstacles, lui présente les objets par les plus beaux côtés, & lui fait croire qu'elle en va jouir: illusion qui souvent la rend plus heureuse que la jouissance. Dans la crainte, elle voit tous les maux ensemble, elle en est menacée, elle touche au moment où elle en doit être accablée, elle ne connoît aucun moyen de les éviter, & peut-être seroit-elle moins malheureuse de les ressentir.

C'est ainsi que l'imagination lui représente tous les objets qui ont quelque rapport à l'espérance ou à la crainte. Tantôt l'une de ses passions domine, tantôt l'autre; & quelquefois elles se balancent si bien, qu'on ne sauroit déterminer laquelle des deux agit davantage. Destinées à rendre la statue plus industrieuse sur les mesures nécessaires à sa conservation, elles paroissent veiller à ce qu'elle ne soit ni trop heureuse, ni trop malheureuse.

§. 6. Instruite par l'expérience des moyens qui peuvent soulager ou prévenir ses besoins, elle réfléchit sur le choix qu'elle a à faire, elle examine les avantages & les inconvéniens des objets qu'elle a jusqu'à présent fuis ou recherchés. Elle se rappelle les méprises où elle est tombée, pour s'être souvent determinée trop à la hâte, & avoir obéi aveuglément au premier mouvement de ses passions. Elle regrette de ne s'être pas mieux conduite. Elle sent que désormais il dépend d'elle de se régler d'après les connoissances qu'elle a acquises: & s'accotumant à en faire usage, elle apprend peu-à-peu à résister à ses desirs, & même à les vaincre. C'est ainsi qu'intéressée à éviter la douleur, elle diminue l'empire des passions, pour étendre celui que la raison doit avoir sur sa volonté, & pour devenir libre.

§. 7. Dans cette situation, elle étudie d'autant plus les objets qui peuvent contribuer à ses plaisirs ou à ses peines, qu'elle fait avoir souffert, pour ne les avoir pas assez connus; & que l'expérience lui prouve qu'il est à sa disposition de les mieux connoître. Ainsi, l'ordre de ses études est déterminé par ses besoins. Les plus vifs & les plus fréquens sont donc ceux qui l'engagent dans les premières recherches qu'elle fait.

§. 8. Tel est le besoin de nourriture, comme plus nécessaire à sa conservation. En soulageant sa faim, elle renouvelle ses forces; & elle sent qu'il lui est important de les renouveller, pour jouir de toutes ses facultés. Tous ses autres besoins cèdent à celui-là. La vue, le toucher, l'ouie & l'odorat ne semblent faits que pour découvrir & procurer ce qui peut flatter le goût. Elle prend donc un nouvel intérêt à tout ce que la nature offre à ses regards. Sa curiosité ne se borne plus à démêler la couleur des objets, leur odeur, leur figure, &c. Si elle les étudie par ces qualités, c'est sur-tout pour apprendre à reconnoître ceux qui sont propres à la nourrir. Elle ne voit donc point un fruit dont elle a mangé, elle ne le touche point, elle ne le sent point, sans juger s'il est bon ou mauvais au goût. Ce jugement augmente le plaisir qu'elle a de le voir, de le toucher, de le sentir; & ce sens contribue à lui rendre les autres d'un plus grand prix. Il a sur-tout beaucoup d'analogie avec l'odorat. Le parfum des fruits l'intéressoit bien moins avant qu'elle eût l'organe du goût; & le goût perdroit toute sa finesse, si elle étoit privée de l'odorat. Mais, dès qu'elle a ces deux sens, leurs *sensations* se confondent, & en deviennent plus délicieuses.

Elle donne à ses idées un ordre bien différent de celui qu'elles avoient auparavant, parce que le besoin, qui termine ses facultés, est lui-même bien différent de ceux qui l'ont mue jusqu'alors. Elle s'applique avec intérêt à des objets auxquels elle n'avoit point encore donné d'attention; & ceux dont elle peut se nourrir sont aussi ceux qu'elle distingue en plus de classes. Elle s'en fait des idées complexes, en les considérant comme ayant telle couleur, telle odeur, telle forme & telle saveur à-la-fois; & elle se forme à leur occasion des idées abstraites & générales, en considérant les qualités qui sont communes à plusieurs.

§. 9. Elle les compare les uns avec les autres, & elle desire d'abord de se nourrir par préférence de ces fruits, où elle se souvient d'avoir trouvé un goût qui lui a plu davantage. Dans la suite elle s'accoutume peu-à-peu à cette nourriture; & l'habitude qu'elle s'en fait devient quelquefois si grande, qu'elle influe autant dans son choix, que le plaisir même.

Elle mêle donc bientôt des jugemens au plaisir qu'elle trouve à en faire usage. Si elle n'en mêloit pas, elle ne seroit portée à manger, que pour se nourrir. Mais ce jugement, *il est bon, il est excellent, il est meilleur que tout autre*, lui fait un besoin de la *sensation* qu'un fruit peut produire. Ce qui suffit alors à la nourrir, ne suffit pas à son plaisir. Il y a en elle deux besoins, l'un causé par la privation de nourriture, l'autre par la privation d'une saveur qui mérite la préférence; & ce dernier est une faim qui la trompe quelquefois, & qui la fait manger au-delà du nécessaire.

§. 10. Cependant son goût se blase pour certains fruits: alors, ou elle s'en dégoûte tout-à-fait, ou, si elle desire encore d'en manger, ce n'est plus que par habitude. Dans ce dernier cas, elle s'en nourrit, en espérant toujours de le savourer, comme elle a fait auparavant. Elle y est si fort accoutumée, qu'elle s'imagine toujours qu'elle va retrouver un plaisir pour lequel elle n'est plus faite; & cette idée contribue à entretenir son desir.

Frustrée dans son espérance, son desir n'en devient que plus violent. Elle fait de nouveaux

effais, & elle en fait jufqu'à ce qu'il ne lui foit plus poffible de continuer. C'eft ainfi que les excès où elle tombe ont fouvent pour caufe une habitude contractée, & l'ombre d'un plaifir que l'imagination lui retrace fans ceffe, & qui lui échappe toujours.

§. 11. Elle en eft punie. La douleur l'avertit bientôt que le but du plaifir n'eft pas uniquement de la rendre heureufe pour le moment, mais encore de concourir à fa confervation, ou plutôt de rétablir fes forces, pour lui rendre l'ufage de fes facultés : car elle ne fait pas ce que c'eftque fe conferver.

§. 12. Si la nature, par affection pour elle, n'eût attaché à ces effets que des fentimens agréables, elle l'eût trompée, & fe fût trompée elle-même : la ftatue, croyant chercher fon bonheur, n'eût couru qu'à fa perte.

Mais ces avertiffemens ne peuvent fe répéter, qu'elle n'apprenne enfin qu'elle doit mettre un frein à fes defirs. Car rien n'eft fi naturel que de regarder, comme l'effet d'une chofe, ce qui vient conftamment à fa fuite.

Dès-lors elle n'éprouvera plus de pareils defirs, que l'imagination ne lui retrace auffi-tôt tous les maux qu'elle a foufferts. Cette vue lui fait craindre jufqu'aux objets qui lui plaifent davantage ; & elle eft entre deux inquiétudes qui fe combattent.

Si l'idée des peines fe réveille avec peu de vivacité, la crainte fera foible, & ne fera que peu de réfiftance. Si elle eft vive, la crainte fera forte, & tiendra plus long-tems en fufpens. Enfin, cette idée pourra être à un point où, éteignant tout-à-fait le defir, elle infpirera du dégoût pour un objet qui avoit été fouhaité avec ardeur.

C'eft ainfi que, voyant tout-à-la-fois du plaifir & du danger à préférer les fruits qu'elle aime davantage, elle apprendra à fe nourrir avec plus de choix ; & que, trouvant plus d'obftacles à fatisfaire fes defirs, elle en fera expofée à des befoins plus grands. Car ce n'eft pas affez qu'elle remédie à l'inquiétude caufée par le befoin de nourriture ; il faut encore qu'elle appaife l'inquiétude que produit la privation d'un plaifir, & qu'elle l'appaife fans danger.

De l'état d'un homme abandonné à lui-même, & comment les accidens auxquels il eft expofé, contribuent à fon inftruction.

§. 1. La ftatue, étant inftruite des objets propres à la nourrir, fera plus ou moins occupée du foin de fa nourriture, fuivant les obftacles qu'elle aura à furmonter. Ainfi, nous pouvons la fuppofer dans un féjour où, toute entière à ce befoin, elle n'acquerroit point d'autres connoiffances.

Si nous diminuons les obftacles, elle fera auffi-tôt appellée par les plaifirs qui s'offrent à chacun de fes fens. Elle s'intéreffera à tout ce qui les frappe. Par conféquent, tout entretiendra fa curiofité, l'excitera, l'augmentera ; & elle paffera tour-à-tour de l'étude des objets, propres à la nourrir, à l'étude de tout ce qui l'environne.

§. 2. Tantôt la curiofité la porte à s'étudier elle-même. Elle obferve fes fens, les impreffions qu'ils tranfmettent ; fes plaifirs, fes peines, fes befoins, les moyens de les fatisfaire ; & elle fe fait une efpèce de plan de ce qu'elle a à fuir ou à rechercher.

§. 3. D'autres fois elle étudie plus particulièrement les objets qui attirent fon attention. Elle en fait différentes claffes, fuivant les différences qu'elle y remarque ; & le nombre de fes notions abftraites augmente à proportion que fa curiofité eft excitée par le plaifir de voir, de fentir, de goûter, d'entendre, de toucher.

La curiofité lui fait-elle porter les yeux fur les animaux : elle voit qu'ils fe meuvent & fe nourriffent comme elle ; qu'ils ont des organes pour faifir ce qui leur convient ; des yeux, pour fe conduire ; des armes, pour attaquer ou pour fe défendre ; de l'agilité ou de l'adreffe, pour échapper au danger ; de l'induftrie, pour tendre des pièges : & elle les diftingue par la figure, les couleurs, & fur-tout par les qualités qui l'étonnent davantage.

Surprife des combats qu'ils fe livrent, elle l'eft bien plus encore ; lorfqu'elle remarque que les plus foibles, déchirés par les plus forts, répandent leur fang, & perdent tout mouvement. Cette vue lui peint fenfiblement le paffage de la vie à la mort : mais elle ne penfe pas qu'elle puiffe être deftinée à finir de la même manière. La vie lui paroît une chofe fi naturelle, qu'elle n'imagine pas comment elle en pourroit être privée. Elle fait feulement qu'elle eft expofée à la douleur ; qu'il y a des corps qui peuvent l'offenfer, la déchirer. Mais l'expérience lui a appris à les connoître & à les éviter.

Elle vit donc dans la plus grande fécurité, au milieu des animaux qui fe font la guerre. L'univers eft un théâtre où elle n'eft que fpectateur : & elle ne prévoit pas qu'elle en doive jamais enfanglanter la fcène.

§. 4. Cependant un ennemi vient à elle. Ignorant le péril qui la menace, elle ne fonge point à l'éviter, & elle en fait une cruelle expérience. Elle fe défend. Heureufement affez forte pour fe fouftraire à une partie des coups qui lui font portés, elle échappe : elle n'a reçu que des bleffures peu dangereufes. Mais l'idée de cet animal refte préfente à fa mémoire ; elle fe lie à toutes les circonftances où elle en a été affaillie. Eft-ce dans un bois ? la vue d'un arbre, le bruit des feuilles mettra fous fes yeux l'image du danger. Elle a une vive frayeur, parce qu'elle eft foible ; elle la fent fe renouveller, parce qu'elle ignore encore les précautions que fa fituation de-

mande ; tout devient pour elle un objet de terreur, parce que l'idée du péril est si fort liée à tout ce qu'elle rencontre, qu'elle ne sait plus discerner ce qu'elle doit craindre. Un mouton l'épouvante, &, pour oser l'attendre, il lui faudroit un courage qu'elle ne peut encore avoir.

Revenue de son premier trouble, elle est presque étonnée de voir des animaux qui fuient devant elle. Elle les voit fuir encore, & elle s'assure enfin qu'elle n'en a rien à craindre.

A peine commence-t-elle à secouer son inquiétude, que son premier ennemi reparoît, ou qu'elle est même attaquée par un autre. Elle échappe encore, non sans en avoir reçu quelqu'offense.

§. 5. Ces sortes d'accidens l'inquiètent, la troublent à proportion qu'ils se multiplient davantage, & que les suites en sont bien plus fâcheuses. La frayeur qu'elle en a occasionne dans toutes les parties de son corps de violens frémissemens. Les dangers passent, mais les frémissemens durent, ou se renouvellent à chaque instant, & en retracent l'image. Incapable de faire la différence des circonstances, suivant qu'il est plus ou moins probable qu'elle est à l'abri de pareils événemens, elle a la même inquiétude pour un péril éloigné, & pour celui qui la menace de près : souvent même elle en a une plus grande. Elle les fuit également tous deux, parce qu'elle sent toute sa foiblesse, quand elle a attendu trop tard pour se garantir. Ainsi, sa crainte devenant plus active que son espérance, elle en suit davantage les mouvemens : & elle prend bien plus de précautions contre les maux auxquels elle est exposée, que de mesures pour obtenir les biens dont elle peut jouir. Elle s'applique donc à reconnoître les animaux qui lui font la guerre ; elle fuit les lieux qu'ils paroissent habiter : elle juge de ce qu'elle en a à craindre par les coups qu'elle leur voit porter à ceux qui sont foibles comme elle. La frayeur de ces derniers redouble la sienne ; leur fuite, leurs cris l'avertissent du danger qui la menace. Tantôt elle s'étudie à l'éviter par adresse : tantôt elle se saisit pour sa défense de tout ce que le hasard lui présente ; supplée par industrie, mais avec bien de la lenteur, aux armes que la nature lui a refusées ; apprend peu-à-peu à se défendre ; sort victorieuse du combat ; &, flattée de ses succès, elle commence à se sentir un courage qui la met quelquefois au-dessus du péril, ou qui même la rend téméraire. Alors tout prend pour elle une face nouvelle ; elle a de nouvelles vues, de nouveaux intérêts ; sa curiosité change d'objets ; & souvent plus occupée de sa défense, que du besoin de nourriture, elle ne s'applique qu'à combattre avec avantage.

§. 6. Elle est bientôt exposée à de nouveaux maux. La saison change presque tout-à-coup, les plantes se dessèchent, le pays devient aride, & elle respire un air qui la blesse de toute part ; elle apprend à se vêtir de tout ce qui peut entretenir sa chaleur, & à se réfugier dans les lieux où elle est plus à l'abri des injures du ciel.

Cependant, souvent exposée à souffrir longtems par la privation de toute sorte de nourriture, c'est alors qu'elle use de la supériorité que l'adresse ou la force lui donne sur quelques animaux : elle les attaque, les saisit, les dévore. N'ayant plus d'autre moyen pour se nourrir, elle imagine des ruses, des armes : & elle réussit d'autant plus dans cet art, que le combat lui devient aussi essentiel que la nourriture. La voilà donc en guerre avec tous les animaux, soit pour attaquer, soit pour se défendre.

C'est ainsi que l'expérience lui donne des leçons qu'elle lui fait souvent payer de son sang. Mais pouvoit-elle l'instruire à moins de frais ?

§. 7. Se nourrir, se précautionner contre tout accident, ou s'en défendre, & satisfaire sa curiosité : voilà tous les besoins naturels de notre statue. Ils déterminent tour-à-tour ses facultés, & ils sont le principe des connoissances qu'elle acquiert. Tantôt supérieure aux circonstances, elle ouvre une libre carrière à ses desirs ; d'autres fois subjuguée par les circonstances, elle trame elle-même ses malheurs. Si les succès sont traversés par des revers, les revers sont aussi réparés par des succès ; & ces objets semblent tour-à-tour conspirer à ses peines & à ses plaisirs. Elle flotte donc entre la confiance & l'incertitude, &, traînant ses espérances & ses craintes, elle touche d'un moment à l'autre à son bonheur & à sa ruine. L'expérience seule la met insensiblement au-dessus des dangers, l'élève aux connoissances nécessaires à sa conservation, & lui fait contracter toutes les habitudes qui la doivent gouverner. Mais, comme, sans expérience, il n'y auroit point de connoissances, il n'y auroit point d'expérience sans les besoins, & il n'y auroit point de besoins sans l'alternative des plaisirs & des peines. Tout est donc le fruit du principe que nous avons établi dès l'entrée de cet ouvrage.

Nous allons traiter des jugemens que la statue porte des objets, suivant la part qu'ils ont à ses plaisirs ou à ses peines.

Des jugemens qu'un homme abandonné à lui-même peut porter de la bonté & de la beauté des choses.

§. 1. Les mots *bonté* & *beauté* expriment les qualités par où les choses contribuent à nos plaisirs. Par conséquent, tout être sensible a des idées d'une bonté & d'une beauté relatives à lui.

En effet, on appelle *bon* tont ce qui plaît à l'odorat ou au goût ; & on appelle *beau* tout ce qui plaît à la vue, à l'ouie ou au toucher.

Le bon & le beau sont encore relatifs aux passions & à l'esprit. Ce qui flatte les passions est

bon ; ce que l'esprit goûte est beau ; & ce qui plaît en même tems aux passions & à l'esprit, est bon & beau tout ensemble.

§. 2. Notre statue connoît des odeurs & des saveurs agréables, & des objets qui flattent ses passions : elle a donc des idées du bon. Elle connoît aussi des objets qu'elle voit, qu'elle entend, qu'elle touche, & que son esprit conçoit avec plaisir : elle a donc encore des idées du beau.

§. 3. Une conséquence qui se présente, c'est que le bon & le beau ne sont point absolus : ils sont relatifs au caractère de celui qui en juge, & à la manière dont il est organisé.

§. 4. Le bon & le beau se prêtent des secours mutuels. Une pêche que voit la statue, lui plaît par la vivacité des couleurs : elle est belle à ses yeux. Aussi-tôt la saveur s'en retrace à son imagination ; elle est vue avec plus de plaisir, elle en est plus belle.

La statue mange cette pêche ; alors le plaisir de la voir se mêle à celui de la goûter : elle en est meilleure.

§. 5. L'utilité contribue à la bonté & à la beauté des choses. Les fruits bons & beaux par le seul plaisir de les voir & de les savourer, sont meilleurs & plus beaux, lorsque nous pensons qu'ils sont propres à rétablir nos forces.

§. 6. La nouveauté & la rareté y contribuent aussi : car l'étonnement que donne un objet déjà bon & beau par lui-même, joint à la difficulté de le posséder, augmente le plaisir d'en jouir.

§. 7. La bonté & la beauté des choses consistent dans une seule idée, ou dans une multitude d'idées qui ont certains rapports entr'elles. Une seule saveur, une seule odeur peuvent être bonnes : la lumière est belle, un son, pris tout seul, peut être beau.

Mais, lorsqu'il y a multitude d'idées, un objet est meilleur ou plus beau, à proportion que les idées se démêlent davantage, & que leurs rapports sont mieux apperçus : car on jouit avec plus de plaisir. Un fruit, où l'on reconnoît plusieurs saveurs, également agréables, est meilleur qu'une seule de ces saveurs : un objet, dont les couleurs se prêtent mutuellement de l'éclat, est plus beau que la lumière seule.

Les organes ne peuvent saisir distinctement qu'un certain nombre de *sensations* ; l'esprit ne peut comparer à-la-fois qu'un certain nombre d'idées : une trop grande multitude fait confusion. Elle nuit donc au plaisir, & par conséquent à la bonté & à la beauté des choses.

Une petite quantité de *sensations* ou d'idées se confondent encore, si quelqu'une domine trop sur les autres. Il faut donc, pour la plus grande bonté & pour la plus grande beauté, que le mélange en soit fait suivant certaines proportions.

§. 8. C'est à l'exercice de ses organes & de son esprit, que notre statue doit l'avantage d'embrasser plus d'idées & plus de rapports. Le bon & le beau sont donc encore relatifs à l'usage qu'elle a appris à faire de ses facultés. Telle chose, qui, dans un tems, a été fort bonne ou fort belle, cessera de l'être ; tandis qu'une autre, à laquelle elle n'avoit donné aucune attention, deviendra de la plus grande bonté ou de la plus grande beauté.

En cela, comme en toute autre chose, elle ne jugera que par rapport à elle, d'abord elle prend ses modèles dans les objets qui contribuent plus directement à son bonheur ; ensuite elle juge des autres objets par ces modèles, & ils lui paroissent plus beaux, lorsqu'ils leur ressemblent davantage. Car, après cette comparaison, elle trouve à les voir un plaisir qu'elle n'avoit point goûté jusqu'alors. Un arbre, par exemple, chargé de fruits, lui plaît, & lui rend agréable la vue d'un autre qui n'en porte point, mais qui a quelque ressemblance avec lui.

§. 9. Il n'est pas possible d'imaginer tous les différens jugemens qu'elle portera suivant les circonstances : ce seroit d'ailleurs une recherche assez inutile. Il suffit d'observer qu'il y a pour elle, comme pour nous, une bonté & une beauté réelles ou arbitraires ; & que, si elle a à ce sujet moins d'idées, c'est qu'aussi elle a moins de besoins, moins de connoissances & moins de passions.

Des jugemens qu'un homme, abandonné à lui-même, peut porter des objets dont il dépend.

§. 1. La statue sent à chaque instant la dépendance où elle est de tout ce qui l'environne. Si les objets répondent souvent à ses vœux, ils traversent presque aussi souvent ses projets : ils la rendent malheureuse, ou ne lui accordent qu'une partie du bonheur qu'elle desire.

Persuadée qu'elle ne fait rien, sans avoir intention de le faire ; elle croit voir un dessein partout où elle découvre quelqu'action. En effet, elle n'en peut juger que d'après ce qu'elle remarque en elle-même ; & il lui faudroit bien des observations, pour parvenir à mieux régler ses jugemens. Elle pense donc que ce qui lui plaît, a en vue de lui plaire ; & que ce qui l'offense, a en vue de l'offenser. Par-là, son amour & sa haine deviennent des passions d'autant plus violentes, que le dessein de contribuer à son bonheur ou à son malheur, se montre plus sensiblement dans tout ce qui agit sur elle.

§. 2. Alors elle ne se borne plus à desirer la jouissance des plaisirs que les objets peuvent lui procurer ; & l'éloignement des peines dont ils la menacent : elle souhaite qu'ils aient intention de la combler de biens, & de détourner de dessus sa tête toute sorte de maux : elle souhaite, en un mot, qu'ils lui soient favorables, & ce desir est une sorte de prière.

Elle s'adresse en quelque sorte au soleil ; &, parce qu'elle juge que, s'il l'éclaire & l'échauffe, il a dessein de l'éclairer & de l'échauffer, elle le prie de l'éclairer & de l'échauffer encore. Elle s'adresse aux arbres, & elle leur demande des fruits, ne doutant pas qu'il dépende d'eux d'en porter ou de n'en pas porter. En un mot, elle s'adresse à toutes les choses dont elle croit dépendre.

Souffre-t-elle sans en découvrir la cause dans ce qui frappe ses sens? elle s'adresse à la douleur, comme à un ennemi invisible, qu'il lui est important d'appaiser. Ainsi l'univers se remplit d'êtres visibles & invisibles, qu'elle prie de trvailler à son bonheur.

Telles sont ses premières idées, lorsqu'elle commence à réfléchir sur sa dépendance. D'autres circonstances donneront lieu à d'autres jugemens, & multiplieront ses erreurs. J'ai fait voir ailleurs les égaremens où l'on peut être entraîné par la superstition : mais je renvoie aux ouvrages des philosophes éclairés, pour s'instruire des découvertes que la raison bien conduite peut faire à ce sujet.

De l'incertitude des jugemens que nous portons sur l'existence des qualités sensibles.

§. 1. Notre statue, je le suppose, se souvient qu'elle a été en elle-même son, saveur, odeur, couleur : elle sait combien elle a eu de peine à s'accoutumer à rapporter ses *sensations* au-dehors. Y a-t-il donc dans les objets des sons, des saveurs, des odeurs, des couleurs? Qui peut l'en assurer? Ce n'est certainement ni l'ouie, ni l'odorat, ni le goût, ni la vue : ces sens par eux-mêmes ne peuvent l'instruire que des modifications qu'elle éprouve. Elle n'a d'abord senti que son être dans les impressions dont ils sont susceptibles; & s'ils les lui font aujourd'hui sentir dans les corps, c'est qu'ils ont contracté l'habitude de juger d'après le témoignage du tact. Y a-t-il donc au moins de l'étendue? Mais, lorsqu'elle a le sentiment du toucher, qu'apperçoit-elle si ce n'est encore ses propres modifications? Le toucher n'est donc pas plus croyable que les autres sens : &, puisqu'on reconnoît que les sons, les saveurs, les odeurs & les couleurs n'existent pas dans les objets, il se pourroit que l'étendue n'y existât pas davantage.

§. 2. La statue ne s'arrêtera vraisemblablement pas à ces doutes. Peut-être les jugemens, dont elle s'est fait une habitude, ne lui permettront-ils pas de les former. Elle en seroit cependant plus capable que nous, parce qu'elle sait mieux comment elle a appris à voir, à entendre, à sentir, à goûter, à toucher. Quoi qu'il en soit, il lui est inutile d'avoir plus de certitude à cet égard. L'apparence des qualités sensibles suffit pour lui donner des desirs, pour éclairer sa conduite, & pour faire son bonheur ou son malheur ; & la dépendance, où elle est, des objets auxquels elle est obligée de les rapporter, ne lui permet pas de douter qu'il existe des êtres hors d'elle. Mais quelle est la nature de ces êtres? Elle l'ignore, & nous l'ignorons nous-mêmes. Tout ce que nous savons, c'est que nous les appellons *corps*.

Considérations sur les idées abstraites & générales que peut acquérir un homme qui vit hors de toute société.

L'histoire que nous venons de faire des connoissances de notre statue, montre sensiblement comment elle distribue les êtres en différentes classes, suivant leurs rapports à ses besoins; &, par conséquent, comment elle se fait des notions abstraites & générales. Mais, pour mieux connoître la nature de ses idées, il est important d'entrer dans de nouveaux détails.

§. 1. Elle n'a point d'idée générale qui n'ait d'abord été particulière. L'idée générale d'orange, par exemple, n'est dans son origine que l'idée de telle orange.

§. 2. L'idée particulière, lorsqu'un objet est présent aux sens, c'est la collection de plusieurs qualités qui se montrent ensemble. L'idée de telle orange, c'est la couleur, la forme, la saveur, l'odeur, la solidité, le poids, &c.

§. 3. Cette idée particulière, quand l'objet n'agit plus sur les sens, c'est le souvenir qui reste de ce qu'on a connu à la vue, au goût, à l'odorat, &c. Fermez les yeux ; l'idée de la lumière est le souvenir d'une impression que vous avez éprouvée : ne touchez rien ; l'idée de solidité est le souvenir de la résistance que vous avez rencontrée en maniant des corps : ainsi du reste.)

§. 4. Substituons successivement, & une à une, plusieurs oranges à la première, & qu'elles soient toutes semblables ; notre statue croira toujours voir la même, & elle n'aura à ce sujet qu'une idée particulière.

En voit elle deux à-la-fois? Aussi-tôt elle reconnoît dans chacune la même idée particulière, & cette idée devient un modèle auquel elle les compare, & avec lequel elle voit qu'elles conviennent l'une & l'autre. Elle découvrira de la même manière que cette idée est commune à trois, quatre, cinq, six oranges, & elle la rendra aussi générale qu'elle peut l'être.

L'idée particulière d'un cheval & celle d'un oiseau, deviendront également générales, lorsque les circonstances feront comparer plusieurs chevaux & plusieurs oiseaux ; & ainsi de tous les objets sensibles.

Ayant les notions générales d'orange, de cheval, d'oiseau ; notre statue les distinguera par la même raison qu'elle distingue une orange d'un oiseau,

oiseau, un oiseau d'un cheval. Elle rapportera donc chacun de ces individus au modèle général dont elle s'est fait l'idée, c'est-à-dire, à la classe, à l'espèce à laquelle il appartient.

Or, comme un modèle, qui convient à plusieurs individus, est une idée générale; de même, deux, trois modèles, sous lesquels on arrange des individus tout différens, sont différentes classes, ou, pour parler le langage des philosophes, différentes espèces de notions générales.

§. 5. Lorsqu'elle jette les yeux sur une campagne, elle apperçoit quantité d'arbres, dont elle ne remarque point encore la différence; elle voit seulement ce qu'ils ont de commun : elle voit qu'ils portent chacun des branches, des feuilles, & qu'ils sont arrêtés à l'endroit où ils croissent. Voilà le modèle de l'idée générale d'arbre.

Elle va ensuite des uns aux autres : elle observe la différence des fruits, elle se fait des modèles, par où elle distingue autant de sortes d'arbres, qu'elle remarque d'espèces de fruits; & ce sont-là des idées moins générales que la première.

Elle se fera de même l'idée générale d'animal, si elle voit dans l'éloignement plusieurs animaux dont la différence lui échappe; & elle les distinguera en plusieurs espèces, lorsqu'elle sera à portée de voir en quoi ils diffèrent.

§. 6. Elle généralise donc davantage, à proportion qu'elle voit d'une manière plus confuse; & elle se fait des notions moins générales, à proportion qu'elle démêle plus de différence dans les choses.

D'abord, toutes les pommes, par exemple, lui paroissent conformes au même modèle. Mais dans la suite elle ne trouve pas à chacune une saveur également agréable. Dès-lors le desir du plaisir & la crainte du dégoût les lui font comparer, sous les rapports qu'elle y peut découvrir : elle apprend à les distinguer à la vue, à l'odorat, au toucher; elle s'en forme différens modèles propres à éclairer son choix; & elle les distribue en autant de classes, qu'elle y remarque de différences.

§. 7. Quant aux objets qui ne l'intéressent ni par le plaisir, ni par la peine, ils restent confondus dans la foule, & elle n'en acquiert aucune connoissance.

Il ne faut que réfléchir sur nous, pour se convaincre de cette vérité. Tous les hommes ont les mêmes *sensations*; mais le peuple occupé à des travaux pénibles, l'homme du monde tout entier à des objets frivoles, & le philosophe, qui s'est fait un besoin de l'étude de la nature, ne sont sensibles ni aux mêmes plaisirs, ni aux mêmes peines. Aussi tirent ils des mêmes *sensations* des connoissances bien différentes.

§. 8. Voici donc l'ordre dans lequel notre statue se fait des idées d'espèce. D'abord elle n'apperçoit que les différences les plus sensibles, & elle a des idées très-générales, mais en petit nombre.

Si c'est la couleur qui la frappe davantage, elle ne fera qu'une classe de plusieurs espèces de fleurs : si c'est le volume, un levreau & un chat ne feront pour elle qu'une seule espèce d'animal.

Les besoins lui donnant ensuite occasion de considérer les objets par d'autres qualités, elle fera des espèces subordonnées aux premières. D'une notion générale, il s'en formera plusieurs qui le seront moins.

Elle passe donc tout-d'un-coup des idées particulières aux plus générales; d'où elle descend à de moins générales, à mesure qu'elle remarque la différence des choses. C'est ainsi qu'un enfant, après avoir appellé *or* tout ce qui est jaune, acquiert ensuite les idées de cuivre, de tombac; & d'une idée générale en fait plusieurs qui le sont moins.

§. 9. Par la génération de ces idées, il est évident qu'elles ne présenteront à notre statue que des qualités différemment combinées. Elle voit, par exemple, la solidité, l'étendue, la divisiblité, la figure, la mobilité, &c., réunies dans tout ce qu'elle touche; & elle a par conséquent l'idée de corps. Mais, si on lui demandoit ce que c'est qu'un corps, & qu'elle pût répondre, elle en montreroit un, & diroit, *c'est cela* : c'est-à-dire, cela où vous trouvez tout-à-la-fois de la solidité, de l'étendue, de la divisibilité, de la figure, &c.

§. 10. Un philosophe répondroit : *c'est un être, une substance étendue, solide*, &c. Comparons ces deux réponses, & nous verrons qu'il ne connoît pas mieux qu'elle la nature du corps. Son seul avantage, si c'en est un, c'est de s'être fait un langage, qui ne paroît savant que parce qu'il n'est pas celui de tout le monde. Car, dans le vrai, les mots *être, substance* ne signifient rien de plus que le mot *cela*.

§. 11. De-là il faut conclure que les idées qu'elle a des objets sensibles, sont confuses; car j'appelle confuse toute idée qui ne représente pas d'une manière distincte toutes les qualités de son objet. Or, il n'est point de corps dont elle ait une connoissance aussi parfaite; elle n'y voit que les propriétés que ses besoins lui donnent occasion d'y remarquer. Avec plus de sagacité elle en démêleroit un plus grand nombre, & si elle pouvoit pénétrer jusques dans la nature des êtres, elle n'en trouveroit pas deux parfaitement semblables. Elle ne suppose donc que plusieurs ne diffèrent point entr'eux, que parce qu'elle les voit confusément.

§. 12. Quant à ses notions abstraites, il y en a de confuses & de distinctes.

Elle connoît, par exemple, assez bien un son,

pour le distinguer d'une odeur, d'une saveur, & de tout autre son; mais il lui paroît simple, quoique multiple. Plusieurs couleurs, mêlées ensemble, ne produisent à son égard que l'apparence d'une seule. Il en est de même de toutes les impressions des sens. Elle ne démêle donc pas tout ce qu'elles renferment; & elle est encore plus éloignée de découvrir toutes les causes qui concourent à chaque *sensation*. Elle n'a donc à ce sujet que des notions fort confuses.

Mais ces mêmes *sensations* lui donnent des idées de grandeur & de figure; &, si elle ne peut assurer quelle est précisément la grandeur & la figure des corps, ni déterminer exactement les rapports qu'ils ont entr'eux, elle sait comment une grandeur peut être le double ou la moitié d'une autre, & elle connoît fort bien une ligne, un triangle, un quarré. Elle a donc en pareil cas des idées distinctes. Il suffit pour cela qu'elle considère les grandeurs en faisant abstraction des objets.

§. 13. De ces deux sortes d'idées naissent deux sortes de vérités. Lorsque la statue remarque qu'un corps est triangulaire, elle porte un jugement qui peut devenir faux; car ce rapport peut changer de figure. Mais, lorsqu'elle remarque qu'un triangle a trois côtés, son jugement est vrai, & le sera toujours; puisque trois côtés déterminent l'idée du triangle. Elle apperçoit donc des vérités qui changent, ou qui peuvent changer toutes les fois qu'elle veut juger de ce que les choses sont en elles-mêmes; elle apperçoit au contraire des vérités qui ne changent point toutes les fois qu'elle se borne à juger des idées distinctes & abstraites qu'elle a des grandeurs.

Elle a, par conséquent, avec le seul secours des sens, des connoissances de toute espèce.

D'un homme trouvé dans les forêts de Lithuanie.

§. 1. Notre statue, comme nous l'avons remarqué, pourroit être si fort occupée au soin de sa nourriture, qu'elle n'auroit pas un moment à donner à l'étude des objets dont elle étoit curieuse avant qu'elle eût l'organe du goût. Ne vivant que pour satisfaire à ce pressant besoin, les plaisirs des autres sens n'auroient plus d'attrait pour elle : elle ne remarqueroit plus les objets qui pourroient les produire. Sans étonnement, sans curiosité, elle cesseroit de réflechir sur ce qu'elle a su, elle en oublieroit bientôt une partie, elle oublieroit comment elle a appris ce qu'elle sait encore; & elle ne douteroit pas qu'elle n'eût toujours senti, entendu, vu & touché, comme elle sent, entend, voit & touche. Toute entière à la recherche d'une nourriture, que je suppose extrêmement rare, elle meneroit une vie purement animale. A-t-elle faim ? elle se meut, elle va par-tout où elle se souvient d'avoir trouvé des alimens. Sa faim est-elle dissipée ? le repos devient son besoin le plus pressant; elle reste où elle est, elle s'endort.

Dans de pareilles circonstances, le besoin de nourriture engourdit donc à certains égards les facultés de son ame : il tourne vers lui toute leur action. Il est même vraisemblable qu'au-lieu de se conduire d'après sa propre réflexion, elle prendroit des leçons des animaux, avec qui elle vivroit plus familièrement. Elle marcheroit comme eux, imiteroit leur cris, brouteroit l'herbe, ou dévoreroit ceux dont elle auroit la force de se saisir. Nous sommes si fort portés à l'imitation, qu'un Descartes à sa place n'apprendroit pas à marcher sur ses pieds : tout ce qu'il verroit, suffiroit pour l'en détourner.

§. 2. Tel étoit vraisemblablement le sort d'un enfant d'environ dix ans, qui vivoit parmi les ours, & qu'on trouva, en 1694, dans les forêts qui confinent la Lithuanie & la Russie. Il ne donnoit aucune marque de raison, marchoit sur ses pieds & sur ses mains, n'avoit aucun langage, & formoit des sons qui ne ressembloient en rien à ceux d'un homme. Il fut long-temps avant de pouvoir proférer quelques paroles, encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussitôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état; mais il ne s'en souvint non-plus que nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau.

§. 3. Quand on dit que cet enfant ne donnoit aucun signe de raison, ce n'est pas qu'il ne raisonnât suffisamment pour veiller à sa conservation; mais c'est que sa réflexion, jusqu'alors appliquée nécessairement à ce seul objet, n'avoit point eu occasion de se porter sur ceux dont nous nous occupons. Il n'avoit aucune des idées que notre statue a acquises, lorsqu'elle connoissoit d'autres besoins que celui de chercher des alimens : il manquoit de toutes les connoissances que les hommes doivent à leur commerce réciproque. En un mot, il paroissoit sans raison, non qu'absolument il n'en eût point, mais parce qu'il en avoit moins que nous.

§. 4. Quelquefois notre conscience, partagée entre un grand nombre de perceptions qui agissent sur nous avec une force à-peu-près égale, est si foible qu'il ne nous reste aucun souvenir de ce que nous avons éprouvé. A peine sentons-nous pour lors que nous existons : des jours s'écouleroient comme des momens, sans que nous en fissions la différence; & nous éprouverions des milliers de fois la même perception, sans remarquer que nous l'avons déja eue. Un homme qui a acquis beaucoup d'idées, & qui se les est rendues familières, ne peut pas demeurer long-tems dans cette espèce de létargie. Plus la provision de ses idées est grande, plus il y a lieu de croire que quelqu'une aura occasion de se réveiller, d'exercer son attention particulière, &

de le retirer de cet aſſoupiſſement. Cet enfant n'avoit pas un pareil ſecours. Ses facultés engourdies ne pouvoient être ſecouées que par le beſoin de chercher de la nourriture ; & ſa vie reſſembloit à un ſommeil qui ne ſeroit interrompu que par des ſonges. Il étoit donc naturel qu'il oubliât ſon premier état.

Cependant il n'eſt pas vraiſemblable qu'il en perdit tout-à-coup le ſouvenir. Si, au bout de quelques jours, on l'eût ramené dans les bois où on l'avoit pris, il eût ſans doute reconnu les lieux où il avoit vécu ; il ſe fût rappellé les alimens dont il s'étoit nourri ; & les moyens qu'il avoit employés pour ſe les procurer : il n'eût pas eu beſoin de s'inſtruire une ſeconde fois de toutes ces choſes. Mais le ſouvenir en fut effacé par de nouvelles idées, & ſur-tout par le long intervalle qui s'écoula juſqu'au moment où il fut en état de répondre aux queſtions qu'on lui fit. Néanmoins, pour mieux s'en aſſurer, il eût fallu le reconduire dans les forêts où il avoit été trouvé. Quoiqu'il ne ſe ſouvînt pas de ces lieux, quand on lui en parloit, peut-être auroit-il ſu les reconnoître, quand il les auroit vus.

D'un homme qui ſe ſouviendroit d'avoir reçu ſucceſſivement l'uſage de ſes ſens.

En ſuppoſant que notre ſtatue ſe ſouvînt de l'ordre dans lequel les ſens lui ont été accordés ; il ſuffiroit de la faire réfléchir ſur elle-même, pour remettre ſous les yeux les principales vérités que nous avons démontrées.

§. 1. Que ſuis-je, diroit-elle, & qu'ai-je été ? Qu'eſt-ce que ces ſons, ces odeurs, ces ſaveurs, ces couleurs, que j'ai pris ſucceſſivement pour mes manières d'être, & que les objets paroiſſent aujourd'hui m'enlever ? Qu'eſt-ce que cette étendue que je découvre en moi, & au delà ſans bornes ? Ne ſeroit-ce que différentes manières de me ſentir ? Avant que la vue me fût rendue, l'eſpace des cieux m'étoit inconnu : avant que j'euſſe l'uſage de mes membres, j'ignorois qu'il y eût quelque choſe hors de moi. Que dis-je ! je ne ſavois pas que je fuſſe étendue : je n'étois qu'un point, lorſque j'étois réduite au ſentiment uniforme. Quelle eſt donc cette ſuite de ſentimens qui m'a fait ce que je ſuis ; & qui peut-être a fait ce qu'eſt à mon égard tout ce qui m'environne ?

Je ne ſens que moi, & c'eſt dans ce que je ſens en moi, que je vois au-dehors : ou plutôt je ne vois pas au-dehors, mais je me ſuis fait une habitude de certains jugemens qui tranſportent mes *ſenſations* où elles ne ſont pas.

Au premier moment de mon exiſtence, je ne ſavois point ce qui ſe paſſoit en moi ; je n'y démêlois rien encore ; je n'avois aucune conſcience de moi-même ; j'étois, mais ſans deſirs, ſans crainte, je jouiſſois à peine de moi : &, ſi j'euſſe continué d'exiſter de la ſorte, je n'aurois jamais ſoupçonné que mon exiſtence pût embraſſer deux inſtans.

Mais j'éprouve ſucceſſivement pluſieurs *ſenſations* : elles occupent ma capacité de ſentir, à proportion des degrés de peine ou de plaiſir qui les accompagnent. Par-là elles reſtent préſentes à ma mémoire, lorſqu'elles ne le ſont plus à mon organe. Mon attention étant partagée entr'elles, je les compare, je juge de leurs rapports, je m'en fais des idées abſtraites, je connois des vérités générales.

Alors toute l'activité dont je ſuis capable ſe porte aux manières d'être qui m'ont plu davantage ; j'ai des beſoins, je forme des deſirs, j'aime, je hais, j'eſpère, je crains, j'ai des paſſions ; & ma mémoire m'obéit quelquefois avec tant de vivacité, que j'imagine éprouver des *ſenſations* que je ne fais que me rappeller.

Etonnée de ce qui ſe paſſe en moi, je m'obſerve avec encore plus d'attention. A chaque inſtant je ſens que je ne ſuis plus ce que j'ai été. Il me ſemble que je ceſſe d'être moi, pour redevenir un autre moi-même. Jouir & ſouffrir font tour-à-tour mon exiſtence ; &, par la ſucceſſion de mes manières d'être, je m'apperçois que je dure. Il falloit donc que ce *moi* variât chaque inſtant, au haſard de ſe changer ſouvent contre un autre, où il m'eſt douloureux de me retrouver.

Plus je compare mes manières d'être, plus la jouiſſance ou la ſouffrance m'en eſt ſenſible. Le plaiſir & la douleur continuent à l'envi d'attirer mon attention : l'un & l'autre développent toutes mes facultés : je ne me fais des habitudes que parce que je leur obéis ; & je ne vis plus que pour deſirer ou pour craindre.

§. 2. Mais bientôt je ſuis à-la-fois de pluſieurs manières. Accoutumée à les remarquer, lorſqu'elles ſe ſuccèdent, je les remarque encore, lorſque je les éprouve enſemble ; & mon exiſtence me paroît ſe multiplier dans un même moment.

Cependant je porte les mains ſur moi-même, je les porte ſur ce qui m'environne. Auſſi-tôt une nouvelle *ſenſation* ſemble donner du corps à toutes mes manières d'être. Tout prend de la ſolidité ſous mes mains. Etonnée de ce nouveau ſentiment, je le ſuis encore de ne me pas retrouver dans tout ce que je touche. Je me cherche où je ne ſuis pas : il me ſemble que j'avois ſeule le droit d'exiſter ; & que tout ce que je rencontre, ſe formant aux dépens de mon être, ne ſe fait connoître à moi que pour me réduire à des limites toujours plus étroites. Que deviens-je en effet, lorſque je compare le point où je ſuis, avec l'eſpace que remplit cette multitude d'objets que je découvre ?

Dès ce moment il me ſemble que mes manières d'être ceſſent de m'appartenir : j'en fais des collections hors de moi : j'en forme tous les objets

dont je prends connoiſſance. Des idées qui demandent moins de comparaiſons, je m'élève aux idées que je n'acquiers qu'autant que je combine. Je conduis mon attention d'un objet à un autre, &, raſſemblant, dans la notion que je me forme de chacun, les idées & les rapports que j'y remarque, je réfléchis ſur eux.

Si je me ſuis d'abord mue par le ſeul plaiſir de me mouvoir, je me meus bientôt dans l'eſpérance de rencontrer de nouveaux plaiſirs; &, devenant capable de curioſité, je paſſe continuellement de la crainte à l'eſpérance, du mouvement au repos : quelquefois j'oublie ce que j'ai ſouffert, d'autres fois je me précautionne contre les maux dont je ſuis menacée : enfin, le plaiſir & la douleur, ſeuls principes de mes deſirs, m'apprennent à me conduire dans l'eſpace, & à me faire à toute occaſion de nouvelles idées.

§. 3. Pourrois-je avoir d'autres facultés que celles de me mouvoir & de manier des corps? Je ne l'imaginois pas; car j'avois totalement perdu le ſouvenir de ce que j'ai été. Quelle fut donc ma ſurpriſe, lorſque je me retrouvai ſon, ſaveur, odeur, lumière & couleur! Bientôt il me ſemble que je me ſuis laiſſé ſéduire à une illuſion que le toucher paroît diſſiper. Je juge que toutes ces manières d'être me viennent des corps; & je me fais une ſi grande habitude de les ſentir, comme ſi elles y étoient en effet, que j'ai peine à croire qu'elles ne leur appartiennent pas.

Quoi de plus ſimple que la manière dont j'ai appris à me ſervir de mes ſens!

J'ouvre les yeux à la lumière, & je ne vois d'abord qu'un nuage confus. Je touche, j'avance, je touche encore : un cahos ſe débrouille inſenſiblement à mes regards. Le tact décompoſe en quelque ſorte la lumière; il ſépare les couleurs, les diſtribue ſur les objets, démêle un eſpace éclairé, &, dans cet eſpace des grandeurs & des figures, conduit mes yeux juſqu'à une certaine diſtance, leur ouvre le chemin par où ils doivent ſe porter au loin ſur la terre, & s'élever juſqu'aux cieux : devant eux, en un mot, il déploie l'univers. Alors, ils paroiſſent ſe jouer dans des eſpaces immenſes; ils manient les objets auxquels le toucher ne peut atteindre; ils les meſurent; &, les parcourant avec une rapidité étonnante, ils ſemblent enlever ou donner à mon gré l'exiſtence à toute la nature. Au ſeul mouvement de ma paupière, je crée ou j'anéantis tout ce qui m'environne.

Quand je ne jouiſſois pas de ce ſens, aurois-je jamais pu comprendre comment, ne changeant point de place, il m'auroit été poſſible de connoître ce qui eſt hors de la portée de ma main? Quelle idée me ſerois-je fait d'un organe qui ſaiſit à une ſi grande diſtance les formes & les grandeurs? Eſt-ce un bras qui s'allonge d'une manière extraordinaire, pour aller juſqu'à elle, ou viennent-elles juſqu'à lui? Pourquoi ſe porte-t-il au-delà de certains corps, tandis qu'il eſt arrêté par d'autres? Comment touche-t-il dans les eaux les mêmes objets qu'il touche encore au-dehors? Eſt-ce une illuſion, ou, en effet, toute la nature ſe reproduit-elle?

Il me ſemble qu'à chaque objet que j'étudie, je me fais une nouvelle manière de voir, & me procure un nouveau plaiſir. Ici c'eſt une plaine vaſte, uniforme, où ma vue, paſſant par-deſſus tout ce qui eſt près de moi, ſe porte à une diſtance indéterminée; & ſe perd dans un eſpace qui m'étonne. Là c'eſt un pays coupé & plus borné, où mes yeux, après s'être repoſés ſur chaque objet, embraſſent un tableau plus diſtinct & plus varié. Des tapis de verdure; des boſquets de fleurs, des maſſifs de bois où le ſoleil pénètre à peine; des eaux qui coulent lentement ou qui ſe précipitent avec violence, embelliſſent ce payſage, que paroît animer une lumière qui répand ſur lui mille couleurs différentes. Immobile à cette vue, tout appelle mes regards. A peine je les détourne, que je ne ſais ſi je les dois fixer ſur les objets que je viens de découvrir, ou les reporter ſur ceux que je viens de perdre. Je les conduis avec inquiétude des uns aux autres; & mieux je démêle toutes les *ſenſations* dont je jouis, plus je ſuis ſenſible au plaiſir de voir.

Curieuſe, je parcours avec empreſſement des lieux dont le premier aſpect m'a ravie; & j'aime à reconnoître à l'ouie, à l'odorat, au goût & au toucher, les objets qui me frappent les yeux de toute part. Toutes mes *ſenſations* ſemblent craindre de céder les unes aux autres. La variété & la vivacité des couleurs le diſputent au parfum des fleurs; les oiſeaux me paroiſſent plus admirables par leur forme, leur mouvement & leur plumage, que par leurs chants. Et qu'eſt-ce que le murmure des eaux comparé à leur cours, leurs caſcades & leur brillant criſtal!

Tel eſt le ſens de la vue : à peine inſtruit par le toucher, il diſpenſe les tréſors dans la nature; il les prodigue pour décorer les lieux que ſon guide lui découvre; & il fait des cieux & de la terre un ſpectacle enchanteur, qui n'a de magnificence que parce qu'il y répand ſes propres *ſenſations*.

§. 4. Que ſerois-je donc, ſi, toujours concentrée en moi même, je n'avois jamais ſu tranſporter mes manières d'être de moi? Mais, dès que le toucher inſtruit mes autres ſens, je vois audehors des objets qui attirent mon attention par les plaiſirs ou par les peines qu'ils me cauſent. Je les compare, j'en juge, je ſens le beſoin de les rechercher ou de les fuir; je les deſire, je les aime, je les hais, je les crains : chaque jour j'acquiers de nouvelles connoiſſances; & tout ce qui m'environne devient l'inſtrument de ma mémoire, de mon imagination, & de toutes les opérations de mon ame.

Pourquoi faut-il que je trouve des obſtacles à mes deſirs ? Pourquoi faut-il que mon bonheur ſoit traverſé par des peines ? Mais que dis-je ! jouirois-je proprement des biens qui me ſont offerts, ſi je n'avois jamais de victoire à remporter ? En jouirois-je ſi les maux, dont je me plains, ne m'en faiſoient pas connoître le prix ; Mon malheur même contribue à mon bonheur ; & la plus grande jouiſſance des biens naît de l'idée vive des maux auxquels je les compare. C'eſt au retour des uns & des autres, que je dois toutes mes connoiſſances, que je dois tout ce que je ſuis.

De-là mes beſoins, mes deſirs, & les différens intérêts qui ſont le mobile de mes actions ; enſorte que je n'étudie les choſes qu'à proportion que j'y crois découvrir des plaiſirs à rechercher, ou des peines à fuir. Voilà la lumière qui éclaire les objets, ſuivant les rapports qu'ils ont à moi : elle répand ſur eux différens jours, pour me les faire diſtribuer en différentes claſſes ; & ceux qui ſont ſouſtraits à ſes rayons, ſont enſevelis dans des ténèbres où je ne puis les découvrir.

J'étudie les fruits, & tout ce qui eſt propre à me nourrir ; je cherche les moyens de m'en procurer la jouiſſance : j'étudie les animaux, j'obſerve ceux qui peuvent me nuire, j'apprends à me garantir de leurs coups : enfin, j'étudie tout ce qui flatte ma curioſité : je me fais ſelon mes paſſions des règles pour juger de la bonté & de la beauté des choſes. Tantôt je prends des précautions que je crois néceſſaires à mon bonheur ; tantôt j'invite les objets à y travailler eux-mêmes : & il me ſemble que je ne ſuis entourée que d'êtres amis ou ennemis.

Inſtruite par l'expérience, j'examine, je délibère avant d'agir. Je n'obéis plus aveuglément à mes paſſions, je leur réſiſte, je me conduis d'après mes lumières, je ſuis libre ; & je fais un meilleur uſage de ma liberté, à proportion que j'ai acquis plus de connoiſſances.

§. 5. Mais quelle eſt la certitude de ces connoiſſances ? Je ne vois proprement que moi, je ne jouis que de moi : car je ne vois que mes manières d'être, elles ſont ma ſeule jouiſſance ; & ſi mes jugemens d'habitude me donnent tant de penchant à croire qu'il exiſte des qualités ſenſibles au dehors, ils ne me le démontrent pas. Je pourrois donc être telle que je ſuis, avoir les mêmes beſoins, les mêmes paſſions ; quand même les objets que je recherche ou que j'évite, n'auroient aucune de ces qualités. En effet, ſans le toucher, j'aurois toujours regardé les odeurs, les ſaveurs, les couleurs & les ſons comme à moi ; jamais je n'aurois jugé qu'il y a des corps odoriférans, ſonores, colorés, ſavoureux. Comment donc pourrois-je être aſſurée de ne me pas tromper, lorſque je juge qu'il y a de l'étendue ?

Mais il m'importe peu de ſavoir avec certitude ſi ces choſes exiſtent ou n'exiſtent pas. J'ai des *ſenſations* agréables ou déſagréables : elles m'affectent autant que ſi elles exprimoient les qualités mêmes des objets auxquels je ſuis portée à les attribuer ; & c'en eſt aſſez pour veiller à ma conſervation. A la vérité, les idées que je me forme des choſes ſenſibles, ſont confuſes ; je n'en marque les rapports qu'imparfaitement. Mais je n'ai qu'à faire quelques abſtractions, pour avoir des idées diſtinctes, & pour appercevoir des rapports plus exacts. Auſſi-tôt je remarque deux ſortes de vérités : les unes peuvent ceſſer d'être ; les autres ont été, ſont & ſeront toujours.

§. 6. Cependant, ſi je connois imparfaitement les objets extérieurs, je ne me connois pas mieux moi-même. Je me vois formée d'organes propres à recevoir différentes impreſſions ; je me vois environnée d'objets qui agiſſent tous ſur moi, chacun à ſa manière ; enfin, dans le plaiſir & dans la peine qui accompagnent conſtamment les *ſenſations* que j'éprouve, je crois appercevoir le principe de ma vie & de toutes mes facultés.

Mais ce *moi* qui prend de la couleur à mes yeux, de la ſolidité ſous mes mains ; ſe connoît-il mieux pour regarder aujourd'hui comme à lui toutes les parties de ce corps auxquelles il s'intéreſſe, & dans leſquelles il croit exiſter ? Je ſais qu'elles ſont à moi, ſans pouvoir le comprendre : je me vois, je me touche, en un mot, je me ſens, mais je ne ſens pas ce que je ſuis ; & ſi j'ai cru être ſon, ſaveur, couleur, odeur, actuellement je ne ſais plus ce que je dois me croire.

Concluſion.

§. 1. Nous ne ſaurions nous appliquer toutes les ſuppoſitions que j'ai faites : mais elles prouvent au moins que toutes nos connoiſſances viennent des ſens, & particulièrement du toucher ; parce que c'eſt lui qui inſtruit les autres. Si, en ne ſuppoſant que des *ſenſations* dans notre ſtatue, elle a acquis des idées particulières & générales, & s'eſt rendue capable de toutes les opérations de l'entendement ; ſi elle a formé des deſirs, & s'eſt fait des paſſions auxquelles elle obéit ou réſiſte ; enfin, ſi le plaiſir & la douleur ſont l'unique principe du développement de ſes facultés, il eſt raiſonnable de conclure que nous n'avons d'abord eu que des *ſenſations*, & que nos connoiſſances & nos paſſions ſont l'effet des plaiſirs & des peines qui accompagnent les impreſſions des ſens.

En effet, plus on y réfléchira, plus on ſe convaincra que c'eſt-là l'unique ſource de notre lumière & de nos ſentimens. Suivons la lumière : auſſi-tôt nous jouiſſons d'une vie nouvelle, & bien différente de celle que procuroient auparavant des *ſenſations* brutes, ſi j'oſe m'exprimer ainſi. Suivons le ſentiment, obſervons-le ſur-tout, lorſqu'il s'accroît de tous les jugemens que nous nous ſommes accoutumés à confondre avec les

impreſſions des ſens : auſſi-tôt de ces *ſenſations*, qui ne préſentoient d'abord qu'un petit nombre de plaiſirs groſſiers, vont naître des plaiſirs délicats, qui ſe ſuccéderont dans une variété étonnante. Ainſi, plus nous nous éloignerons de ce que les *ſenſations* étoient au commencement, plus la vie de notre être ſe développera, ſe variera : elle s'étendra à tant de choſes, que nous aurons de la peine à comprendre comment toutes nos facultés peuvent avoir un principe commun dans la *ſenſation*.

§. 2. Tant que les hommes ne remarquent encore dans les impreſſions des ſens que des *ſenſations* où ils n'ont ſu mêler que peu de jugemens, la vie de l'un eſt à-peu-près ſemblable à celle de l'autre : il n'y a preſque de différence que dans le degré de vivacité, avec lequel ils ſentent. L'expérience & la réflexion feront pour eux ce qu'eſt le ciſeau entre les mains du ſculpteur qui découvre une ſtatue parfaite dans une pierre informe ; & ſuivant l'art avec lequel ils manieront ce ciſeau, ils verront ſortir de leurs *ſenſations* une nouvelle lumière & de nouveaux plaiſirs.

Si nous les obſervons, nous connoîtrons comment ces matériaux reſtent groſſiers ou ſont mis en œuvre ; & conſidérant l'intervalle que les hommes laiſſent entr'eux, nous ſerons étonnés combien, dans un même eſpace de tems, les uns vivent plus que les autres : car vivre, c'eſt proprement jouir, & la vie eſt plus longue pour qui ſait davantage multiplier les objets de ſa jouiſſance.

Nous avons vu que la jouiſſance peut commencer à la première *ſenſation* agréable. Au premier moment, par exemple, que nous accordons la vue à notre ſtatue, elle jouit ; ſes yeux ne ſuſſent ils frappés que d'une couleur noire. Car il ne faut pas juger de ſes plaiſirs pour les nôtres. Pluſieurs *ſenſations* nous ſont indifférentes, ou même déſagréables, ſoit parce qu'elles n'ont rien de nouveau pour nous, ſoit parce que nous en connoiſſons de plus vives. Mais ſa ſituation eſt bien différente ; & elle peut être tranſportée ; lorſqu'elle éprouve des ſentimens que nous ne daignons pas remarquer, ou que nous ne remarquons qu'avec dégoût.

Obſervons la lumière, quand le toucher apprend à l'œil à répandre les couleurs dans toute la nature : voilà autant de nouveaux ſentimens : & par conſéquent autant de nouveaux plaiſirs, autant de nouvelles jouiſſances.

Il faut raiſonner de même ſur tous les autres ſens & ſur toutes les opérations de l'ame. Car nous jouiſſons non-ſeulement par la vue, l'ouie, le goût, l'odorat, le toucher ; nous jouiſſons encore par la mémoire, l'imagination, la réflexion, les paſſions, l'eſpérance ; en un mot par toutes nos facultés. Mais ces principes n'ont pas la même activité chez tous les hommes.

§. 3. Ce ſont les plaiſirs & les peines comparés, c'eſt à-dire, nos beſoins qui exercent nos facultés. Par conſéquent, c'eſt à eux que nous devons le bonheur que nous avons à jouir. Autant de beſoins, autant de jouiſſances différentes ; autant de degrés dans le beſoin, autant de degrés dans la jouiſſance. Voilà le germe de tout ce que nous ſommes, la ſource de notre malheur ou de notre bonheur. Obſerver l'influence de ce principe, c'eſt donc le ſeul moyen de nous étudier nous mêmes.

L'hiſtoire des facultés de notre ſtatue rend ſenſible le progrés de toutes ces choſes. Lorſqu'elle étoit bornée au ſentiment fondamental, une *ſenſation* uniforme etoit tout ſon être, toute ſa connoiſſance, tout ſon plaiſir. En lui donnant ſucceſſivement de nouvelles manières d'être & de nouveaux ſens, nous l'avons vue former des deſirs, apprendre de l'expérience à les régler ou à les ſatisfaire, & paſſer de beſoins en beſoins, de connoiſſances en connoiſſances, de plaiſirs en plaiſirs. Elle n'eſt donc rien qu'autant qu'elle a acquis. Pourquoi n'en ſeroit-il pas de même de l'homme ?

SYSTÈMES, ſ. m. *On doit diſtinguer trois ſortes de* ſyſtêmes. Un *ſyſtême* n'eſt autre choſe que la diſpoſition des différentes parties d'un art ou d'une ſcience dans un ordre où elles ſe ſoutiennent toutes mutuellement, & où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raiſon des autres s'appellent *principes*, & le *ſyſtême* eſt d'autant plus parfait, que les principes ſont en plus petit nombre : il eſt même à ſouhaiter qu'on les réduiſe à un ſeul.

On peut remarquer dans les ouvrages des philoſophes trois ſortes de principes, d'où ſe forment trois ſortes de *ſyſtêmes*.

Les principes que je mets dans la première claſſe, comme les plus à la mode, ſont des maximes générales ou abſtraites. On exige qu'ils ſoient ſi évidens, ou ſi bien démontrés, qu'on ne les puiſſe révoquer en doute. En effet, s'ils étoient incertains, on ne pourroit être aſſuré des conſéquences qu'on en tireroit.

C'eſt de ces principes que parle l'auteur de l'art de penſer, quand il dit : « Tout le monde demeure d'accord qu'il eſt important d'avoir dans l'eſprit pluſieurs axiomes & principes, qui, étant clairs & indubitables, puiſſent nous ſervir de fondement pour connoître les choſes les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement, ſont de ſi peu d'uſage, qu'il eſt aſſez inutile de les ſavoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoiſſance, *il eſt impoſſible que la même choſe ſoit & ne ſoit pas*, eſt très-clair & très-certain ; mais je ne vois point de rencontre où il puiſſe jamais ſervir à nous donner aucune connoiſſance. Je crois donc que ceux-ci pourront être plus utiles ».

Il donne enſuite pour premier principe : tout

ce qui est renfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose en peut être affirmé avec vérité : pour second ; l'existence au moins possible est renfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement : pour troisième ; le néant ne peut être cause d'aucune chose. Il en a imaginé jusqu'à onze. Mais il est inutile de rapporter les autres ; ceux - là suffiront pour servir d'exemple.

La vertu que les philosophes attribuent à ces sortes de principes, est si grande, qu'il étoit naturel qu'on travaillât à les multiplier. Les métaphysiciens se sont en cela distingués. Descartes, Mallebranche, Leibnitz, &c., chacun à l'envi nous en a prodigué, & nous ne devons plus nous en prendre qu'à nous-mêmes, si nous ne pénétrons pas les choses les plus cachées.

Les principes de la seconde espèce sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne sauroit d'ailleurs rendre raison. Si les suppositions ne paroissent point impossibles, & si elles fournissent quelqu'explication des phénomènes connus, les philosophes ne doutent pas qu'ils n'aient decouvert les vrais ressorts de la nature. Seroit-il possible, disent-ils, qu'une supposition qui seroit fausse donnât des dénouemens aussi heureux ? De-là est venue l'opinion que l'explication des phénomènes prouve la vérité d'une supposition, & qu'on ne doit pas tant juger d'un *systême* par ses principes, que par la manière dont il rend raison des choses. On ne doute pas que des suppositions, d'abord arbitraires, ne deviennent incontestables par l'adresse avec laquelle on les a employées.

C'est l'insuffisance des maximes abstraites qui a obligé d'avoir recours à ces sortes de suppositions. Les métaphysiciens ont été aussi inventifs dans cette seconde espèce de principe, que dans la première ; & par leurs soins la Méthaphysique n'a plus rien rencontré qui pût être un mystère pour elle. Qui dit Métaphysique, dit, dans leur langage, la science des premières vérités, des premiers principes des choses. Mais il faut convenir que cette science ne se trouve pas dans leurs ouvrages.

Les notions abstraites ne sont que des idées formées de ce qu'il y a de commun entre plusieurs idées particulières. Telle est la notion d'animal : elle est l'extrait de ce qui appartient également aux idées de l'homme, du cheval, du singe, &c. Par-là une notion abstraite sert en apparence à rendre raison de ce qu'on remarque dans les objets particuliers. Si, par exemple, on demande pourquoi le cheval marche, boit, mange, on répondra très - philosophiquement, en disant que ce n'est que parce qu'il est un animal. Cette réponse bien analysée ne veut cependant dire autre chose, sinon que le cheval marche, boit, mange, parce qu'en effet il marche, boit, mange. Mais il est rare que les hommes ne se contentent pas d'une première réponse. On diroit que leur curiosité les porte moins à s'instruire d'une chose, qu'à faire des questions sur plusieurs. L'air assuré d'un philosophe leur en impose. Ils craindroient de paroître trop peu intelligens, s'ils insistoient sur un même point. Il suffit que l'oracle rendu soit formé d'expressions familières, ils auroient honte de ne les pas entendre : ou s'ils ne pouvoient s'en cacher l'obscurité, un seul regard de leur maître paroîtroit la dissiper. Peut-on douter, quand celui à qui on donne toute sa confiance, ne doute pas lui-même ? Il n'y a donc pas de quoi s'étonner si les principes abstraits se sont si fort multipliés, & ont de tout tems été regardés comme la source de nos connoissances.

Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connoissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. Mais, de s'imaginer qu'elles soient faites pour conduire à des connoissances particulières, c'est un aveuglement d'autant plus grand, qu'elles ne se forment elles-mêmes que d'après ces connoissances. Quand je blâmerai les principes abstraits, il ne faudra donc pas me soupçonner d'exiger qu'on ne se serve plus d'aucune notion abstraite ; cela seroit ridicule : je prétends seulement qu'on ne les doit jamais prendre pour des principes propres à mener à des découvertes.

Quant aux suppositions, elles sont d'une si grande ressource pour l'ignorance, si commodes : l'imagination les fait avec tant de plaisir, avec si peu de peine : c'est de son lit qu'on crée, qu'on gouverne l'univers. Tout cela ne coûte pas plus qu'un rêve, & un philosophe rêve facilement.

Mais il n'est pas aisé de bien consulter l'expérience, de recueillir une grande quantité de faits, & de discerner celui qui doit expliquer tous les autres. Aussi les principes, qui ne sont que des faits bien constatés, sont-ils rares, ou peut-être en avons-nous beaucoup plus que nous ne pensons ; mais, par le peu d'habitude d'en faire usage, nous ignorons la manière de les appliquer. Nous avons vraisemblablement dans nos mains l'explication de plusieurs phénomènes, & nous l'allons chercher bien loin de nous.

C'est sur les principes de cette dernière espèce que sont fondés les vrais *systêmes*, ceux qui mériteroient seuls d'en porter le nom. Car ce n'est que par le moyen de ces principes que nous pouvons rendre raison des choses dont il nous est permis de découvrir les ressorts. J'appellerai *systêmes abstraits* ceux qui ne portent que sur des principes abstraits ; & hypothèses ceux qui n'ont que des suppositions pour fondement. Par le mélange de ces différentes sortes de principes, on pourroit encore former différentes sortes de *systêmes* : mais, comme ils se rapporteroient toujours plus ou moins à l'une des trois que je viens d'indiquer, il est inutile d'en faire de nouvelles classes.

Voilà tout ce qu'on a pu imaginer pour faire des progrès dans la recherche de la vérité. On n'a pris tant de travers à l'occasion des *systêmes*, que parce qu'on n'a pas démêlé les inconveniens & les avantages des principes sur lesquels on les établit.

De l'inutilité des systêmes *abstraits.*

Les philosophes, qui croient aux principes abstraits, vous disent : considérez avec attention les idées qui approchent davantage de l'universalité des premiers principes : formez-en des propositions, & vous aurez des vérités moins générales : considérez ensuite les idées qui approchent le plus par leur universalité des découvertes que vous venez de faire, faites-en de nouvelles propositions, continuez de la sorte, n'oubliez pas d'appliquer vos premiers principes à chaque proposition que vous découvrez, & vous descendrez par degrés des principes généraux aux connoissances les plus particulières.

Suivant ces philosophes, Dieu, en créant nos ames, se contente d'y graver certains principes généraux; & les connoissances que nous acquérons par la suite ne sont que des déductions que nous faisons de ces principes innés. Nous ne savons que notre corps est plus grand que notre tête, que parce qu'aux idées de *corps* & de *tête* nous appliquons ce principe, « le tout est plus grand que sa partie ». Mais, afin que nous ne soyons pas surpris de faire cette application sans nous en appercevoir, on avertit qu'elle se fait par une opération secrète, & que l'habitude où nous sommes de réitérer souvent les mêmes jugemens, nous empêche d'en remarquer la véritable source. Suivant ces philosophes, les principes abstraits sont donc si certainement l'origine de nos connoissances, que, si on nous les enlève, ils ne conçoivent pas que, parmi les vérités les plus évidentes, il y en ait quelqu'une à notre portée. Mais ils renversent l'ordre de la génération de nos idées.

C'est aux idées plus faciles à préparer l'intelligence de celles qui le sont moins. Or, chacun peut connoître, par sa propre expérience, que les idées sont plus faciles, à proportion qu'elles sont moins abstraites, & qu'elles se rapprochent davantage des sens; qu'au contraire elles sont plus difficiles, à proportion qu'elles s'éloignent des sens, & qu'elles deviennent plus abstraites. La raison de cette expérience, c'est que toutes nos connoissances viennent des sens. Une idée abstraite veut donc être expliquée par une idée moins abstraite, & ainsi successivement jusqu'à ce qu'on arrive à une idée particulière & sensible.

D'ailleurs, le premier objet d'un philosophe doit être de déterminer exactement ses idées. Les idées particulières sont déterminées par elles-mêmes, & il n'y a qu'elles qui le soient : les notions abstraites sont au contraire naturellement vagues, & elles n'offrent rien de fixe qu'elles n'aient été déterminées par d'autres. Mais sera-ce par des notions encore plus abstraites ? Non sans doute, car ces notions auroient elles-mêmes besoin de l'être. Ce sera donc par des idées particulières. En effet, rien n'est plus propre à expliquer une notion que celle qui l'a engendrée. par conséquent on a bien tort de vouloir que nos connoissances aient leur origine dans des principes abstraits.

Mais, d'ailleurs, quels seroient ces principes? Seroient-ce des maximes si généralement reçues, que personne ne les ose contester ? « Il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même tems; tout ce qui est, est »; & autres semblables ? On cherchera long-tems des philosophes qui aient tiré de-là quelques connoissances. Dans la spéculation, ils conviennent tous à la vérité que les premiers principes sont ceux qui sont universellement adoptés : leur méthode a même quelque chose de séduisant par la manière avec laquelle elle se présente d'abord. Mais il est curieux de les suivre dans la pratique, de voir comment ils se séparent bientôt, & avec quel mépris les uns rejettent les principes des autres. Il me semble qu'on ne sauroit entrer dans cette recherche, sans s'appercevoir que ces sortes de propositions ne suffisent pas pour conduire à quelques connoissances.

Si les principes abstraits sont des propositions générales, vraies dans tous les cas possibles, ils sont moins des connoissances qu'une manière abrégée de rendre plusieurs connoissances particulières, acquises avant même qu'on eût pensé aux principes. « Le tout est plus grand que sa partie, signifie : mon corps est plus grand que mon bras; mon bras, que ma main ; ma main, que mon doigt, &c. ». En un mot, cet axiome ne renferme que des propositions particulières de cette espèce; & les vérités, auxquelles on s'imagine qu'il conduit, étoient connues avant qu'il le fût lui même.

Cette méthode seroit donc tout-à-fait stérile, si elle n'avoit pour fondement que de semblables maximes. Aussi a-t-on deux moyens pour lui donner une fécondité apparente. Le premier consiste à partir des propositions qui, étant vraies par bien des endroits, sur-tout par ceux qui frappent davantage, donnent lieu de supposer qu'elles le sont dans tous les cas. A la vérité, si on les apprécioit, & qu'on n'en tirât que des conséquences exactes, il est visible qu'il en seroit comme des principes dont nous venons de parler. Mais on s'en donne bien de garde : au contraire on les suppose vraies à bien des égards où elles sont tout-à-fait fausses. Dès-lors on peut les appliquer à des choses où elles ne sont point applicables, & en tirer des conséquences qui paroîtront

paroîtront d'autant plus nouvelles, qu'elles n'y étoient pas renfermées. Tel est le principe des cartesiens : « on peut affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire que nous en avons ». Car je ferai voir qu'il n'est pas toujours vrai.

Cette manière de donner une espèce de fécondité à un *systême* abstrait est la plus adroite : la seconde est assez grossière, mais elle n'en est pas moins en usage.

Elle consiste à imaginer une chose qu'on ne conçoit pas, d'après une chose dont les idées sont plus familières ; &, quand, par ce moyen, on s'est fait une certaine quantité de rapports abstraits & de définitions frivoles, on raisonne sur l'une comme on raisonneroit sur l'autre. C'est ainsi que le langage qu'on emploie pour les corps, sert à bien des philosophes pour rendre raison de ce qui se passe dans l'ame. Il leur suffit d'imaginer quelques rapports entre ces deux substances. Nous en verrons des exemples.

Il y a donc trois sortes de principes abstraits en usage. Les premiers sont des propositions générales, exactement vraies dans tous les cas. Les seconds sont des propositions vraies par les côtés les plus frappans, & que pour cela on est porté à supposer vraies à tous égards. Les derniers sont des rapports vagues qu'on imagine entre des choses de nature toute différente. Cette analyse suffit pour faire voir que, parmi ces principes, les uns ne conduisent à rien, & que les autres ne mènent qu'à l'erreur. Voilà cependant tout l'artifice des *systêmes* abstraits.

Si les réflexions précédentes ne suffisent pas pour se convaincre de l'inutilité de ces principes, qu'on donne à quelqu'un ceux d'une science qu'il ignore, pourra-t-il l'approfondir avec un si foible secours ? Qu'il médite ces maximes : « le tout est égal à toutes ses parties ; à des grandeurs égales, ajoutez des grandeurs égales, les tous seront égaux ; ajoutez-en d'inégales, ils seront inégaux : aura-t-il là de quoi devenir un profond géomètre ?

Mais, afin de rendre la chose plus sensible, je voudrois bien qu'on arrachât à son cabinet ou à l'école un de ces philosophes qui apperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux, & qu'on lui offrît le commandement d'une armée, ou le gouvernement de l'état. S'il se rendoit justice, il s'excuseroit sans doute sur ce qu'il n'entend ni la guerre ni la politique : mais ce seroit pour lui la plus petite excuse du monde. L'art militaire & la politique ont leurs principes généraux, comme toutes les autres sciences. Pourquoi donc ne pourroit-il pas, si on les lui apprend, ce qui n'est l'affaire que de peu d'instans, en découvrir toutes les conséquences, & devenir, après quelques heures de méditation, un Condé, un Turenne, un Richelieu, un Colbert ? Qui l'empêcheroit de choisir entre ces grands hommes ? On sent combien cette supposition est ridicule, parce qu'il ne suffit pas, pour avoir la réputation de bon ministre & de bon général, comme pour avoir celle de bon philosophe, de se perdre en vaines spéculations. Mais peut-on exiger moins d'un philosophe pour bien raisonner, que d'un général ou d'un ministre pour bien agir ? Quoi ! il faudra que ceux-ci aient percé, ou qu'au moins ils aient étudié avec soin les détails des emplois subalternes ; & un philosophe deviendra tout-à-coup un homme savant, un homme pour qui la nature n'a point de secrets, & cela par le charme de deux ou trois propositions !

Une autre considération bien propre encore à démontrer l'insuffisance des *systêmes* abstraits, c'est qu'il n'est pas possible qu'une question y soit envisagée suivant toutes ses faces. Car les notions qui forment ces principes n'étant que des idées partielles, on n'en sauroit faire usage qu'on ne fasse abstraction de bien des considérations essentielles. Voilà pouquoi les matières un peu compliquées, ayant mille biais par où on les peut prendre, donnent lieu à grand nombre de *systêmes* abstraits. On demande, par exemple, quelle est l'origine du mal. Bayle établit sa réponse sur les principes de la bonté, de la sainteté & de la toute-puissance de Dieu : Mallebranche préfère ceux de l'ordre, de la sagesse : Leibnitz croit qu'il ne faut que sa raison suffisante pour expliquer tout : les théologiens emploient les principes de la liberté, de la providence générale, & de la chûte d'Adam, les sociniens nient la prescience divine : les origénistes assurent que les peines ne seront pas éternelles : Spinosa n'admet qu'une aveugle & fatale nécessité : enfin, les manichéens ont de tout tems entassé principes sur principes, absurdités sur absurdités. Je ne parle pas des philosophes payens, qui, en raisonnant sur des principes différens, sont tombés dans quelques-uns de ces *systêmes*, ou dans d'autres, tels que la métempsycose.

On voit, par cet exemple, combien il est impossible d'élever sur des principes abstraits un *systême* qui embrasse toutes les parties d'une question. Cependant les philosophes ne balancent pas. Dans ces sortes de cas, chacun a son *systême* favori, auquel il veut que tous les autres cèdent. La raison a peu de part au choix qu'ils font ; d'ordinaire les passions décident toutes seules. Un esprit naturellement doux & bienfaisant adoptera les principes qu'on tire de la bonté de Dieu, parce qu'il ne trouve rien de plus grand, de plus beau, que de faire du bien : ainsi ce doit être là le premier caractère de la divinité, celui auquel tout doit se rapporter. Un autre, dont l'imagination est grande, & les idées sont relevées, aimera mieux les principes qu'on emprunte de l'ordre & de la sagesse, parce que rien ne lui plaît

davantage qu'un enchaînement de causes à l'infini, & une combinaison admirable de toutes les parties de l'univers, le malheur de toutes les créatures dût-il en être une suite nécessaire. Enfin, un caractère sombre, mélancolique, misanthrope, odieux à lui & aux autres, aura du goût pour ces mots *destin*, *fatalité*, *nécessité*, *hasard*; parce qu'inquiet, mécontent de lui & de tout ce qui l'environne, il est obligé de se regarder comme un objet de mépris & d'horreur, ou de se persuader qu'il n'y a ni bien ni mal, ni ordre ni désordre. Peut-il hésiter ? Sagesse, honneur, vertu, probité ; voilà de vains sons : destin, fatalité, hasard, nécessité ; voilà son *systême*.

Ce seroit trop présumer que de penser pouvoir corriger tous les hommes sur ce sujet. Quand la curiosité se trouve jointe à un peu d'imagination, on veut aussi-tôt porter la vue au loin, on veut tout embrasser, tout connoître. Dans ce dessein on néglige les détails, les choses à notre portée; on vole dans des pays inconnus, & on bâtit des *systêmes*. Il est cependant constant que, pour se faire une vue générale & étendue, qui soit fixe & assurée, il faut commencer par se rendre familières les vérités particulières. Peut-être que tel qui s'est trouvé dans les premières places n'a été un esprit médiocre que parce qu'il avoit négligé cette étude. Peut-être eût-il mérité les éloges dus aux plus grands hommes, s'il eût donné plus de soin à acquérir jusqu'aux moindres connoissances nécessaires aux emplois auxquels il se destinoit. Une sage conduite multiplieroit les talens, & developperoit les génies.

Quelques physiciens commencent à sentir l'impossibilité où l'on est de faire de bons *systêmes*. Ils s'attachent uniquement à recueillir des phénomènes, parce qu'ils ont reconnu qu'il faut embrasser les effets de la nature, & en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser des principes qui les expliquent. L'exemple de leurs prédécesseurs leur a servi de leçon ; ils veulent au moins éviter les erreurs où la manie des *systêmes* les a entraîné. Qu'il seroit à souhaiter que le reste des philosophes les imitât !

Mais jusqu'ici on n'a travaillé qu'à augmenter le nombre des principes abstraits. Descartes, Malebranche, Leibnitz & beaucoup d'autres ont vu dans bien des maximes une fécondité que personne n'avoit remarquée avant eux. Qui sait même si quelque jour de nouveaux philosophes ne donneront pas naissance à de nouveaux principes ? Combien de *systêmes* n'a-t-on pas faits ? combien n'en fera-t-on pas encore ? Si du moins on en trouvoit un qui fût reçu à-peu-près uniformément par tous ses partisans ! Mais quel fonds a-t-on pu faire sur des *systêmes* qui souffrent mille changemens, en passant par mille mains différentes ; qui jouets du caprice, paroissent & disparoissent de la même manière ; & qui se soutiennent si peu, que souvent on les peut également employer à défendre le pour & le contre ?

Que des hommes, au sortir d'un profond sommeil, se voyant au milieu d'un labyrinthe, posent des principes généraux pour en découvrir l'issue ; quoi de plus ridicule ? Voilà pourtant la conduite des philosophes. Nous naissons au milieu d'un labyrinthe, où mille détours ne sont tracés que pour nous conduire à l'erreur : s'il y a un chemin qui mène à la vérité, c'est précisément celui qui paroît mériter le moins notre confiance. Nous ne saurions donc prendre trop de précaution. Avançons lentement, examinons soigneusement tous les lieux par où nous passons, & connoissons-les si bien, que nous soyons en état de revenir sur nos pas. Il est plus important de ne nous trouver qu'où nous étions d'abord, que de nous croire trop légèrement hors du labyrinthe.

Des abus des systêmes *abstraits.*

Si je voulois réduire en *systême* une matière dont j'aurois approfondi tous les détails, je n'aurois qu'à remarquer les rapports de ses différentes parties, & à saisir ceux où elles seroient dans une si grande liaison, que les premières connues suffiroient pour rendre raison des autres. Dès-lors j'aurois des principes dont l'application seroit si bien déterminée, qu'il ne seroit pas possible de les restreindre, ni de les étendre à des cas d'une nature différente. Mais, quand on veut bâtir un *systême* sur une matière dont les détails sont totalement inconnus, comment fixer l'étendue des principes ? Et quand les principes sont vagues, comment les expressions auront-elles quelque précision ? Si cependant, bien prévenu que je ne puisse acquérir des connoissances que par cette voie, je m'y livre tout entier ; si je pose principes sur principes, si je tire conséquences sur conséquences, bientôt, m'en imposant à moi-même, j'admirerai la fécondité de cette méthode ; je m'applaudirai de mes prétendues découvertes ; & je ne douterai pas un instant de la solidité de mon *systême* : les principes m'en paroîtront naturels, les expressions simples, claires & précises, & les conséquences parfaitement bien tirées. Ainsi le premier abus des *systêmes*, celui qui est la source de beaucoup d'autres, c'est que nous croyons acquérir de véritables connoissances, lorsque nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de sens déterminé.

Bien plus, c'est que, prévenus par la facilité & par la fécondité de cette méthode, nous ne songeons pas à rappeller à l'examen les principes sur lesquels nous avons raisonné. Au contraire, bien persuadés qu'ils sont la source de toutes nos connoissances, plus nous les employons, moins nous avons de scrupule. Si nous en osions douter, à quelle vérité pourrions-nous prétendre ?

Voilà ce qui a consacré cette maxime singulière : « qu'il ne faut pas mettre les principes en questions » ; maxime d'un abus d'autant plus grand, qu'il n'y a point d'erreur où elle ne puisse entraîner.

Cet axiome, tout déraisonnable qu'il est, une fois adopté, il est naturel de penser qu'on ne doit plus juger d'un *systême* que par la manière dont il rend raison des phénomènes. Fût-il fondé sur les idées les plus claires & les plus sûres, s'il manque par cet endroit, il le faut rejetter ; on doit adopter un *systême* absurde, lorsqu'il explique tout. Tel est l'excès d'aveuglement où l'on est tombé : j'en donnerai pour exemple ce que Bayle a écrit sur le manichéisme.

« Les idées, dit-il, les plus sûres & les plus » claires de l'ordre nous apprennent qu'un être qui » existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est » éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, » & doué de toutes sortes de perfections. Ainsi, » en consultant ces idées, on ne trouve rien de » plus absurde que l'hypothèse de deux princi- » pes éternels & indépendans l'un de l'autre, » dont l'un n'ait aucune bonté, & puisse arrê- » ter les desseins de l'autre. Voilà ce que j'ap- » pelle les raisons *à priori*. Elles nous conduisent » nécessairement à rejetter cette hypothèse, & à » n'admettre qu'un principe de toutes choses. S'il » ne falloit que cela pour la bonté d'un *systême*, » le procès seroit vuidé à la confusion de Zo- » roastre & de tous ses sectateurs. Mais il n'y a » point de *systême* qui, pour être bon, n'ait be- » soin de ces deux choses ; l'une, que les idées » en soient distinctes ; l'autre, qu'il puisse rendre » raison des phénomènes ».

Ces deux choses sont en effet également essentielles. Si les idées claires & sûres ne suffisent pas pour expliquer les phénomènes, on n'en sauroit faire un *systême* ; on doit se borner à les regarder comme des vérités qui appartiennent à une science dont on ne connoît encore qu'une petite partie. Si des idées sont absurdes, rien ne seroit moins raisonnable que de les prendre pour principes ; ce seroit vouloir expliquer des choses qu'on ne comprendroit pas par d'autres dont on concevroit toute la fausseté. De-là il faudroit conclure qu'en supposant que le *systême* de l'unité de principe ne suffise pas pour l'explication des phénomènes, ce n'est pas une raison d'admettre comme vrai celui des manichéens : il lui manque une condition essentielle.

Mais Bayle raisonne bien différemment. Dans le dessein de faire conclure qu'il faut recourir aux lumières de la révélation, pour ruiner le *systême* des manichéens, comme s'il étoit nécessaire de la révélation pour détruire une opinion qu'il convient être contraire aux idées les plus claires & les plus sûres, il feint une dispute entre Melissus & Zoroastre, & fait ainsi parler ce dernier.

« Vous me surpassez dans la beauté des idées » & dans les raisons *à priori*, & je vous surpasse » dans les explications des phénomènes & dans » les raisons *à posteriori* ; & puisque le principal » caractère du bon *systême* est d'être capable de » donner raison des expériences, & que la seule » incapacité de les expliquer est une preuve qu'une » hypothèse n'est point bonne, quelque belle » qu'elle paroisse d'ailleurs, demeurez d'accord » que je frappe au but en admettant deux prin- » cipes, & que vous n'y frappez pas, vous qui » n'en admettez qu'un ».

Bayle, en supposant que le principal caractère d'un *systême* est de rendre raison des phénomènes, adopte un préjugé des plus généralement reçus, & qui est une suite du principe, « qu'il ne faut pas mettre les principes en question ». Il est aisé de donner à Melissus une réponse plus raisonnable que l'argument de Zoroastre.

« Si les raisons *à priori* de deux *systêmes*, lui » ferois-je dire, étoient également bonnes, il » faudroit donner la préférence à celui qui ex- » pliqueroit les phénomènes. Mais, si l'un est » fondé sur des idées claires & sûres, & l'autre » sur des idées absurdes, il ne faut pas tenir » compte au dernier de rendre raison des phéno- » mènes ; il ne peut devoir cet avantage qu'à ce » qu'il y a de défectueux dans ses principes. Par » conséquent toutes les explications qu'il donne » sont également défectueuses. L'absurdité des » principes est donc une preuve qu'une hypothèse » n'est point bonne. Il est donc démontré que » vous ne frappez pas au but.

» Quant à ce que vous dites qu'une supposi- » tion est mauvaise par la seule incapacité d'ex- » pliquer les phénomènes, je distingue : elle est » mauvaise, si cette incapacité vient du fond de » la supposition même, en sorte que, par sa na- » ture, elle soit insuffisante à l'explication des » phénomènes. Mais, si son incapacité vient des » bornes de notre esprit, & de ce que nous » n'avons pas encore acquis assez de connoissan- » ces pour la faire servir à rendre raison de tout, » il est faux qu'elle soit mauvaise. Par exemple, » je ne reconnois qu'un premier principe, parce » que, de votre aveu, c'est l'idée la plus claire » & la plus sûre : mais incapable de pénétrer » les voies de cet être suprême, mes lumières ne » me suffisent point pour rendre raison de ses » ouvrages. Je me borne à recueillir les différentes » vérités qui viennent à ma connoissance, & je » n'entreprends pas de les lier & d'en faire un » *systême* qui explique toutes les contradictions que » vous vous imaginez voir dans l'univers. Quelle » nécessité, en effet, pour la vérité du *systême* » que Dieu s'est prescrit, que je le puisse com- » prendre ? Convenez donc que de ce qu'avec un » seul principe je ne puis pas rendre raison des » phénomènes, vous n'êtes pas en droit de con- » clure qu'il y en ait deux ».

Il faudroit être bien prévenu, pour ne pas sentir combien le raisonnement de Melissus est plus solide que celui de Zoroastre.

Les physiciens n'ont pas peu contribué à donner cours à ce principe, « qu'il suffit pour un *système* de rendre raison des phénomènes. On ne peut en effet leur en demander davantage, parce qu'il ne leur est pas possible de connoître évidemment, ni même probablement, par quelles voies Dieu a créé & conserve l'univers. Mais, si l'on en veut conclure que, pour faire un *système*, on peut poser toutes sortes de principes, prendre les plus absurdes comme les plus évidens, & faire une complication de causes sans raison : quel mérite peut-il y avoir dans des ouvrages de cette espèce ? mériteroient-ils même d'être réfutés, s'ils n'étoient défendus par des auteurs dont le nom peut imposer.

Cependant, quelque sensible que soit un pareil abus, il suffit d'être versé dans la lecture des philosophes, pour être convaincu du peu de précaution qu'ils apportent à l'éviter. Voici comment se conduisent ceux qui veulent faire un *système* : & qui n'en veut pas faire ? Prévenus pour une idée, souvent sans trop savoir pourquoi, ils prennent d'abord tous les mots qui paroissent y avoir quelque rapport. Celui, par exemple, qui veut travailler surla Métaphysique se saisit de ceux-ci : *être*, *substance*, *essence*, *nature*, *attribut*, *propriété*, *mode*, *cause*, *effet*, *liberte*, *éternité*, &c. Ensuite, sous prétexte qu'on est libre d'attacher aux termes les idées qu'on veut, il les définit suivant son caprice ; & la seule précaution qu'il prenne, c'est de choisir les définitions les plus commodes pour son dessein. Quelque bisarres que soient ces définitions, il y a toujours entr'elles des rapports : le voilà donc en droit d'en tirer des conséquences, & de raisonner à perte de vue. S'il repasse sur la chaîne des propositions qu'il s'est forgée par ce moyen, il aura de la peine à se persuader que des définitions de mots puissent mener aussi loin ; d'ailleurs, il ne sauroit soupçonner qu'il ait médité en pure perte. Il conclut donc que les définitions de mot sont devenues des définitions de chose, & il admire la profondeur des découvertes qu'il croit avoir faites. Mais il ressemble, comme le remarque Locke en pareil cas, à des hommes qui, sans argent & sans connoissance des espèces courantes, compteroient de grosses sommes avec des jettons, qu'ils appelleroient *louis*, *livre*, *écu*. Quelques calculs qu'ils fissent, leurs sommes ne seroient jamais que des jettons : quelque raisonnement que fasse un philosophe, tel que celui dont je parle, ses conclusions ne seront jamais que des mots.

Voilà donc la plupart, ou plutôt tous les *systêmes* abstraits qui ne roulent que sur des sons. Ce sont pour l'ordinaire les mêmes termes partout ; mais, parce que chacun se croit en droit de les définir à sa manière, il arrive que des mêmes principes on tire des conséquences bien différentes. « Par exemple, que l'homme soit le » sujet sur lequel on veut démontrer quelque chose » par le moyen de ces premiers principes, & nous » verrons que, tant que la démonstration dépendra » de ses principes, elle ne sera que verbale, & » ne nous fournira aucune proposition certaine, » véritable & universelle, ni aucune connoissance » de quelqu'être existant hors de nous. Premièrement, un enfant s'étant formé l'idée d'un » homme, il est probable que son idée est justement semblable au portrait qu'un peintre fait » des apparences visibles, qui, jointes ensemble, » constituent la forme extérieure d'un homme ; » de sorte qu'une telle complication d'idées unies » dans son entendement, constitue cette particulière idée complexe qu'il appelle *homme* ; &, » comme le blanc ou la couleur de chair fait » partie de cette idée, l'enfant peut démontrer, » en vertu de ce principe, *il est impossible qu'une* » *chose soit & ne soit pas*, qu'un nègre n'est pas » un homme, sa certitude étant sur la perception claire & distincte qu'il a des idées de noir » & de blanc, qu'il ne peut confondre. Vous ne » sauriez non-plus démontrer à cet enfant ou à » quiconque a une telle idée qu'il désigne par le » nom d'*homme*, qu'un homme ait une ame, parce » que son idée d'homme ne renferme en elle-même aucune telle notion ; & par conséquent » c'est un point qui ne peut lui être prouvé par » le principe, *ce qui est*, *est* ; mais qui dépend de » conséquences & d'observations, par le moyen » desquelles il doit former son idée complexe, désignée par le mot *homme*.

» En second lieu, un autre, qui, en formant » la collection de l'idée complexe qu'il appelle » *homme*, est allé plus avant, & qui a ajouté à » la forme extérieure le rire & le discours raisonnable, peut démontrer que les enfans qui » ne font que de naître, & les imbécilles ne » sont pas des hommes par le moyen de cette » maxime, *il est impossible qu'une chose soit & ne* » *soit pas*. Et en effet il m'est arrivé de discourir » avec des personnes fort raisonnables, qui m'ont » nié que les enfans & les imbéciles fussent hommes.

» En troisieme lieu, peut-être qu'un autre ne » compose son idée complexe, qu'il appelle » *homme*, que des idées de corps en général, & » de la puissance de parler & de raisonner, & » en exclut entièrement la forme extérieure. Et » un tel homme peut démontrer qu'un homme » peut n'avoir point de mains, & avoir quatre » pieds, puisqu'aucune de ces deux choses ne se » trouve renfermée dans son idée d'*homme* : &, » dans quelque corps ou figure qu'il trouve la faculté de parler jointe à celle de raisonner, c'est-là un homme à son égard, parce qu'ayant une » connoissance évidente d'une telle idée complexe, » il est certain que ce qui est, est.

J'ai rapporté au long cet exemple de Locke, parce qu'il montre sensiblement combien l'usage des principes abstraits est ridicule. Ici il est aisé de s'en convaincre, parce qu'on les applique à des choses qui nous sont familières. Mais, quand il s'agit des idées abstraites de la Métaphysique, des expressions peu déterminées dont cette science est remplie, qu'on juge des contradictions & des absurdités où ils font tomber. Pour moi, il me paroît que, parmi les métaphysiciens, tout n'est que dispute de mots ; & que quiconque sauroit déterminer ses idées, dissiperoit tout le cahos de la Métaphysique.

Mais la méthode que je blâme est trop accréditée pour n'être pas encore long-tems un obstacle aux progrès de l'art de raisonner. Propre à démontrer à notre choix toutes sortes d'opinions, elle flatte également toutes les passions. Elle éblouit l'imagination par la hardiesse des conséquences où elle conduit : elle séduit l'esprit, parce qu'on ne réfléchit pas quand l'imagination & les passions s'y opposent : & par des suites nécessaires elle fait naître & nourrit l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, l'amour pour la dispute, l'aigreur avec laquelle on la soutient, l'éloignement pour la vérité, ou le peu de sincérité avec laquelle on la recherche. Enfin, si on se trouve un esprit de critique, on commence à appercevoir les incertitudes où elle jette. Alors, persuadé qu'il ne peut pas y avoir de meilleure méthode, on n'adopte plus aucun *systême*, on tombe dans une autre extrémité, & on assure qu'il n'est point de connoissances auxquelles il nous soit permis de prétendre.

Si les philosophes ne s'appliquoient qu'à des matières de pure spéculation, on pourroit s'épargner la peine de critiquer leur conduite. C'est bien la moindre chose qu'on permette aux hommes de déraisonner, quand leurs erreurs ne tirent pas à conséquence. Mais il ne faut pas s'attendre à les trouver plus sages, lorsqu'ils ont à méditer sur des sujets de pratique. Les principes abstraits sont une source abondante en paradoxes, & les paradoxes sont d'autant plus intéressans, qu'ils se rapportent à des choses d'un plus grand usage. Quels abus, par conséquent, cette méthode n'a-t-elle pas dû introduire dans la Morale & dans la Politique !

La Morale est l'étude de peu de philosophes, c'est peut-être un bonheur. La Politique est la proie d'un plus grand nombre d'esprits, soit parce qu'elle flatte l'ambition, soit parce que l'imagination se plaît davantage dans les grands intérêts qui en sont l'objet. D'ailleurs il y a peu de citoyens qui ne prennent quelque part au gouvernement. Malheureusement pour les peuples, cette science devoit donc avoir plus de principes abstraits qu'aucune autre.

L'expérience n'apprend que trop combien les maximes politiques, qui ne sont vraies que dans certaines circonstances, deviennent dangereuses, lorsqu'on les prend pour règle générale de conduite ; & personne n'ignore que les projets de ceux qui gouvernent ne sont défectueux que parce qu'ils portent sur des principes où l'on ne saisit qu'une partie de ce qu'on devroit embrasser en entier. L'histoire instruit des abus de ces *systêmes*.

Des hypothèses.

Les philosophes sont fort partagés sur l'usage des hypothèses. Quelques-uns prévenus par le succès qu'elles ont en Astronomie, ou peut-être éblouis par la hardiesse de quelques hypothèses de Physique, n'ont pas douté qu'elles ne fussent un des principaux moyens d'acquérir des connoissances. Cette étude a été pour eux préférable à toute autre ; & quand ils ont trouvé quelques difficultés dans leurs premières suppositions, ils en ont fait de nouvelles pour accommoder la nature à leur *systême*. D'autres, voyant l'inutilité & les abus de bien des hypothèses, ont voulu les bannir tout-à-fait des sciences.

Il n'en est pas des hypothèses comme des principes abstraits ; il y en a de bonnes & de mauvaises. Pour en connoître la différence, il suffit de démêler les cas où l'on en peut faire. Faute de cette distinction, nous négligerions les secours qu'elles peuvent nous procurer, ou nous tomberions dans les abus qu'elles occasionnent.

Nous nous servons de *suppositions* ou d'*hypothèses* pour découvrir des choses inconnues, ou pour expliquer des choses que nous connoissons. L'un de ces objets est celui que les mathématiciens se proposent, l'autre est celui des physiciens. Ces deux mots sont d'ailleurs si synonymes, qu'on les emploie assez indifféremment l'un pour l'autre. Je me conformerai en cela à l'usage.

Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses : l'une, de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question ; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnoître notre erreur.

Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que l'usage des suppositions ne soit utile ; il est même absolument nécessaire. L'Arithmétique le prouve par des exemples à la portée de tout le monde, & qui par cette raison méritent d'être préférés à ceux qu'on pourroit prendre dans les autres parties des Mathématiques.

Premièrement, on peut, dans la solution des problêmes d'Arithmétique, épuiser toutes les suppositions, car il n'y en a jamais qu'un petit nombre à faire. En second lieu, on a une règle pour découvrir si l'opération porte sur des suppositions vraies ou fausses. Que, par exemple, on en ait fait pour diviser un nombre par un autre, on connoîtra si la division est juste en

multipliant le diviſeur par le nombre qu'elle a donné.

Nous ne nous conduiſons ſi ſûrement dans les opérations d'Arithmétique, que parce qu'ayant des idées exactes des nombres, nous pouvons remonter juſqu'aux unités ſimples qui en ſont les élémens, & ſuivre la génération de chaque nombre en particulier. Il n'eſt pas étonnant que cette connoiſſance nous fourniſſe les moyens de faire toutes ſortes de compoſitions & de décompoſitions, & de nous aſſurer par-là de l'exactitude des ſuppoſitions que nous ſommes obligés d'employer.

Une ſcience, dans laquelle on ſe ſert de ſuppoſitions, ſans craindre l'erreur, ou du moins avec certitude de la reconnoître, doit ſervir de modèle à toutes celles où l'on veut faire uſage de cette méthode. Il ſeroit donc à ſouhaiter qu'il fût poſſible dans toutes les ſciences, comme en Arithmétique, d'épuiſer toutes les ſuppoſitions, & qu'on y eût des règles pour s'aſſurer de la meilleure.

Or, pour avoir ces règles, il faudroit que les autres ſciences nous donnaſſent des idées ſi nettes & ſi complettes, qu'on pût par l'analyſe remonter aux premiers élémens des choſes qu'elles traitent, & ſuivre la génération de chacune. Elles ſont bien éloignées de réunir tous ces avantages: mais, à proportion qu'elles y ſuppléront par des équivalens, on y pourra faire un plus grand uſage des hypothèſes.

Il n'y en a point, après les Mathématiques pures, où les hypothèſes réuſſiſſent mieux qu'en Aſtronomie. Car une longue ſuite d'obſervations ayant fait remarquer les périodes où les révolutions ſe répètent, on a ſuppoſé à chaque planète un mouvement & une direction qui rendent parfaitement raiſon des apparences où elles ſe trouvent les unes à l'égard des autres.

Les idées qu'on s'eſt faites de ce mouvement & de cette direction ſont auſſi exactes qu'il le faut pour la bonté d'une hypothèſe, puiſque nous en voyons naître les phénomènes avec tant d'évidence, que nous les pouvons prédire dans la dernière préciſion.

Ici les obſervations indiquent toutes les ſuppoſitions qu'on peut faire, & l'explication des phénomènes confirme celles qu'on a choiſies. L'hypothèſe ne laiſſe donc rien à deſirer.

Mais ſi, non contens de rendre raiſon des apparences, nous voulons déterminer la direction & le mouvement abſolus de chaque planète; voilà où nos hypothèſes ne pourront manquer d'être défectueuſes.

Nous ne ſaurions juger du mouvement abſolu d'un corps, qu'autant que nous lui voyons ſuivre une direction qui l'approche ou qui l'éloigne d'un point immobile. Or, les obſervations aſtronomiques ne peuvent jamais conduire à découvrir dans les cieux un point dont l'immobilité ſoit certaine. Il n'y a donc point d'hypothèſe où l'on puiſſe s'aſſurer d'avoir donné à chaque planète la quantité préciſe de mouvement qui lui appartient.

Quant à la direction, les planètes pourroient n'en avoir qu'une ſimple, produite uniquement par le mouvement qui eſt propre à chacune; ou elles pourroient en avoir une compoſée, qui viendroit de ce premier mouvement, & d'un autre qu'elles auroient en commun avec le ſoleil. En ſuppoſant ce dernier cas, il en ſeroit d'elles comme des corps qui ſe meuvent dans un vaiſſeau qui vogue. Voilà des points ſur leſquels l'expérience ne peut nous éclairer, nous ne ſaurions donc connoître la direction abſolue d'une planète. Par conſéquent nous devons nous borner à juger de la direction & du mouvement relatifs des aſtres, & ne nous guider que d'après les obſervations. Nos ſuppoſitions ſeront plus heureuſes, à proportion que nous ſerons obſervateurs plus exacts.

Une première obſervation encore groſſière a fait croire que le ſoleil, les planètes & les étoiles fixes tournoient autour de la terre: c'eſt ce qui a donné lieu à l'hypothèſe de Ptolémée. Mais les obſervations des derniers ſiècles ont appris que Jupiter & le Soleil tournent ſur leur axe, & que Mercure & Vénus tournent autour du ſoleil. Voilà donc une obſervation qui indique que la terre peut auſſi avoir deux mouvemens, l'un ſur elle-même, l'autre autour du ſoleil. Dès-lors l'hypothèſe de Copernic s'eſt trouvé confirmée autant par les obſervations que par les phénomènes, qu'elle expliquoit plus ſimplement qu'aucune autre. On voulut aller plus loin, & connoître quel cercle décrivent les planètes, on en jugea ſur les premières apparences, & on ſuppoſa que le ſoleil en occupoit le centre. Mais, en rapprochant cette ſuppoſition des obſervations, on en reconnut le faux, & on vit que le ſoleil ne pouvoit être au centre des cercles. C'eſt en continuant à obſerver avec exactitude, en ne faiſant des hypothèſes qu'autant que les obſervations les ſuggèrent, & en ne les corrigeant qu'autant qu'elles les corrigent, que les aſtronomes imagineront des *ſyſtêmes* toujours plus ſimples, & en même tems plus propres à rendre raiſon d'un plus grand nombre de phénomènes. On voit donc que, ſi leurs hypothèſes ne marquent pas la direction & le mouvement abſolus des aſtres, elles ont quelque choſe d'équivalent par rapport à nous, quand elles expliquent les apparences. Par-là elles deviennent auſſi utiles que celles qu'on fait en Mathématiques.

Les hypothèſes de Phyſique ſouffrent de plus grandes difficultés: elles ſont dangereuſes ſi on ne les fait avec beaucoup de précaution; & ſou-

vent il eſt impoſſible d'en imaginer qui ſoient raiſonnables.

Placés, comme nous le ſommes, ſur un atome qui roule dans un coin de l'univers, qui croiroit que les philoſophes ſe fuſſent propoſé de démontrer en Phyſique les premiers élémens des choſes, d'expliquer la génération de tous les phénomènes, & de développer le Méchaniſme du monde entier? C'eſt trop augurer des progrès de la Phyſique que de s'imaginer qu'on puiſſe jamais avoir aſſez d'obſervations pour faire un *ſyſtême* général. Plus l'expérience fournira de matériaux, plus on ſentira ce qui manque à un ſi vaſte édifice. Il reſtera toujours des phénomènes à découvrir. Les uns ſont trop loin de nous pour être obſervés, & d'autres dépendent d'un méchaniſme ſi ſubtil, que nous n'avons point de moyens pour en pénétrer les reſſorts. Or, cette ignorance nous laiſſera dans l'impuiſſance de remonter aux vraies cauſes qui produiſent & lient en un ſeul *ſyſtême* le petit nombre de phénomènes que nous connoiſſons. Car, tout étant lié, l'explication des choſes que nous obſervons, dépend d'une infinité d'autres, qu'il ne nous ſera jamais permis d'obſerver. Si nous faiſons des hypothèſes, ce ſera donc ſans avoir pu épuiſer toutes les ſuppoſitions, & ſans avoir de règles qui confirment notre choix.

Qu'on ne diſe pas que les choſes que nous obſervons ſuffiſent pour faire imaginer celles qu'il ne nous eſt pas poſſible d'obſerver; que, combinant les unes avec les autres, nous pourrons en imaginer encore de nouvelles; & que, remontant de la ſorte de cauſes en cauſes, nous pourrons deviner & expliquer tous les phénomènes, quoique l'expérience n'en faſſe connoître qu'un petit nombre. Il n'y auroit donc rien de ſolide dans un pareil *ſyſtême*, les principes en varieroient au gré de l'imagination de chaque philoſophe, & perſonne ne pourroit s'aſſurer d'avoir rencontré la vérité.

D'ailleurs, quand les choſes ſont telles que nous ne les pouvons pas obſerver, l'imagination ne ſauroit rien faire de mieux que de nous les repréſenter ſur le modèle de celles que nous obſervons. Avant d'adopter les principes qu'elle donneroit, il faudroit donc être sûr qu'il y a beaucoup d'analogie entre les premiers principes & les phénomènes connus. Mais quel moyen auroit-on pour s'en aſſurer? Si ces principes nous étoient découverts, nous verrions peut-être un monde tout différent de celui que nous connoiſſons. En vain le chymiſte ſe flatte d'arriver par l'analyſe aux premiers élémens: rien ne lui prouve que ce qu'il prend pour un élément ſimple & homogène ne ſoit pas un corps compoſé de principes hétérogènes, mais que la ſeule imperfection des inſtrumens ne lui permet pas de décompoſer davantage.

Nous avons vu que l'Arithmétique ne donne des règles, pour s'aſſurer de la vérité d'une ſuppoſition, que parce qu'elle nous met en état d'analyſer ſi parfaitement toutes ſortes de nombres, que nous pouvons remonter à leurs premiers élémens, & en ſuivre toute la génération. Si un phyſicien pouvoit analyſer de même quelqu'un des objets dont il s'occupe, par exemple, le corps humain; ſi les obſervations le conduiſoient juſqu'au premier reſſort qui donne le mouvement à tous les autres, & lui faiſoient pénétrer le méchaniſme de chaque partie; pour lors il pourroit faire un *ſyſtême* qui rendroit raiſon de tout ce que nous remarquons en nous. Mais nous ne diſtinguons dans le corps humain que les reſſorts les plus groſſiers & les plus ſenſibles: encore ne pouvons-nous les obſerver que quand la mort en cache tout le jeu. Les autres ſont un tiſſu de fibres ſi déliées, ſi ſubtiles, que nous n'y ſaurions rien démêler: nous ne pouvons comprendre ni le principe de leur action, ni la raiſon des effets qu'ils produiſent. Si un ſeul corps eſt une énigme pour nous, quelle énigme n'eſt-ce pas que l'univers!

Que penſer donc du projet de Deſcartes, lorſqu'avec des cubes, qu'il fait mouvoir, il prétend expliquer la formation du monde, la génération des corps, & tous les phénomènes? Que, du fond de ſon cabinet, un philoſophe eſſaie de remuer la matière, il en diſpoſe à ſon gré, rien ne lui réſiſte. C'eſt que l'imagination voit tout ce qu'il lui plaît, & ne voit rien de plus. Mais des hypothéſes auſſi arbitraires ne répandent du jour ſur aucune vérité, elles retardent au contraire le progrès des ſciences, & deviennent très-dangereuſes par les erreurs qu'elles font adopter. C'eſt à ces ſuppoſitions vagues qu'il faut attribuer les chimères des alchymiſtes, & l'ignorance où les phyſiciens ont été pendant pluſieurs ſiècles.

Les abus de cette méthode ſe font ſur-tout ſentir dans les ſciences de pratique: la Médecine en eſt un exemple.

Par l'ignorance où nous ſommes ſur les principes de la vie & de la ſanté, cette ſcience eſt toute en conjectures, & les cas y varient ſi fort, qu'on ne ſauroit s'aſſurer d'en trouver deux parfaitement ſemblables: les médecins, qui ſuivent la méthode que je blâme, en font une ſcience qui ſe conforme conſtamment à certains principes. Ils rapportent tout aux ſuppoſitions générales qu'ils ont adoptées, ils ne prennent conſeil ni du tempérament des malades, ni d'aucune des circonſtances qui pourroient déranger leurs hypothèſes. Ils font donc tout le mal que l'ignorance de ces choſes doit naturellement occaſionner.

Malheureuſement cette méthode leur abrège infiniment la pratique de l'art: avec un *ſyſtême*

général, il n'est point de maladies dont au premier coup-d'œil ils ne paroissent pénétrer les causes, & voir les remèdes. Leurs suppositions applicables à tout leur donnent encore un air assuré, & une facilité de s'exprimer, qui, à notre égard, leur tiennent lieu de connoissances.

Malgré l'inutilité & les suites dangereuses des hypothèses générales, les physiciens ont bien de la peine à y renoncer. Ils n'oublient pas de relever les hypothèses des astronomes ; ils s'imaginent par-là autoriser les leurs : mais quelle différence!

Les astronomes se proposent de mesurer le mouvement respectif des astres ; recherche où l'on peut se promettre le succès : les physiciens entreprennent de découvrir par quelles voies s'est formé & se conserve l'univers, & quels sont les premiers principes des choses ; vaine curiosité où l'on ne peut qu'échouer.

Les astronomes partent d'un principe certain, c'est qu'il faut absolument que le soleil ou la terre tourne : les physiciens commencent par des principes dont ils ne sauroient jamais se former d'idée précise.

Disent-ils que les parties qui composent les corps ont chacune une essence particulière, que celles de l'or, par exemple, ont tout une autre essence que celles de l'argent ? Ils n'ont point d'idée du mot *essence*. Disent-ils que toutes les parties de la matière sont similaires, & qu'elles forment différens corps suivant les différentes formes qu'elles prennent, & la quantité de mouvement qu'elles reçoivent ? il leur est impossible d'en déterminer la figure & le mouvement. Or, quel progrès a-t-on fait, lorsqu'on sait que les premiers principes des corps ont une certaine essence, une certaine figure & un certain mouvement, & qu'on ne peut marquer exactement quelle est cette essence, cette figure & ce mouvement ? Une pareille connoissance ajoute-t-elle beaucoup aux qualités occultes des anciens ?

Il suffit aux astronomes de supposer l'existence de l'étendue & du mouvement. Nous avons vu comment ils se bornent à rendre raison des apparences, & avec quelles précautions ils font leurs *systêmes*.

Les hypothèses des physiciens que je critique sont destinées à nous faire pénétrer dans la nature de l'étendue, du mouvement & de tous les corps ; & elles sont l'ouvrage de gens qui d'ordinaire observent peu, ou qui même dédaignent de s'instruire des observations que les autres ont faites. J'ai ouï dire qu'un de ces physiciens, se félicitant d'avoir un principe qui rendoit raison de tous les phénoménes de la Chymie, osa communiquer ses idées à un habile chymiste. Celui-ci, ayant eu la complaisance de l'écouter, lui dit qu'il ne lui feroit qu'une difficulté, c'est que les faits étoient tout autres qu'il ne les supposoit. « Hé bien, reprit le physicien, apprenez-les-moi afin que je les explique ». Cette répartie décèle parfaitement le caractère d'un homme qui néglige de s'instruire des faits, parce qu'il croit avoir la raison de tous les phénomènes quels qu'ils puissent être. Il n'y a que des hypothèses vagues qui puissent donner une confiance aussi mal fondée.

Quand nos suppositions, disent les physiciens, seroient fausses ou peu certaines, rien n'empêche qu'on n'en fasse usage pour arriver à de grandes connoissances. C'est ainsi qu'on emploie, pour élever un bâtiment, des machines qui deviennent inutiles quand il est achevé. Ne sommes-nous pas redevables au *systeme* cartésien des plus belles & des plus importantes découvertes que l'on ait faites, soit dans le dessein de le confirmer, soit dans le dessein de le combattre ? Les expériences de MM. Huyghens, Boile, Mariote, Newton, sur l'air, le choc, la lumière & les couleurs en sont des exemples fameux.

Je réponds d'abord que les suppositions sont à un *systême* ce que les fondemens sont à un édifice. Ainsi il n'y a pas assez de justesse à les comparer avec les machines dont on se sert pour construire un batiment.

Je dis ensuite que les découvertes qu'on a faites sur l'air, le choc, la lumière & les couleurs, sont dues à l'expérience, & non point aux hypothèses arbitraires de quelques philosophes. Le *systême* de Descartes n'a par lui-même enfanté que des erreurs : il ne nous a conduit à quelques vérités que par contre-coup, c'est-à-dire, qu'en nous donnant la curiosité de faire certaines expériences. Il faut espérer qu'en ce sens les *systêmes* des physiciens modernes seront un jour utiles. La postérité aura bien de l'obligation à des hommes qui auront consenti à se tromper, pour lui fournir une occasion d'acquérir elle même, en découvrant leurs erreurs, des connoissances qu'elle auroit tenues d'eux s'ils s'étoient conduits plus sagement.

Mais, dira-t-on, faut-il absolument bannir les hypothèses de la Physique ? Non, ce seroit un autre excès : quoiqu'elles ne soient propres ni à expliquer le méchanisme de l'univers, ni à faire connoître les premiers principes d'aucune chose, elles ne sont pas sans avantages. Les physiciens les auroient employées plus utilement s'ils avoient démêlé les occasions où l'on en peut faire usage.

Quelquefois on n'a pour objet dans le choix d'une hypothèse que de rendre les observations plus faciles à faire. Alors il y a peu de conditions à exiger. Il n'est pas même nécessaire de concevoir parfaitement une supposition, il suffit qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité ; & si d'ailleurs elle écarte plus de difficultés qu'aucune autre, elle doit être préférée.

Dans la vue d'expliquer le mouvement circulaire des planètes, on a imaginé deux hypothèses qui

qui partagent aujourd'hui les physiciens, & qui vont nous servir d'exemple.

Selon Descartes, Dieu a imprimé un mouvement à toutes les parties de la matière, & chacune a dû tendre à se mouvoir en ligne droite. Si elles n'eussent point trouvé d'obstacle, elles eussent toutes continué à se mouvoir suivant cette direction. Mais ce philosophe, supposant que tout est plein, & que les parties de la matière avoient fait effort dans tous les sens possibles, a jugé avec raison qu'elles avoient été un obstacle au mouvement les unes des autres. Cependant il n'a pas pensé que l'obstacle fût assez grand pour les conserver dans un parfait repos; & il a cru en voir naître le mouvement circulaire.

Newton trouva trop de difficultés dans ce *systême* pour l'adopter; &, comme ce n'est pas ici un cas où l'on puisse se flatter de découvrir la vérité, il eut raison, en imaginant une hypothèse, de chercher plus à écarter les difficultés qu'à pénétrer le vrai Méchanisme de l'univers.

Dans cette vue il supposa d'abord un mouvement de projection, par lequel chaque planète doit continuellement tendre à se mouvoir en ligne droite Ensuite il imagina une attraction, par laquelle elles sont attirées à raison de leur masse & de leur distance, & obligées à décrire une courbe. Telle est son hypothèse : mais il ne nia pas l'impulsion dans les cas où l'on ne peut douter qu'elle n'ait lieu. Il la rejetta seulement, lorsqu'elle lui parut plus propre à multiplier les difficultés, qu'à expliquer les phénomènes.

Les cartésiens lui reprochent qu'on n'a point d'idée de l'attraction; ils ont raison : mais c'est sans fondement qu'ils jugent l'impulsion plus intelligible. Si le newtonien ne peut expliquer comment les corps s'attirent, il défiera le cartésien de rendre raison du mouvement qui se communique dans le choc. N'est-il question que des effets? ils sont connus; nous avons des exemples d'attraction comme d'impulsion. Est-il question du principe? il est également ignoré dans les deux *systêmes*.

Les cartésiens le connoissent si peu, qu'ils sont obligés de supposer que Dieu s'est fait une loi de mouvoir lui-même tout corps qui est choqué par un autre. Mais pourquoi les newtoniens ne supposeroient-ils pas que Dieu s'est fait une loi de mouvoir les corps à raison de leur masse & de leur distance? La question se réduiroit donc à savoir laquelle de ces deux loix Dieu s'est prescrite, & je ne vois pas pourquoi les cartésiens seroient à ce sujet mieux instruits.

Il est donc certain que dans le principe ces deux hypothèses n'ont pas d'avantages l'une sur l'autre. Il ne reste qu'à examiner quelle est celle qui souffre le moins de difficultés. A cet égard la supposition de l'attraction me paroît préférable. J'en juge par les difficultés que les newtoniens ont faites contre l'impulsion, & auxquelles je ne sache pas que les cartésiens aient encore satisfait. Mais, quoique l'hypothèse de Newton paroisse mieux s'accorder avec les observations, on ne sauroit s'assurer qu'elle soit le vrai *systême* de l'univers.

Un autre usage que la Physique peut faire des hypothèses, c'est de les employer pour rendre sensibles certaines vérités que l'expérience fait connoître. Alors elles demandent quelques conditions de plus que dans le cas dont nous venons de parler. Ce n'est pas assez qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité; elles seroient défectueuses si on ne les concevoit point du tout; car ce qui ne se conçoit pas ne sauroit contribuer à rendre sensible une vérité. Mais aussi il n'est pas nécessaire d'en avoir une idée si complette, qu'on puisse développer dans tout son détail le principe de chaque phénomène : il suffit de les imaginer d'une manière vague, & qui donne l'idée d'une sorte de Méchanisme.

Veut-on, par exemple, faire sentir que la facilité de penser s'acquiert par l'exercice comme toutes les autres habitudes, & qu'on ne sauroit travailler de trop bonne heure à l'acquérir? On prend d'abord pour principes des faits que personne ne peut contester : 1°. que le mouvement est la cause de tous les changemens qui arrivent au corps humain; 2°. que les organes ont plus de flexibilité, à proportion qu'on les exerce davantage.

On suppose ensuite que toutes les fibres du corps humain sont autant de petits canaux où circule une liqueur très-subtile (les esprits animaux), qui se répand dans la partie du cerveau où est le siège du sentiment, & qui y fait différentes traces; que ces traces sont liées avec nos idées; qu'elles les réveillent; & on conclut que plus elles se réveillent facilement, moins nous trouverons d'obstacle à penser.

On remarque en troisième lieu que les fibres du cerveau sont vraisemblablement très molles & très délicates dans les enfans; qu'avec l'âge elles se durcissent, se fortifient & prennent une certaine consistance; qu'enfin la vieillesse d'un côté les rend si inflexibles, qu'elles n'obéissent plus à l'action des esprits, & de l'autre dessèche le corps au point qu'il n'y a plus assez d'esprits pour vaincre la résistance des fibres.

Ces suppositions admises, on imagine facilement par quelles précautions on peut acquérir l'habitude de penser. Je laisserai parler Mallebranche, car ce *systême* lui appartient plus qu'à personne.

« Nous ne saurions guères, dit-il, être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons » & ne nous la représentons dans le cerveau. Or, » afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions plier

» quelques parties de notre cerveau, ou que nous » lui imprimions quelqu'autre mouvement, pour » pouvoir former les traces auxquelles sont atta- » chées les idées qui nous représentent ces ob- » jets. De sorte que, si les fibres du cerveau se » sont un peu durcies, elles ne seront capables » que de l'inclination & du mouvement qu'elles » auront eus autrefois. Ainsi, l'ame ne pourra » imaginer, ni par conséquent être attentive à » ce qu'elle vouloit, mais seulement aux choses » qui lui sont familières.

» De-là il faut conclure qu'il est très-avantageux » de s'exercer de bonne heure à méditer sur » toutes sortes de sujets, afin d'acquérir une cer- » taine facilité de penser à ce qu'on veut. Car, » de même que nous acquérons une grande fa- » cilité de remuer les doigts de nos mains en » toutes manières, & avec une très-grande vî- » tesse par le fréquent usage que nous en faisons » en jouant des instrumens, ainsi les parties de » notre cerveau, dont le mouvement est néces- » saire pour imaginer ce que nous voulons, ac- » quièrent par l'usage une certaine facilité à se » plier, qui fait que l'on imagine les choses que » l'on veut avec beaucoup de facilité, de promp- » titude & même de netteté ».

Cette hypothèse fournit encore à Mallebranche des explications de beaucoup d'autres phénomènes. Il y trouve entr'autres choses la raison des différens caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes. Il lui suffit pour cela de combiner l'abondance & la disette, l'agitation & la lenteur, la grosseur & la petitesse des esprits animaux avec la délicatesse & la grossiéreté, l'humidité & la sécheresse, la roideur & la flexibilité des fibres du cerveau. En effet, « puisque l'imagina- » tion ne consiste que dans la force qu'a l'ame » de se former des images des objets, en les im- » primant, pour ainsi dire, dans les fibres de son » cerveau: plus les vestiges des esprits animaux, » qui sont les traits de ces images, seront grands » & distincts, plus l'ame imaginera fortement & » distinctement ces objets. Or, de même que la » largeur, la profondeur & la netteté des traits » de quelque gravure dépend de la force dont » le burin agit, & de l'obéissance que rend le » cuivre: ainsi, la profondeur & la netteté des » vestiges de l'imagination dépend de la force des » esprits animaux & de la constitution des fibres » du cerveau; & c'est la variété qui se trouve » dans ces deux choses, qui fait presque toute » cette grande différence que nous remarquons » entre les esprits ».

Voilà des explications ingénieuses; mais, si l'on s'imaginoit avoir par-là une idée exacte de ce qui se passe dans le cerveau, on se tromperoit fort. De pareilles hypothèses ne donnent pas la vraie raison des choses, elles ne sont pas faites pour mener à des découvertes, & leur usage doit être borné à rendre sensibles des vérités dont l'expérience ne permet pas de douter.

Ces hypothèses de Physique sont donc bien moins parfaites que celles qu'on fait en Astronomie. Un astronome a des idées des astres, de la direction à laquelle il assujettit leur cours, & des phénomènes qui en résultent. Mais Mallebranche ne se représente que fort imparfaitement les esprits animaux, leur circulation dans tout le corps, & les traces qu'ils font dans le cerveau. La nature se conforme au moins en apparence aux suppositions du premier; & paroît plus disposée à s'ouvrir à lui. Pour l'autre, elle lui permet seulement de remarquer que les loix de la Méchanique sont les principes de tous les changemens du corps humain; & si le *systême* des esprits animaux a quelque rapport à la vérité, ce n'est que parce qu'il est une sorte de Méchanisme. Le rapport peut-il être plus vague?

Quand un *systême* rend la vraie raison des choses, tous les details en sont intéressans. Mais les hypothèses, dont nous parlons, deviennent ridicules, quand leurs auteurs se font une loi de les développer avec beaucoup de soin. C'est que, plus ils multiplient les explications vagues, plus ils paroissent s'applaudir d'avoir pénétré la nature; & on ne leur pardonne pas cette méprise. Ces sortes d'hypothèses veulent donc être exposées brièvement, & elles ne demandent de détails que ce qu'il en faut pour rendre sensible une vérité. On peut juger si Mallebranche est absolument exempt de reproches à cet égard.

Le dernier cas où l'on peut faire des hypothèses, c'est dans l'espérance de deviner la véritable cause de quelques phénomènes, & ce sont celles qui exigent le plus de conditions.

Si on ne les concevoit que d'une manière vague, & qu'elles n'eussent d'autre avantage que de ne pouvoir être démontrées impossibles, ce seroit bien témérairement qu'on les prendroit pour les vrais principes des choses. Quand même on les concevroit parfaitement, ce ne seroit pas encore assez; il faudroit que, par les explications qu'elles donneroient, tous les phénomènes fussent liés en un seul *systême*, & que la génération de chacun en fût sensiblement développée. Elles seroient moins probables, à proportion qu'il y auroit plus d'effets dont elles ne rendroient pas raison.

Bien plus, comme il est raisonnable de ne chercher à deviner que quand on a des moyens pour reconnoître si on a rencontré la vérité, on ne doit faire de ces sortes d'hypothèses que dans les cas où l'expérience peut les confirmer ou les détruire: on ne doit les mettre qu'au nombre des conjectures tant qu'elles ne sont point autorisées par des observations faites avec la dernière exactitude. Jusques-là il est à craindre qu'on ne vienne à découvrir quelques phénomènes qui détruisent

les suppositions qu'on a imaginées, & qui en indique de toutes différentes.

Les hypothèses, qu'on fait dans des cas où l'expérience ne peut pas faire juger de leur solidité, ne peuvent donc pas conduire à la découverte des vrais principes. Elles n'ont, ainsi que celles dont nous venons de parler, d'autre avantage que de lier en un *systême* plusieurs vérités, & de les rendre par-là plus sensibles. Mais celles dont nous traitons actuellement, exigent quelque chose de plus. Venons à un exemple.

Les corps électriques offrent aujourd'hui une grande quantité de phénomènes; ils attirent, ils repoussent, ils jettent des rayons lumineux, des étincelles; ils enflamment l'esprit-de-vin, ils produisent des commotions violentes, &c. Si on imaginoit une hypothése pour rendre raison de ces effets, il faudroit qu'elle fît voir entr'eux une analogie si sensible, qu'ils s'expliquassent tous les uns par les autres. L'expérience nous montre une pareille analogie entre quelques-uns de ces phénomènes. Nous voyons, par exemple, qu'un corps électrique attire les corps qui ne le sont pas, & repousse ceux à qui il a communiqué l'électricité. nous voyons encore qu'un corps électrisé perd toute sa vertu, quand il est touché par un corps qui ne l'est pas. Or, ces faits rendent parfaitement raison du mouvement d'une petite feuille qui va alternativement du doigt qui la touche au tube qui la repousse. Elle s'éloigne du tube, lorsque l'électricité lui est communiquée; elle s'en rapproche, lorsqu'elle la perd par l'attouchement du doigt.

L'expérience, en nous faisant voir quelques faits qui s'expliquent par d'autres, nous donne un modèle de la manière dont une hypothèse devroit rendre raison de tout. Ainsi, pour s'assurer de la bonté d'une supposition, il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomènes, s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres; si elle les explique tous sans exception, & s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la confirmer. Quand tous ces avantages s'y trouvent réunis, il n'est pas douteux qu'elle ne contribue aux progrès de la Physique.

On ne doit donc pas interdire l'usage des hypothèses aux esprits assez vifs, pour devancer quelquefois l'expérience. Leurs soupçons, pourvu qu'ils les donnent pour ce qu'ils sont, peuvent indiquer les recherches à faire & conduire à des découvertes. Mais on doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, & à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. Si Descartes n'avoit donné ses idées que pour des conjectures, il n'en auroit pas moins fourni l'occasion de faire des observations: mais, en les donnant pour le vrai *systême* du monde, il a engagé dans l'erreur tous ceux qui ont adopté ses principes, & il a mis des obstacles aux progrès de la vérité.

Il résulte de toutes ces réflexions qu'on peut tirer différens avantages des hypothèses, suivant la différence des cas où l'on en fait usage.

Premièrement, elles sont non-seulement utiles, elles sont même nécessaires, quand on peut épuiser toutes les suppositions, & qu'on a une règle pour reconnoître la bonne. Les Mathématiques en fournissent des exemples.

En second lieu, on ne sauroit se passer de leur secours en Astronomie; mais l'usage en doit être borné à rendre raison des révolutions apparentes des astres. Ainsi elles commencent à être moins avantageuses en Astronomie qu'en Mathématiques.

En troisiéme lieu, on ne les doit pas rejetter quand elles peuvent faciliter les observations, ou rendre plus sensibles des vérités attestées par l'expérience. Telles sont plusieurs hypothèses de Physique, si on les réduit à leur juste valeur. Mais les plus parfaites dont les physiciens puissent faire usage, ce sont celles que les observations indiquent, & qui donnent de tous les phénomènes des explications analogues à celles que l'expérience fournit dans quelques cas.

Du génie de ceux qui, dans le dessein de remonter à la nature des choses, font des systêmes *abstraits, ou des hypothèses gratuites.*

On sera peu surpris du grand nombre de *systêmes* abstraits & d'hypothèses gratuites qui ont été reçus avec applaudissement, si on fait attention à la curiosité excessive des hommes, à l'orgueil qui les empêche d'appercevoir les bornes de leur esprit, & à l'habitude qu'ils contractent dès l'enfance, de raisonner sur des notions vagues.

L'expérience auroit dû ouvrir les yeux sur cet abus. Mais les esprits étoient trop prévenus, & on a regardé comme un effort de génie de faire de ces sortes de *systêmes*, ou d'en renouveller quelqu'un oublié depuis long-tems.

En effet, les modèles en ce genre ont tout ce qu'il faut pour faire illusion. Plus poëtes que philosophes, ils donnent du corps à tout. Ils ne touchent qu'à la superficie des choses, mais ils la peignent des plus vives couleurs. Ils éblouissent, on croit qu'ils éclairent; ils n'ont que de l'imagination, & on ne balance pas à les regarder comme des hommes d'une intelligence supérieure.

L'imagination a son principe dans la liaison qui est entre les idées, & qui fait que les unes se réveillent à l'occasion des autres. Si la liaison est plus forte, les idées se réveillent plus promptement, & l'imagination est plus vive: si la liaison embrasse une plus grande quantité d'idées, les idées se retracent en plus grand nombre, & l'imagination est plus étendue. Ainsi, l'imagina-

tion doit sa vivacité à la force de la liaison des idées, & son étendue à la multitude d'idées qui se retracent à l'occasion d'un seule.

Par la grande liaison que les notions abstraites ont avec les idées des sens, d'où elles tirent leur origine, l'imagination est naturellement portée à nous les représenter sous des images sensibles. C'est pourquoi on l'appelle *imagination* : car imaginer, ou rendre sensible par des images, c'est la même chose. Ainsi, cette opération a pris sa dénomination, non de sa première fonction, qui est de réveiller des idées, mais de sa fonction qui se remarque davantage, qui est de les revêtir des images auxquelles elles sont liées. Les langues fournissent beaucoup d'exemples de cette espèce.

Le plus grand avantage de l'imagination, c'est de nous retracer toutes les idées qui ont quelque liaison avec le sujet dont nous nous occupons; & qui sont propres à le développer ou à l'embellir. Voilà le principe auquel l'esprit doit toute la finesse, toute la fécondité & toute l'étendue dont il est susceptible. Mais si, malgré nous, les idées se réveilloient en trop grand nombre; si celles qui devroient être le moins liées, l'étoient si fort que les plus éloignées de notre sujet s'offrissent aussi facilement, ou plus facilement que les autres; ou même, si, au-lieu d'y être liées par leur nature, elles l'étoient par ces sortes de circonstances qui associent quelquefois les idées les plus disparates, on feroit des digressions dont on ne s'appercevroit pas; on supposeroit des rapports où il n'y en a point; on prendroit pour une idée précise une image vague; pour une même idée, des idées tout opposées. Il faut donc une autre opération, afin de diriger, de suspendre, d'arrêter l'imagination, & de prévenir les écarts & les erreurs qu'elle ne manqueroit pas d'occasionner. Cette seconde opération, c'est celle que j'appelle *conception* : elle analyse les choses, & démêle tout ce que l'imagination y suppose sans fondement.

Les esprits où l'imagination domine sont peu propres aux recherches philosophiques. Accoutumés à voir mal, ils n'en jugent qu'avec plus de confiance. Jamais ils ne doutent. Une matière où on leur fait voir quelques difficultés, ne peut avoir d'attraits pour eux. Toujours superficiels, ils n'estiment que l'agrément, ils le répandent sans discernement; & leur langage n'est qu'un tissu de métaphores & d'expressions forcées, que souvent ils n'entendent pas eux-mêmes.

Ceux au contraire qui ont si peu d'imagination, ou qui l'ont si lente, qu'ils sentent foiblement le rapport des notions abstraites aux idées sensibles, ne sauroient goûter le mélange que les poëtes font de ces idées. Rien ne paroît plus puérile à ces esprits froids, que ces fictions où l'on donne un corps à la renommée, à la gloire, & où l'on fait mouvoir & agir des êtres aussi abstraits. Ils n'ont égard qu'au fond des choses; ils aiment à examiner; ils se décident avec une lenteur extrême; ils voient, & ils doutent encore; &, s'ils sont propres à dévoiler quelquefois les erreurs des autres, ils le sont peu à découvrir la vérité; encore moins à la présenter avec grace.

Par l'excès ou par le défaut d'imagination, l'intelligence est donc très imparfaite. Afin qu'il ne lui manque rien, il faut que l'imagination & la conception se tempèrent mutuellement, & se cèdent suivant les circonstances. L'imagination doit fournir au philosophe des agrémens, sans rien ôter à la justesse; & la conception donner de la justesse au poëte, sans rien ôter à l'agrément. Un homme, où ces deux opérations seroient dans un tempérament aussi heureux, pourroit réunir les talens les plus opposés. Mais on aura des talens contraires, & avec plus ou moins de défauts, à proportion qu'on s'éloignera davantage de ce juste milieu pour se rapprocher de l'un ou de l'autre des extrêmes.

Il faudroit être dans ce milieu pour montrer sa place à chaque homme. Ne nous attendons pas à avoir jamais un juge si éclairé : quand nous l'aurions, serions-nous capables de le reconnoître? Mais il est facile de remarquer les esprits qui sont dans les extrémités.

Il est bien visible, par exemple, que les philosophes que je critique, ne sont pas dans ce juste milieu, où l'intelligence est la plus parfaite. On voit encore que, s'ils s'en écartent, ce n'est pas pour avoir en partage cette analyse exacte, si utile dans les sciences, & où il ne manque que l'agrément. Ils approchent donc de cette extrémité où l'imagination domine. Par conséquent ils n'ont pas l'intelligence que demandent les matières dont ils s'occupent. N'est-ce pas là pour eux proprement en manquer?

Quoiqu'on entende communément par génie le plus haut point de perfection où l'esprit humain puisse s'élever, rien ne varie plus que les applications qu'on fait de ce mot, parce que chacun s'en sert selon sa façon de penser, & l'étendue de son esprit. Pour être regardé comme un génie par le commun des hommes, c'est assez d'avoir l'art d'inventer. Cette qualité est sans doute essentielle, mais il y faut joindre celle d'un esprit juste, qui évite constamment l'erreur, & qui manie la vérité de la façon la plus propre à la faire connoître.

A suivre exactement cette définition, il ne faut pas s'attendre à trouver de vrais génies. Nous ne sommes pas naturellement faits pour l'infaillibilité. Les philosophes qu'on honore de ce titre savent inventer : on ne peut même leur refuser les avantages du génie, quand ils traitent des matières qui paroissent neuves par les décou-

vertes qu'ils y font, & par la manière dont ils les présentent. Mais, s'ils ne nous conduisent guères au-delà des idées déjà connues, ce ne sont que des esprits au-dessus du médiocre, des hommes à talent tout au plus. S'ils s'égarent, ce sont des esprits faux; s'ils vont d'erreurs en erreurs, les enchaînent les unes aux autres, en font des *systêmes*, ce sont des visionnaires. L'histoire de la Philosophie fournit des exemples des uns & des autres.

Cependant, quand nous entreprenons la lecture de ces philosophes, la réputation que leur imagination leur a faite nous prévient en leur faveur. Nous comptons qu'ils vont nous faire part de mille & mille connoissances; & plus portés à croire que nous manquons d'intelligence, qu'à les soupçonner eux-mêmes de n'en pas avoir, nous faisons tous nos efforts pour les comprendre. Peut-être seroit-il plus avantageux pour nous & pour la vérité de les lire dans une disposition d'esprit toute opposée. Au moins est-il certain que, si l'on veut les entendre, il faut mettre une grande différence entre concevoir & imaginer, & se contenter d'imaginer la plupart des choses qu'ils croient avoir conçues. Il seroit aussi peu raisonnnable de prétendre aller au-delà, qu'il le seroit en lisant ces beaux vers de Malherbe,

Le pauvre en sa cabanne, où le chaume le couvre,
Est sujet à ses loix;
Et la garde qui veille aux barrières du louvre
N'en défend pas nos rois.

de vouloir concevoir comment des gardes pourroient éloigner la mort du trône, & en garantir nos rois. Nous pouvons concevoir, avec Malherbe, que tous les hommes sont mortels : mais la mort personnifiée, & des gardes mis en opposition avec elle, parce qu'ils sont préposés pour écarter du trône toute personne qui pourroit attenter à la majesté des rois : voilà des choses qu'il n'a pu qu'imaginer, ainsi que nous.

Cet exemple est d'autant plus propre à éclaircir ma pensée, que la plupart des erreurs des philosophes viennent de ce qu'ils n'ont pas distingué soigneusement ce que l'on imagine de ce que l'on conçoit; & de ce qu'au contraire ils ont cru concevoir des choses qui n'étoient que dans leur imagination. C'est le défaut qui règne dans leurs raisonnemens.

Ce n'est pas que je veuille refuser à ceux qui font des *systêmes* abstraits, tous les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais, où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence concourroient à faire un chef-d'œuvre de l'art, mais qui porteroient sur des fondemens si peu solides, qu'ils paroîtroient ne se soutenir que par enchantement. On donneroit sans doute des éloges à l'architecte, mais des éloges bien contrebalancés par la critique qu'on feroit de son imprudence. On regarderoit comme la plus insigne folie d'avoir bâti sur de si foibles fondemens un si superbe édifice; &, quoique ce fût l'ouvrage d'un esprit supérieur, & que les pièces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne seroit assez peu sage pour y vouloir loger.

On peut conclure de ces considérations, qu'il faut apporter beaucoup de précaution dans la lecture des philosophes. Le moyen le plus sûr pour être en garde contre leurs *systêmes*, c'est d'étudier comment ils les ont pu former. Telle est la pierre de touche de l'erreur & de la vérité : remontez à l'origine de l'une & de l'autre, voyez comment elles sont entrées dans l'esprit, & vous les distinguerez parfaitement. C'est une méthode dont les philosophes que je blâme connoissent peu l'usage.

Des cas où l'on peut faire des systêmes *sur des principes constatés par l'expérience.*

Par la seule idée qu'on doit se faire d'un *systême*, il est évident qu'on ne peut qu'improprement appeller *systêmes* ces ouvrages où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abstraits.

Les hypothèses, quand elles sont faites suivant les règles que nous en avons données, méritent mieux le nom de *systême*. Nous en avons fait voir les avantages.

Mais, pour ne laisser rien à desirer dans un *systême*, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, & où elles se rapportent toutes à un premier principe certain, dont elles dépendent uniquement.

Il est évident qu'on tenteroit inutilement de les disposer de la sorte, si on ne les connoissoit pas toutes, & si on n'en voyoit pas tous les rapports. L'ordre qu'on imagineroit pour les parties qui seroient connues, ne conviendroit point à celles qui ne le seroient pas; & à mesure qu'on acquerroit de nouvelles connoissances, on remarqueroit soi-même l'insuffisance des principes qu'on se seroit trop hâté d'adopter.

Ceux qui, exempts de prévention, ont essayé de faire des *systêmes*, peuvent, par leur propre expérience, se convaincre de ce que je dis. Ils reconnoîtront que, tant qu'ils n'avoient pas assez développé la matière qu'ils vouloient expliquer, ils n'étoient point fixes dans leurs principes. Ils étoient obligés de les étendre, de les restreindre, d'en changer; & ils ne les rendoient précis qu'à proportion que, creusant davantage leur sujet, ils en distinguoient mieux toutes les parties.

Ce seroit donc bien vainement qu'on entreprendroit de faire des *systêmes* sur des matières qu'on

n'auroit pas encore approfondies. Que seroit-ce si on l'entreprenoit sur d'autres qu'il ne seroit pas possible de pénétrer ? Je suppose qu'un homme qui n'a aucune idée de l'Horlogerie, ni même de la Méchanique, entreprenne de rendre raison des effets d'une pendule : il a beau observer les sons qu'elle rend à certaines périodes, & remarquer le mouvement de l'aiguille : privé de la connoissance de la Statique, il lui est impossible d'expliquer ces phénomènes d'une manière raisonnable.

Engagez-le à faire des observations sur les choses qui ont conduit à l'invention de l'Horlogerie, il pourra parvenir à imaginer des ressorts qui produiront à-peu-près les mêmes effets. Car il ne paroît pas absolument impossible qu'un art, dont les progrès sont dus aux travaux de plusieurs personnes, fût l'ouvrage d'une seule.

Enfin, ouvrez-lui cette pendule, expliquez-lui-en le méchanisme ; aussi-tôt il saisit la disposition de toutes les parties, il voit comment elles agissent les unes sur les autres, & il remonte jusqu'au premier ressort dont elles dépendent. Ce n'est que de ce moment qu'il connoît avec certitude le vrai *système* qui rend raison des observations qu'il avoit faites.

Cet homme, c'est le philosophe qui étudie la nature. Concluons donc que nous ne pouvons faire de vrais *systêmes* que dans les cas où nous avons assez d'observations pour saisir l'enchaînement des phénomènes. Or, nous avons vu que nous ne saurions observer ni les élémens des choses, ni les premiers ressorts des corps vivans ; nous n'en pouvons remarquer que des effets bien éloignés. Par conséquent les meilleurs principes qu'on puisse avoir en Physique, ce sont des phénomènes qui en expliquent d'autres, mais qui dépendent eux-mêmes de causes qu'on ne connoît point.

Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des *systêmes* : mais dans les uns on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres, de les préparer & de les faire naître. Le premier objet est celui de la Physique ; le second est celui de la Politique. Il y a des sciences qui ont l'un & l'autre, telles sont la Chymie & la Médecine.

Les arts peuvent aussi se distinguer en deux classes, suivant celui de ces objets qu'on y a plus particulièrement en vue. C'est pour produire certains effets qu'on a imaginé des leviers, des poulies, des roues, & d'autres machines. Ainsi, dans les arts méchaniques, on a commencé par les faits qui devoient servir de principes à un *systême*.

Dans les beaux arts, au contraire, le goût seul a produit les effets : on voulut ensuite chercher les principes, & on finit par où l'on avoit commencé dans les autres. Les règles qu'on y donne sont plus destinées à rendre raison des effets qu'à apprendre à les produire.

Tels sont les cas où les *systêmes* peuvent avoir des faits pour principes. Il ne reste qu'à traiter des précautions avec lesquelles on doit les former. Je commencerai par les *systêmes* de Politique, parce qu'ils sont les moins parfaits.

De la nécessité des systêmes *en Politique, des vues & des précautions avec lesquelles on les doit faire.*

S'il y a un genre où l'on soit prévenu contre les *systêmes*, c'est la Politique. Le public ne juge que par l'événement ; &, parce qu'il a été souvent la victime des projets, il ne craint rien tant que d'en voir former. Cependant est-il possible de gouverner un état, si on n'en embrasse toutes les parties d'une vue générale, & si on ne les lie les unes aux autres, de manière à les faire mouvoir de concert, & par un seul & même ressort ? Ce ne sont pas les *systêmes* qu'on doit blâmer en pareil cas, c'est la conduite de ceux qui les font.

Les desseins d'un ministre ne sauroient être utiles, ils seront même souvent dangereux, s'ils n'ont été précédés d'un mûr examen de tout ce qui concourt au gouvernement intérieur & extérieur : une circonstance qui n'aura pas été prévue, suffira pour les faire échouer. On doit même être toujours prêt à changer ses principes à chaque circonstance, & un *systême* de Politique doit en quelque sorte essuyer les mêmes révolutions que l'état pour lequel il est fait.

Un peuple est un corps artificiel ; c'est au magistrat qui veille à sa conservation d'entretenir l'harmonie & la force dans tous les membres. Il est le machiniste qui doit rétablir les ressorts, & remonter toute la machine aussi souvent que les circonstances le demandent. Mais quel est l'homme sage qui hasarderoit de réparer l'ouvrage d'un artiste, s'il n'en avoit auparavant étudié le méchanisme ? Celui qui en feroit la tentative, ne courroit-il pas risque de le déranger de plus en plus ?

Un ministre qui n'embrasse pas toutes les parties, qui ne saisit pas l'action réciproque des unes sur les autres, fera donc naître de plus grands abus que ceux auxquels il voudra remédier. Pour favoriser un ordre de citoyens, il nuira à un autre. S'il veille aux manufactures, il oubliera l'Agriculture ; s'il multiplie la noblesse, il détruira le commerce. Bientôt il n'y a plus d'équilibre, les conditions se confondent, le citoyen n'a de règle que son ambition, le gouvernement s'altère de plus en plus, enfin l'état est renversé.

L'épée, la robe, l'église, le commerce, la finance, les gens de lettres, & les artisans de toute espèce, voilà les ordres de citoyens. Il faut que, dans le *systême* de celui qui les gouverne,

chacun soit aussi heureux qu'il peut l'être, sans que le bien général du corps soit altéré. C'est-là ce qui donnera à l'état la constitution la plus robuste. Cela renferme deux choses : la conduite que l'on doit tenir envers le peuple auquel on commande, & celle qu'on doit avoir avec les puissances voisines.

Pour conduire le peuple, il faut établir une discipline qui entretienne un équilibre parfait entre tous les ordres, & qui par-là fasse trouver l'intérêt de chaque citoyen dans l'intérêt de la société. Il faut que les citoyens, en agissant par des vues différentes, & se faisant chacun des *systêmes* particuliers, se conforment nécessairement aux vues d'un *systême* général. Le ministre doit donc combiner les richesses & l'industrie des différentes classes, afin de les favoriser toutes sans nuire à aucune, & de n'empêcher ou de ne permettre qu'à propos le passage de l'une à l'autre. De-là dépend uniquement l'union qui peut entretenir l'équilibre entre toutes les parties.

L'ordre ainsi établi, le ministre verra sensiblement les forces de l'état; mais il ne saura point encore avec quelle précaution il en doit faire usage contre les ennemis. Ce qui rend un peuple puissant, c'est autant la foiblesse de ses voisins, que ses propres forces. Le ministre apprendra par la combinaison de ces choses la conduite qu'il doit tenir avec les étrangers.

Ce n'est pas seulement d'après les richesses naturelles des pays voisins, ni d'après l'industrie de leurs habitans qu'il doit faire ses combinaisons; c'est principalement d'après la nature de leur gouvernement : car c'est-là ce qui fait la force ou la foiblesse d'un peuple. Il est donc nécessaire pour lui de connoître les vues de ceux qui gouvernent ; leurs *systêmes*, s'ils en ont ; & quelquefois même les petites intrigues de cour. Souvent les plus légers moyens sont le principe des grandes révolutions ; & si on remontoit à la source des abus qui ruinent les états, on ne verroit ordinairement qu'une bagatelle, contre laquelle on n'avoit pas songé à se tenir en garde, parce qu'on n'en avoit pas prévu toute l'influence.

Ces connoissances acquises, un roi ne doit pas se faire, par rapport à son peuple, & par rapport aux étrangers, deux *systêmes* à part, & comme séparés l'un de l'autre. Il ne doit avoir qu'une seule vue dans toute sa conduite, & son *systême* pour l'extérieur doit être si fort subordonné à celui qu'il s'est prescrit pour l'intérieur, qu'il ne s'en forme qu'un seul des deux. Par-là il acquerra autant de puissance que les circonstances le pourront permettre.

Il est évident qu'un *systême* formé suivant ces règles est absolument relatif à la situation des choses. Cette situation venant à changer, il faudra donc que le *systême* change dans la même proportion, c'est-à-dire, que les changemens introduits doivent être si bien combinés avec les choses conservées, que l'équilibre continue à se maintenir entre toutes les parties de la société. C'est ce qui ne peut être exécuté avec succès que par celui qui a imaginé, ou du moins parfaitement étudié le *systême*.

Mais ceux qui président au gouvernement n'ayant pas toujours toutes les connoissances nécessaires, le public souffre souvent des changemens qui se font. Il se prévient aussi-tôt contre toute innovation ; & parce que les nouvelles vues d'un ministre n'ont pas réussi, on juge que celles des autres ne réussiront pas mieux. Il faut s'en tenir, dit-on, aux établissemens de nos pères ; ils suffisoient de leur tems, pourquoi ne suffiroient-ils pas aujourd'hui ?

Ceux qui adoptent de pareils préjugés ne veulent pas appercevoir que des ressorts suffisans, pour faire mouvoir une machine fort simple, ne le sont plus si elle devient fort composée.

Dans leur origine les sociétés n'étoient formées que d'un petit nombre de citoyens égaux. Les magistrats & les généraux n'avoient de supériorité que pendant l'exercice de leurs fonctions : ce tems passé, ils rentroient dans la classe des autres. Le citoyen n'avoit donc de supérieur que la loi. Par la suite les sociétés s'agrandirent, les citoyens se multiplièrent, & l'égalité s'altéra. Alors on vit naître peu-à-peu différens ordres ; celui des gens de guerre, celui des magistrats, celui des négocians, &c., & chacun de ces ordres prit son rang d'après l'autorité qu'il avoit obtenue. Dans le tems d'égalité, les citoyens n'avoient tous qu'un même intérêt, & un petit nombre de loix fort simples suffisoient pour les gouverner. L'égalité détruite, les intérêts ont varié à proportion que les ordres se sont multipliés, & les premières loix n'ont plus été suffisantes. Il ne faut que cette considération pour sentir qu'avec le *systême* on ne peut pas gouverner une société dans son origine, & dans les degrés d'accroissement ou de décadence par où elle passe.

On ne peut donc blâmer ceux qui veulent introduire des changemens dans le gouvernement ; mais il les faut inviter à acquérir toutes les connoissances nécessaires pour n'en faire que conformément à la situation des choses.

L'occasion la plus délicate pour un roi ou pour un ministre, c'est quand un état ayant été mal gouverné pendant plusieurs règnes, il paroît qu'on n'a plus de plan ni même de principes. Pour lors les abus naissent en abondance, & plus on attend à y remédier, plus on aura d'obstacles à surmonter.

Pour se faire un *systême* en pareil cas, il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait : on ne feroit qu'un roman. Il faut étudier le caractère du peuple, re-

chercher les usages & les coutumes, démêler les abus. Ensuite on conservera ce qu'on aura trouvé bon, on suppléera à ce qu'on aura trouvé mauvais: mais ce sera par les voies qui se conformeront davantage aux moeurs des citoyens. Si le ministre les choque, ce ne doit être que dans les occasions où il aura assez d'autorité pour prévenir les inconvéniens qui naissent naturellement des révolutions trop promptes. Souvent il ne tentera pas de détruire brusquement un abus; il paroîtra le tolérer, & il ne l'attaquera que par des voies détournées. En un mot, il combinera si bien les changemens avec tout ce qui sera conservé, & avec la puissance dont il jouira, qu'ils se feront sans qu'on s'en apperçoive, ou du moins avec l'approbation d'une partie des citoyens, & sans rien craindre de la part de ceux qui y seroient contraires.

Ceux qui n'apportent pas toute cette circonspection dans la réforme du gouvernement, s'exposent à précipiter la ruine de l'état. Ne combinant qu'une partie des choses auxquelles ils devroient avoir égard, leurs projets sont nécessairement défectueux. Mais c'en est assez pour faire voir la nécessité des *systêmes* en Politique, & avec quelles précautions on les doit former.

De l'usage des systêmes *en Physique.*

Puisque les physiciens doivent se borner à mettre en *systême* les parties de la Physique qui leur sont connues, leur unique objet doit être d'observer les phénomènes, d'en saisir l'enchaînement, & de remonter jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent. Mais cette dépendance ne peut pas consister dans un rapport vague: il faut expliquer si bien les effets, que la génération en soit sensible.

Le phénomène que nous remarquons comme le premier, c'est celui de l'étendue: le mouvement est le second; & par la manière dont il modifie l'étendue, il en produit beaucoup d'autres. Mais de ce que nous ne pouvons pas remonter plus haut, il n'en faudroit pas conclure qu'il n'y a que de l'étendue & du mouvement: il ne faudroit pas non-plus entreprendre d'expliquer ces phénomènes. L'expérience nous manqueroit, & nous ne pourrions imaginer que des principes abstraits dont nous avons vu le peu de solidité.

Il est très-important d'observer, autant qu'il est possible, tous les effets que le mouvement peut produire dans l'étendue, & de remarquer sur-tout les variétés qu'il éprouve lorsqu'il passe d'un corps à un autre. Mais, afin qu'il ne se glisse dans les expériences ni erreurs, ni détails superflus, il ne faut arrêter la vue que sur ce qui offre des idées nettes. Il ne faut donc pas entreprendre de déterminer ce qu'on appelle *la force* d'un corps; c'est-là le nom d'une chose dont nous n'avons point d'idée. Les sens en donnent une du mouvement: nous jugeons de sa vitesse, nous en mesurons les degrés relatifs en considérant l'espace parcouru dans un certain tems marqué: que faut-il davantage? Quelle lumière pourroit être répandue sur nos observations par les vains efforts que nous ferions pour connoître cette force que nous regardons comme le principe du mouvement? Il n'y a qu'un cas où l'on puisse employer le mot *force*; c'est quand on considère un corps comme une force, par rapport à un corps sur lequel il agit. Des chevaux, par exemple, sont une force par rapport au char qu'ils traînent; mais alors ce terme n'exprime pas le principe du mouvement, il indique seulement un phénomène.

Distinguons donc soigneusement les différens cas où l'on peut observer les mobiles. Sont-ce des corps solides ou fluides, élastiques ou non élastiques? Quels sont ceux qui leur communiquent le mouvement? quels sont les milieux où ils se meuvent? Comparons les vîtesses & les masses, & remarquons dans quelles proportions le mouvement se communique, augmente, diminue; quand il s'éteint, & comment il prend différentes directions. Si, à mesure que nous recueillerons des phénomènes, nous les disposons dans un ordre où les premiers rendent raison des derniers, nous les verrons se prêter mutuellement du jour. Cette lumière nous éclairera sur les expériences qui nous resteront à faire; elle nous les indiquera, & nous fera former des conjectures qui seront souvent confirmées par les observations. Par ce moyen nous découvrirons peu-à-peu les différentes loix du mouvement, & nous réduirons à un petit nombre les phénomènes qui doivent servir de principes. Peut-être même trouverons-nous une loi qui tiendra lieu de toutes les loix, parce qu'elle sera applicable à tous les cas. Alors notre *systême* seroit aussi parfait qu'il peut l'être, & il ne manqueroit plus rien à la partie de la Physique qui traite du mouvement des corps.

Tout consiste donc en Physique à expliquer des faits par des faits. Quand un seul ne suffit pas pour rendre raison de tous ceux qui sont analogues, il en faut employer deux, trois ou davantage. A la vérité, un *systême* est encore bien éloigné de sa perfection, lorsque les principes s'y multiplient si fort. Cependant il ne faut pas négliger d'en faire usage. En faisant voir une liaison entre un certain nombre de phénomènes, il peut conduire à la découverte d'un phénomène qui suffira pour les expliquer tous. Mais une loi essentielle, c'est de ne rien admettre qui n'ait été confirmé par des expériences bien faites.

Plus d'un exemple prouvent combien certains faits sont propres à en expliquer d'autres, & à suggérer des expériences qui contribuent aux progrès de la Physique.

Le phénomène de l'eau qui s'élève au-dessus de son niveau dans une pompe aspirante, & plusieurs

plusieurs autres ne pouvoient être expliqués par les philosophes anciens. Prévenus que l'air a une légéreté absolue, ils attribuoient tous ces effets à une horreur prétendue de la nature pour le vuide. Un pareil principe n'étoit ni lumineux, ni propre à occasionner des découvertes. Aussi ne fut-ce que quand il parut suspect, que les physiciens songèrent à faire les expériences auxquelles ils doivent la connoissance du vrai principe de ces phénomènes. Galilée observa les effets des pompes aspirantes, &, s'étant assuré que l'eau n'y monte qu'à trente-deux pieds, & qu'au-delà le tuyau demeure vuide, il conclut qu'on n'avoit point connu la vraie cause de ce phénomène. Toricelli la chercha : c'est à lui qu'on doit la première expérience du tube renversé, dans lequel le mercure se soutient à la hauteur de vingt-sept pouces & demi. Il compara cette colonne avec une colonne d'eau de même bâse & de trente-deux pieds de hauteur, elles se trouvèrent exactement du même poids. Il conjectura qu'elles ne pouvoient être soutenues que parce qu'elles étoient chacune en équilibre avec une colonne d'air ; & ce fut-là la première preuve de la pesanteur de ce fluide.

Un homme célèbre qui a assez vécu pour sa réputation, mais trop peu pour le progrès des sciences, Pascal sentit combien il étoit important d'assurer le sort de la conjecture de Toricelli. Il jugea que, si l'air est pesant, sa pression doit se faire comme celle des liqueurs, qu'elle doit diminuer ou augmenter selon la hauteur de l'atmosphère, & que par conséquent les colonnes suspendues dans le tube de Toricelli seroient plus ou moins longues, suivant la hauteur plus ou moins grande du lieu où l'expérience seroit faite. Le Puy de Dôme en Auvergne fut choisi à cet effet, & l'événement confirma le raisonnement de Pascal.

La pesanteur de l'air étant constatée, on expliqua d'une manière naturelle les effets qui avoient fait imaginer que la nature a le vuide en horreur. Mais ce ne fut pas là le seul avantage de ce principe.

Le soin qu'on eut de répéter souvent l'expérience de Toricelli, fit bientôt remarquer les variations qui arrivent à la hauteur du mercure dans le tube. On connut que la pesanteur de l'air n'est pas constamment la même, on observa les degrés suivant lesquels elle varie, & on imagina le baromètre, instrument dont les effets sont aujourd'hui connus de tout le monde.

Pour juger encore mieux des phénomènes produits par la pesanteur de l'air, on chercha les moyens d'avoir un espace d'où l'air fût pompé. On imagina la machine pneumatique : alors on vit plusieurs nouveaux phénomènes qui confirmèrent la pesanteur de l'air, & s'expliquèrent par elle.

C'est ainsi qu'un principe doit rendre raison des choses, & conduire à des découvertes. Il seroit à souhaiter que les physiciens n'en employassent jamais que de cette espèce. Quant aux suppositions qui ne peuvent pas être l'objet de l'observation, nous avons vu combien l'usage qu'ils en peuvent faire est borné.

Il y a cette différence entre les hypothèses & les faits qui servent de principes, qu'une hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets dont elle ne rend pas raison ; au-lieu qu'un fait est toujours également certain, & il ne peut cesser d'être le principe des phénomènes dont il a une fois rendu raison. S'il y a des effets qu'il n'explique pas, on ne le doit pas rejetter ; on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux, & qui forment de tous un seul *systême*.

Il y a aussi une grande différence entre les principes de Physique & ceux de Politique. Les premiers sont des faits dont l'expérience ne permet pas de douter, les autres n'ont pas toujours cet avantage. Souvent la multitude des circonstances & la nécessité de se déterminer promptement contraignent l'homme d'état de se régler sur ce qui n'est que probable. Obligé de prévoir ou de préparer l'avenir, il ne sauroit avoir les mêmes lumières que le physicien qui ne raisonne que sur ce qu'il voit. La Physique ne peut élever des *systêmes* que dans des cas particuliers ; la Politique doit avoir des vues générales, & embrasser toutes les parties du gouvernement. Dans l'une, on ne sauroit trop tôt renverser les mauvais principes, il n'y a point de précaution à prendre, & on doit toujours saisir sans retardement ceux que fournit l'observation : dans l'autre, on se conforme aux circonstances, on ne peut pas toujours rejetter tout-à-coup un *systême* défectueux qui se trouve établi, on prend des mesures, & on ne tend qu'avec lenteur à un *systême* plus parfait.

Je ne parle pas de l'usage des *systêmes* dans la Chymie, la Médecine, &c. Ces sciences sont proprement des parties de la Physique : ainsi la méthode y doit être la même.

De l'usage des systêmes *dans les arts.*

Les arts se divisent en deux classes ; l'une comprend tous les beaux arts, & l'autre tous les arts méchaniques.

La Méchanique pratique est la science qui apprend à appliquer à des machines artificielles les loix du mouvement. C'est une imitation des opérations de la nature. Les *systêmes* y suivent donc les mêmes règles qu'en Physique. Il faut que dans une machine tout dépende d'un premier ressort, & que les parties en soient dans une si grande proportion, qu'elles agissent sans se nuire, & tendent toutes à la production des mêmes effets.

Cette vérité est si reconnue, qu'il est inutile de s'y arrêter.

Quand il nous est permis de découvrir les moyens propres à produire les effets, nous pouvons imiter la nature, & perfectionner de plus en plus les arts méchaniques : mais si ces moyens nous sont cachés, les effets ne sont plus en notre puissance, & nous sentons aussi-tôt les bornes de ces arts.

Dans les beaux arts, au contraire, il n'est pas nécessaire, pour imiter la nature, de connoître le principe qui nous rend capables de cette imitation. Sans cette connoissance, nous pouvons même quelquefois la surpasser. Mais, quoique ce talent soit en nous, rien n'est si difficile que de démêler par quel artifice il produit des effets que nous admirons ; & les bons *systêmes* sont ici aussi rares qu'ils sont communs dans les arts méchaniques.

Les moyens en Méchanique sont des machines qui sont presque toujours à notre disposition ; c'est pourquoi les bons *systêmes* y multiplient beaucoup les artistes, & donnent à chacun le pouvoir de reproduire, aussi souvent qu'il le veut, les effets qu'il a su produire une fois. Ils ne demandent de la part de l'ouvrier qu'une adresse qui n'est pas bien rare.

Mais dans les beaux arts on ne peut tenir les moyens que d'une organisation qui donne de la sensibilité à certains égards & dans un certain degré. C'est par-là qu'on est poëte, orateur, musicien, &c. Les meilleurs *systêmes* ne sauroient donc en pareil cas créer le talent, mais ils contribuent beaucoup à le développer ; & c'en est assez pour sentir combien il est important d'en rechercher les règles.

Les *systêmes* dans les beaux arts ont cela de particulier, que tout doit s'y réduire à une idée première, qui soit le germe de toutes les autres. Or, nous connoissons qu'une idée est le germe d'une seconde, d'une troisième, ou d'un plus grand nombre, quand, par l'analyse, nous voyons que chaque idée engendrée n'est que la première modifiée d'une certaine manière. Observons donc chaque idée en particulier, saisissons la premiere; faisons voir comment elle se modifie différemment, & par-là engendre successivement toutes les autres, & nous aurons un *systême* parfait.

Le plus difficile n'est pas de découvrir cette idée première. On est bien sûr qu'elle ne se trouve point parmi les notions abstraites : comme celles-ci sont engendrées, aucune d'elles ne peut être le germe de toutes les autres. On doit donc porter toute son attention sur les idées particulières : ainsi, obligé à n'avoir égard qu'à un petit nombre, on peut davantage se répondre du succès.

Mais la grande difficulté, c'est de suivre cette idée dans toutes ses transformations, & de saisir comment elle devient successivement les différentes parties du *systême*, & forme enfin le tout.

Nous n'y réussirons qu'autant que nous concevrons parfaitement chaque notion engendrée : car, s'il en est quelques-unes que nous ne concevons pas d'une manière bien nette, comment ferons-nous voir qu'elles ne sont qu'une première idée différemment modifiée ?

Or, on ne conçoit proprement une chose que lorsqu'on est en état d'en faire l'analyse. Voulez-vous, par exemple, concevoir une machine, décomposez-là, en remarquant avec soin les rapports où sont toutes ses parties ; &, à mesure que vous les séparerez, ayez l'attention de les arranger dans un ordre qui prévienne toute confusion. Si ensuite vous les rassemblez, en observant comment elles agissent les unes sur les autres, vous saisirez la génération de toute la machine, & vous la concevrez parfaitement. Voilà ce qu'il faut faire sur toutes les idées qui doivent former un *systême*.

Cela est d'autant plus nécessaire, que la plupart de nos idées sont à notre égard ce que sont des machines par rapport à ceux qui n'ont aucune connoissance de la Statique. Elles se sont arrangées dans notre esprit toutes faites, & telles que les circonstances, ou ceux qui ont veillé à notre éducation, nous les ont transmises. Si quelquefois nous les avons formées nous-mêmes, ç'a été avec si peu de réflexion, que, n'ayant point remarqué l'ordre que nous avons suivi, elles n'offrent rien que de vague. Souvent ce ne sont que des mots auxquels nous serions bien en peine d'attacher une signification,

Nous ne surmonterons ces obstacles que par une grande exactitude à nous rendre compte de tout ce que nous faisons entrer dans les notions que nous avons formées. Il en faut remarquer toutes les idées partielles, les considérer chacune à part, les combiner sous différens rapports, enfin les mettre dans l'ordre où elles conservent entr'elles la plus grande liaison. Dès-lors nous les saisirons facilement, nettement, & nous en concevrons toute la génération.

Ce que nous aurons fait sur quelques notions, il le faudra faire sur toutes les parties de l'art que nous voudrons réduire en *systême*. Par-là elles s'engendreront si bien, que nous les verrons toutes naître d'une première idée.

Voulez-vous donc savoir si vous êtes en état de faire un *systême*, essayez de décomposer toutes les parties qui le doivent former. Ne le pouvez-vous pas, parce qu'il y en a dont vous n'avez qu'une notion vague, ou qui vous sont totalement inconnues ? abandonnez votre entreprise.

Si je veux, par exemple, faire un *systême* sur l'art de penser, je vois l'entendement humain comme une faculté qui reçoit des idées, & qui en fait l'objet de ses opérations. Mais je remarque sans peine que les notions de faculté, d'idée

& d'opération font abftraites. Par conféquent aucune d'elles n'eft le principe que je cherche. Je décompofe donc encore, & je paffe en revue toutes les opérations. La conception fe préfente la première comme la plus parfaite; mais je ne conçois que parce que je juge ou que je raifonne: je ne forme des jugemens ou des raifonnemens que parce que je compare : je ne faurois comparer, fous tous les rapports où j'ai befoin de le faire, fi je ne diftinguois, compofois, décompofois, & ne formois des abftractions. Tout cela demande néceffairement que je fois capable de réfléchir : la réflexion fuppofe de l'imagination ou de la mémoire : ces deux opérations font évidemment l'effet de l'exercice de l'attention : celle-ci ne peut avoir lieu fans la perception : enfin, la perception vient à l'occafion des fenfations; & elle n'eft que l'impreffion que chaque objet fenfible fait fur moi.

Cette décompofition me conduit donc à une idée qui n'eft point abftraite; & elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement. En effet, l'exercice de cette faculté ne fauroit être moindre que d'appercevoir, il ne fauroit commencer ni plutôt ni plus tard. C'eft donc la perception qui doit devenir fucceffivement attention, imagination, mémoire, réflexion, & enfin l'entendement même. Mais je ne développerai point ce progrès, fi je n'ai une idée nette de chaque opération; au contraire je m'embarrafferai, & je tomberai dans des méprifes. Voilà, je l'avoue, ce qui m'eft arrivé lorfque j'ai traité de l'origine des connoiffances humaines. Pour fuivre exactement les préceptes que j'indique aujourd'hui, je ne les connoiffois pas affez. On ne doit pas s'attendre que je corrige dans cet article les erreurs de ce traité. Je paffe donc à un autre exemple.

Je fuppofe qu'il foit queftion de faire un *fyftême* pour expliquer les progrès de l'écriture: nous confidérerons les différens caractères qui ont été en ufage, & nous en trouverons de deux fortes, les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes. Parmi ceux-ci nous découvrons des traits qui paroiffent n'avoir avec les chofes qu'un rapport de convention, & nous en trouvons d'autres qui font la peinture même des objets. Eft-il naturel que les hommes aient d'abord imaginé les caractères de l'Alphabet, que ces caractères aient été par des altérations transformés en hiéroglyphes, & foient enfin devenus la peinture des chofes qu'on vouloit défigner? Non fans doute; les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes font par eux-mêmes des fignes vagues, & qui, pour cette raifon, doivent être mis au rang des notions abftraites. Ils en fuppofent donc d'autres qui les aient précédés. Mais la peinture de l'objet eft le figne le plus déterminé qu'on puiffe imaginer. Il ne faut donc que confidérer les différentes altérations qu'on a fait éprouver à cette forte de caractère, & remarquer comment elles l'ont rendu d'un ufage plus commode & plus général, pour le voir paffer fucceffivement par toutes les transformations des hiéroglyphes, & donner lieu à l'invention des lettres de l'Alphabet.

Il ne me paroît pas poffible de fe méprendre fur l'idée première qui eft le principe de ce *fyftême*. La difficulté eft de la fuivre & de la reconnoître fous toutes les formes qu'elle prend. Si tous les caractères, qui ont été en ufage depuis l'origine de l'écriture, avoient pu venir jufqu'à nous avec une clef qui en donnât l'explication, nous démêlerions ce progrès d'une manière bien fenfible. Cependant nous pouvons, avec ce qui nous en refte, développer ce *fyftême*, finon dans tout fon détail, du moins fuffifamment pour nous affurer de la génération des différentes fortes d'écritures. L'ouvrage de M. Warburthon en eft la preuve.

La méthode que j'emploie pour faire ces *fyftêmes*, je l'appelle *analyfe*. On voit qu'elle renferme deux opérations, *décompofer* & *compofer*.

Par la première, on fépare toutes les idées qui appartiennent à un fujet; & on les examine jufqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la feconde, on les difpofe fuivant l'ordre de leur génération. Mais on fera d'autant plus éloigné d'en faifir la vraie génération, que la décompofition en aura été plus mal faite.

Cependant, au-lieu de décompofer le fujet fur lequel on fe propofe de faire un *fyftême*, on fe borne d'ordinaire à chercher les notions abftraites avec lefquelles il a des rapports; on prend ces notions pour principes, & on n'imagine pas qu'il y ait quelque chofe dont elles ne puiffent rendre raifon. Voilà la méthode qu'on appelle *fynthèfe* : elle donne aux idées une génération toute différente de celles qu'elles ont en effet.

Ceux qui fuivent cette méthode font dans l'impuiffance de trouver les vrais principes des fciences & des arts. Où une feule règle fuffiroit, ils en imaginent vingt, encore font-elles fujettes à mille exceptions. Ils font fi bien, que les principes font fecs & rebutans pour ceux qui les apprennent, & inutiles à ceux qui les ont appris. C'eft ce dont on peut fe convaincre par la lecture des Grammaires, des Rhétoriques, des Logiques, & de prefque tous les ouvrages deftinés à former l'efprit.

Mais, diront les défenfeurs de la fynthèfe, que faut-il pour bien raifonner, finon déterminer fes idées par de bonnes définitions, pofer des principes certains, & tirer des conféquences néceffaires? Or, la fynthèfe remplit toutes ces conditions.

Je réponds qu'elle les remplit mal. Dans cette

méthode, l'ordre veut qu'on définiſſe chaque notion par des idées plus générales qu'elle. On définira, par exemple, l'homme, *un animal raiſonnable*; l'animal, *un composé de corps & d'ame*; le corps, *une ſubſtance étendue*; la ſubſtance, *un être qui ſubſiſte par lui-même*; l'être, *ce qui n'implique pas contradiction*. N'en demandez pas davantage, il n'y a point de termes abſtraits au-delà : on ne penſe donc pas qu'il reſte quelque choſe à définir. Mais revenons ſur nos pas. En ſaurons-nous mieux ce que c'eſt que l'homme ? Non ſans doute. Ces définitions font paſſer l'eſprit d'une idée vague à une idée encore plus vague, & ne lui préſentent jamais rien qu'il puiſſe ſaiſir. Un philoſophe célèbre, perſuadé que les notions les plus générales ſont la voie des découvertes, a fait, pour expliquer les propriétés de l'être abſtrait, un gros volume in-4°., préliminaire à huit ou dix autres volumes de Métaphyſique. Je conviens que ſes définitions ſont auſſi bonnes qu'elles peuvent l'être, ſuivant les règles de la ſynthèſe : mais, quoi qu'en diſent ſes partiſans, il s'en faut bien que ſa méthode ſoit ſcientifique.

Les définitions & les principes ne ſont bons qu'autant qu'ils ſont le réſultat d'une analyſe bien faite. C'eſt donc l'analyſe ſeule qui détermine les idées, & on eſt bien éloigné d'en avoir d'exactes, quand on ne connoît que l'uſage des définitions ſynthétiques.

Mais, dira-t-on encore, vous ne ſauriez diſconvenir que la ſynthèſe ne ſoit au moins fort propre à établir la vérité.

Je réponds que l'analyſe a ſeule cet avantage. Peut-il en effet y avoir une meilleure manière de démontrer une vérité, que d'en faire voir la génération par une ſuite d'idées bien déterminées ? Pourquoi donc avoir recours à une méthode où l'on commence par des idées vagues, peu lumiſes, & qui diſpoſe toujours les choſes dans un ordre différent de celui des découvertes.

Ce ſont les mathématiciens qui ont donné lieu à l'erreur où l'on eſt à ce ſujet. L'analyſe algébrique a l'inconvénient de conduire dans les calculs compliqués par des routes quelquefois ſi ſecrètes, que les découvertes paroiſſent l'effet du haſard. Dès-lors elle ne permet qu'aux plus habiles d'examiner la génération des idées. Il ſeroit à ſouhaiter que ceux-ci la rendiſſent ſenſible aux autres ; & que, pour démontrer les vérités dont ils veulent nous inſtruire, ils ſuiviſſent la même méthode qui les leur a fait découvrir. Mais, parce qu'ils ſont moins curieux de tracer ſcrupuleuſement la route qu'ils ont tenue, que de prouver qu'ils ont fait des découvertes, ils préfèrent la ſynthèſe. En voilà aſſez pour que tous les philoſophes, qui ſe piquent également de faire des démonſtrations, donnent auſſi la préférence à cette méthode.

Dans l'analyſe algébrique, l'eſprit n'opère que ſur les ſignes : c'eſt pourquoi l'obſcurité devient d'autant plus grande, qu'on s'engage dans une plus longue ſuite de calculs. Cette méthode eſt cependant d'un grand ſecours. Sans elle, l'eſprit ſeroit ſouvent retardé, & peut-être quelquefois abſolument arrêté par la néceſſité où il ſeroit de porter la vue ſur un trop grand nombre d'objets. En exprimant beaucoup d'idées en peu de ſignes, elle facilite le paſſage d'une vérité à une autre ; &, ſi elle produit quelqu'obſcurité, ce n'eſt que pour un tems : à peine eſt-on arrivé au terme qu'on ſe propoſoit, que la lumière ſe répand ſur toute la route par où on a paſſé.

Quand l'analyſe algébrique n'éclaire pas l'eſprit, ce n'eſt donc pas qu'elle n'ait par ſa nature tout ce qu'il faut pour l'éclairer ; c'eſt que l'algébriſte ſacrifie à la facilité & à la promptitude des opérations une lumière qu'il eſt toujours sûr de ſe procurer. Je parle ici d'après le témoignage des mathématiciens mêmes.

Cette méthode eſt donc l'unique principe de toutes les découvertes qu'on fait en Mathématiques. En effet, ſi on ouvre les ouvrages des géomètres modernes qui ont le plus employé la ſynthèſe, & qui en ont fait le plus d'éloge, on y reconnoît ſans peine une analyſe déguiſée. Mais ces grands hommes n'auroient-ils pas mieux fait, pour l'avancement des ſciences, de révéler eux-mêmes leur ſecret, que de nous faire marcher après eux en nous cachant le chemin par où ils nous conduiſent ?

L'analyſe métaphyſique a l'avantage de ne ceſſer jamais d'éclairer l'eſprit : c'eſt qu'elle le fait toujours opérer ſur les idées, & qu'elle l'oblige d'en ſuivre la génération d'une manière ſi ſenſible, qu'il ne la ſauroit perdre de vue. Ainſi, elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre. Le métaphyſicien eſt d'autant plus blâmable d'avoir recours à la ſynthèſe, que ſes idées ſont naturellement vagues, & que l'analyſe peut ſeule leur donner & leur conſerver de la préciſion. Le géomètre eſt plus excuſable, parce que les idées des grandeurs étant par elles-mêmes parfaitement bien déterminées, l'analyſe n'eſt pas auſſi néceſſaire à ſes démonſtrations. S'il doit lui donner la préférence, c'eſt moins pour une plus grande exactitude, que pour être plus à la portée du lecteur, & pour lui apprendre l'art de faire des découvertes.

Je ne m'arrêterai pas à montrer davantage en quoi l'analyſe métaphyſique diffère de l'analyſe algébrique. Je crois avoir fait connoître l'idée que je me fais de la première ; & la ſeconde eſt connue par les ouvrages des géomètres. Il me ſuffit d'avoir prouvé qu'on ne doit pas ſuivre d'autre méthode, ſoit qu'on aſpire à de nouvelles connoiſſances, ſoit qu'on veuille démontrer quelque vérité.

C'eſt ſur-tout à l'analyſe métaphyſique à don-

ner le vrai *système* de chaque art. Il n'y a qu'elle qui puisse montrer la génération des règles, les réduire au plus petit nombre possible, & rendre la théorie des arts aussi utile qu'elle peut l'être.

Peut-être jugera-t-on cette méthode impraticable dans des occasions où il n'y aura que des difficultés à surmonter. Il est rare qu'on puisse embrasser d'une même vue toutes les parties d'un art, les lier, & en faire un *système*. C'est-là ce qui caractérise l'homme de génie. Ceux qui ne voient jamais les choses que par un côté, & qui n'en saisissent pas les différens rapports, peuvent avoir de grands talens, mais ce ne sont que des hommes du second ordre. Quant aux philosophes qui s'imaginent devoir beaucoup à des principes abstraits & à des suppositions gratuites, nous en avons suffisamment parlé. (CONDILLAC.)

Fin du Tome second.




ORDRE DE LECTURE *que l'on peut ſuivre pour le Dictionnaire de Métaphyſique & de Logique.*

TOUT doit être ſuivi dans l'étude de la Métaphyſique; on ne peut la préſenter dans une forme de dictionnaire, que l'ordre des idées ne ſoit à chaque inſtant rompu par celui de l'Alphabet auquel on eſt aſſujetti. Cette forme a cependant un avantage réel qui l'emporte de beaucoup ſur les inconvéniens qui en ſont inſéparables, c'eſt de fixer l'attention ſur un ſeul point de diſcuſſion, de traiter tout ce qui lui appartient, & de rejetter tout ce qui lui eſt étranger. L'eſprit à ſouvent beſoin de cette méthode dans l'étude d'une ſcience où la confuſion des objets peut conduire à toutes les erreurs. Une diſcuſſion complette & ſatisfaiſante, ſur un point de Métaphyſique ou de Logique donne un grand intérêt, & fait une excellente préparation pour en approfondir d'autres. Il n'en eſt aucun qui ne doive conduire à un autre; ſi l'on s'attachoit à un ſeul, on y trouveroit néceſſairement le germe de tous les principes qui ſont développés dans les articles où ils tiennent plus particulièrement. Mais, pour ſe diſpenſer de conſulter ces articles, il faudroit un excellent eſprit qui eût aſſez de force pour pénétrer les principes, ſans voir leur application particulière, & qui s'en ſouvînt à propos, quand cette application ſe préſenteroit à faire. L'objet de ce Dictionnaire n'eſt point de favoriſer cette pareſſe ou cette préſomption. Au contraire, il eſt fait pour engager à parcourir dans toute ſon étendue une ſcience dont les objets ſont les plus grands de la nature. Mais on peut, & c'eſt ce que l'on a cherché, cacher l'immenſité & applanir les difficultés du travail, en ne préſentant que des articles ſéparés, dont la lecture ne paroît engager à rien, mais qu'on ne peut lire avec fruit, ſans ſe pénétrer du deſir d'en lire d'autres. D'un autre côté, il falloit éviter de tourmenter le lecteur par des renvois continuels, en lui offrant le détail de tous les mots qui peuvent entrer dans la nomenclature de cette ſcience; il a paru plus ſimple d'en renfermer pluſieurs ſous un mot générique. On a fait une diviſion naturelle de tous ceux qui pouvoient en contenir d'autres. On a cherché ſur tout à mettre de l'accord dans les principes, quoiqu'il y eût de la variété dans les ſources où il falloit puiſer. On a plutôt rapproché les opinions des auteurs, que fondu leurs ſtyles. Cette dernière diverſité, que l'on a entièrement conſervée, n'a nul inconvénient, & peut avoir pluſieurs avantages. En nous livrant à la ſuppoſition que l'objet de notre travail eſt rempli, & que la lecture d'un ſeul article ſera un attrait pour en conſulter d'autres, & inſenſiblement tous; il nous reſte à les diſpoſer maintenant de manière à ce que le lecteur ſuive d'aſſez près l'ordre naturel des idées.

Le mot *Encyclopédie*, pris de l'ancien dictionnaire, peut être lu comme une eſpèce d'avertiſſement. Il trace d'une main ferme les défauts de ce premier dépôt des ſciences, que nous avons dû faire diſparoître de celui-ci autant qu'il étoit poſſible.

L'article *art de raiſonner* doit être lu enſuite. Tous les principes de la Logique y ſont expoſés & rapprochés d'une manière lumineuſe. C'eſt la méditation de cet excellent morceau qui nous a indiqué l'ordre que nous avions à ſuivre, & ſurtout tout ce que nous devions rejetter pour éviter à nos lecteurs un embarras de formes, de ſubtilités & de ſyſtêmes, qui a ſi long-tems retardé les progrès de cette ſcience. La méthode que l'auteur indique, & qu'il préfère à toute autre dans l'*art de raiſonner*, l'*analyſe* & l'*analogie*, ſont les guides que nous avons ſuivis. C'eſt toujours par leur moyen que nous avons reconnu que les principes de divers auteurs s'accordoient réellement, malgré une apparente oppoſition qui ne tombe point ſur le fonds des idées, & que la plus légère attention du lecteur peut concilier. C'eſt ainſi qu'en paſſant à l'article *Logique*, traité par une autre main, l'eſprit, quoique porté ſur de nouveaux détails, ſuit le développement des principes qu'il vient de méditer, & ne perd point de vue leur application, lors même que l'auteur paroît s'en écarter. Ce feroit ſans doute la perfection d'un dictionnaire de Métaphyſique, que de raſſembler ſur un même plan toutes les connoiſſances acquiſes dans cette ſcience. Mais un tel travail, en ſuppoſant que tous les articles en ſoient traités par le même auteur, peut fort bien ne donner que l'ordre ſyſtématique des opinions d'un même homme; ce qui eſt bien loin du but d'un dictionnaire encyclopédique; & ſi, comme ici, il eſt compoſé d'articles pris dans un certain nombre d'auteurs qui ſe ſont aidés des lumières que d'autres philoſophes avoient répandues avant eux dans cette ſcience, pour développer & étendre leurs découvertes, ſans doute il eſt bon de tendre au meilleur rapprochement de leurs principes, mais eſpérer d'y réuſſir tout-à fait eſt une chimère dont la moindre connoiſſance de l'eſprit humain doit garantir.

Si nous propoſons ces trois articles, d'abord, ce n'eſt pas que nous ne les regardions comme très-compoſés, & qu'il ne ſoit poſſible de com-

mencer par de plus ſimples. Mais en Logique il en eſt tout autrement qu'en Géométrie. Les premiers principes y ſont ſujets à une diſcuſſion, & cette diſcuſſion eſt aride & difficile. L'eſprit, pour ſe ſoulager d'un exercice fatigant, a beſoin au moins de connoître le but auquel on le conduit. Si dans les Mathématiques la connoiſſance des premiers principes paroît indifférente & sèche, parce que l'on n'en peut imaginer les riches applications; c'eſt bien pis ici où ils ſont hériſſés de difficultés.

L'article *ſens* du P. Mallebranche renferme des principes importans, dont les vaſtes conſéquences embraſſent toutes les parties de la Métaphyſique; il eût été difficile de le dégager de ce qu'il peut avoit de ſyſtématique & de trop ſubtil, ſans nuire à l'enſemble du morceau. Le lecteur peut le faire plus aiſément par une ſimple opération de l'eſprit. Il eſt naturel de le faire réfléchir d'abord ſur les ſens, qui ſont les inſtrumens de toutes les idées, avant de l'entretenir des idées même & des connoiſſances qu'elles procurent.

Le mot *ſenſations* contient l'admirable morceau qui ſeul eût fait la réputation de Condillac. Il n'en eſt aucun qu'il ſoit plus important d'étudier, & qui fatigue moins l'attention que celui là. La forme agréable & méthodique, dont il s'eſt ſervi pour expliquer la génération de nos idées, conduit l'eſprit ſans effort à des découvertes importantes. Il a d'ailleurs l'avantage de développer les principes qu'on vient de méditer avec quelque travail dans Mallebranche, & de préparer aux notions les plus claires ſur l'article des *idées*. On peut lire encore auparavant ce dernier celui des *perceptions*.

L'article des *idées* doit être conſidéré comme le point central de la Logique, auquel tout ſe rapporte. Nous l'avons emprunté des *eſſais philoſophiques de Hume*. Cet auteur ne le regarde point lui même comme un traité aſſez complet; mais il le devient dans notre dictionnaire par les articles qui précèdent, & par ceux qui doivent être lus à la ſuite.

Mémoire & imagination offrent une différence auſſi importante que délicate à ſaiſir. Il eſt néceſſaire de les lire enſemble. L'un eſt traité avec beaucoup plus d'étendue; mais les effets ſont bien plus intéreſſans. Il eſt inutile de prévenir que Mallebranche a parlé avec trop de prévention de l'*imagination*. Quelqu'excès qu'il mette dans les reproches qu'il fait à cette faculté de notre eſprit, on n'auroit rien pu ſubſtituer non-ſeulement d'auſſi brillant, mais encore d'auſſi utile à ce morceau.

Le mot *jugement* paroît être ici dans ſon ordre naturel; mais, comme il ſe diviſe en autant d'articles particuliers, qu'il y a de manières de juger, on n'a cru devoir en donner qu'une notion générale.

La *connoiſſance* n'eſt conſidérée par pluſieurs philoſophes, & par ceux ſur-tout que nous conſultons le plus ici, que comme une eſpèce de perception de convenance ou diſconvenance. Nous aurions pu la rapporter au mot de *perception*. Mais ces mêmes auteurs, en l'appliquant aux objets les plus abſtraits de la Métaphyſique & d'autres ſciences, ſemblent, d'un autre côté, la regarder comme un premier jugement que l'eſprit forme. C'eſt ſous ce dernier rapport que nous claſſons ici cet article traité par M. Formey avec beaucoup de juſteſſe & de ſagacité.

Relation offre quelque choſe de plus que *connoiſſance*. C'eſt ſuivre la gradation de notre jugement, que de lire ce mot dans l'ordre que nous indiquons.

L'*aſſociation d'idées* n'eſt point non plus préciſément un jugement; elle diffère même par les points les plus eſſentiels de la *relation* & de la *connoiſſance*; & c'eſt pour ne la point confondre avec celle-ci, qu'il faut lire ici la définition que nous en avons tirée de Locke.

C'eſt l'*affirmation* qui fait le jugement. L'*évidence* & la *certitude* en doivent être les baſes. Ces trois articles ont entr'eux une liaiſon néceſſaire, & cette liaiſon n'eſt point rompue par la diverſité des auteurs que nous avons conſultés.

Mot, *nombre*, *langage* étant l'expreſſion de toute idée & de tout jugement, & fourniſſant une vaſte matière à de nouvelles idées, nous les plaçons ici, & c'eſt par eux que nous allons entrer dans la partie de la Logique qui concerne les notions que l'art de raiſonner fait découvrir.

Tous les articles précédens n'ont pour objet que la manière dont l'eſprit acquiert les idées. Il faut examiner maintenant comment il acquiert les notions des *modes* ou des *modifications* des idées. Cette partie de la Logique n'eſt pas la plus facile; elle demande une attention très-ſoutenue. L'article des *modes* ſur-tout demande d'être étudié avec ſoin. Il faut y joindre quelques articles qui y correſpondent naturellement, tel que celui de la *durée* qui a elle-même pluſieurs modes. L'*infinité* eſt un de ces modes, & ſon article trouve ici ſa place. Il faut paſſer de-là aux articles *exiſtence*, *eſſence*, *diverſité*, *cauſe*, *accident* & *abſolu*. Il eſt indifférent de lire le mot *abſtraction* avant ou après ceux-ci.

Ce ſont les *modifications* qui ſeules peuvent donner lieu aux jugemens faux & aux grandes erreurs de l'eſprit. Il faut donc chercher à s'en former une notion exacte, & reconnoître ici le principe de nos erreurs, & la manière de les éviter.

L'article *méthode* eſt d'un grand ſecours dans cette recherche. Ceux d'*erreur*, d'*attention*, d'*autorité* & d'*enthouſiaſme* doivent auſſi fournir d'utiles avertiſſemens. *Doute*, *probabilités*, *hypothèſes*, *ſyſtêmes*, *axiômes* terminent ce qui concerne particulièrement la Logique.

L'article *Métaphyſique* s'offre le premier dans l'étude de cette ſcience: il préſente dans ſa briéveté la diviſion des objets qu'elle embraſſe, & prépare l'eſprit à s'élever au plus ſublime de tout,

à Dieu. C'eſt Fénélon qui nous a fourni ce grand article où les tranſports de la plus belle ame ſe joignent aux lumières du plus beau génie. On s'eſt permis d'y ajouter un autre diſcours qui réſume avec énergie les preuves éclatantes de l'exiſtence de Dieu.

Les articles *création* & *conſervation* ont une dépendance naturelle précédente. Les mots *athée* & *athéiſme* répondent aux objections ; on doit les lire après avoir ſuivi le tableau des preuves. ces divers articles, traités par différens auteurs, ont la plus parfaite union de principes, & ce concert n'a rien d'étonnant ſur un ſujet où l'évidence parle de même à tous les hommes. C'eſt ici le lieu d'examiner la diverſité que les *religions* ont établie dans le culte qu'elles rendent à l'être ſuprême. Le mot *religion* comprend ce développement, & renferme les mots *polithéiſme*, *idolâtrie* & *ſuperſtition*, dont on n'a pas cru devoir faire des articles ſéparés, après les avoir enveloppés dans une même diſcuſſion. Ceci pourroit être conſidéré comme formant la première diviſion de la Métaphyſique, mais il faut y joindre encore les mots *bon*, *mal*. Le mot *beau*, traité par M. Marmontel & M. Panckoucke, s'étend juſqu'aux beaux arts, qui ne ſont point la matière de ce dictionnaire. On pouvoit le rapporter à *ſenſation*; mais cette diſcuſſion, malgré ſa juſteſſe & ſon agrément, auroit pu embarraſſer dans cet ordre ; elle trouve mieux ici ſa place après les deux articles précédens qui ont avec lui des relations.

L'article *ame* eſt d'une telle importance & d'une telle étendue, que l'on ne pouvoit ſe diſpenſer de conſulter pluſieurs auteurs. L'ancienne Encyclopédie & les élémens de Philoſophie de d'Alembert le rempliſſent à-peu-près tout entier. Les autres morceaux qui entrent dans ce même article ne ſervent qu'au développement des principes puiſés dans ces deux ouvrages. Le mot *immatérialiſme* fait partie en quelque ſorte de cette diſcuſſion. *Paſſions* & *affections* doivent être lûs enſuite. *Agir* & *puiſſance* ſont auſſi conſidérés par rapport à l'*ame*. Le mot *raiſon* doit terminer l'étude de cette partie.

Il eſt quelques articles que nous avons inſérés dans ce dictionnaire, qui tiennent aux deux parties qui le compoſent, mais qui n'entrent point naturellement dans l'ordre que nous venons d'indiquer ; tels ſont, *harmonie préétablie*, *monades*, *divination*.

On a quelquefois marqué des renvois pour des articles qui ſont dans le dictionnaire d'autres parties de l'Encyclopédie.

FIN.



AVERTISSEMENT.

DE toutes les parties de l'ancienne Encyclopédie, la Morale est celle où l'on trouve le plus de bons articles & de noms distingués ; & l'on conçoit cela par l'extrême intérêt qu'elle offre aux auteurs & aux lecteurs : cependant c'est de toutes la plus incomplette & la plus inégalement traitée ; c'est qu'on n'avoit eu ni le tems de la méditer sur un seul plan, ni les moyens de rallier tous les articles à ce seul plan : ce sont sur-tout ces deux défauts qu'on doit corriger dans la nouvelle Encyclopédie ; pour cela, il a été nécessaire de commencer dans cette partie par où l'on a fini dans toutes les autres, par la refaire en entier, & ce n'étoit pas une entreprise de peu de soin & d'étendue.

Dans tous les tems la Morale a été la science la plus importante & même la plus aimable. Dans aucun siècle elle n'a été mieux développée. Ce ne sont plus les secours qui manquent, il n'y a plus que leur abondance qui nuise.

La Morale tient à tous les objets qui intéressent l'homme & la société. Elle est répandue dans toutes les espèces d'écrivains : philosophes, historiens, poëtes & romanciers, tous s'en sont occupés, tous l'ont enrichie. Indépendamment de ces richesses accessoires, elle a eu parmi les anciens & les modernes, & dans toutes les nations éclairées, une foule d'écrivains qui se sont particulièrement dévoués à ses recherches, & auxquels elle a donné son nom.

On pourroit combiner ensemble tant de richesses, les fondre dans un seul systême, les rassembler dans un seul livre ; mais ce projet seroit encore plus difficile qu'utilement conçu.

Tout ne se range pas en systême, parce qu'on le veut : &, quand on voit un systême tout formé, on sent tous les vices de ce genre de travail. On y voit avec dépit l'esprit d'un homme substitué au développement de l'esprit humain. On aime mieux parcourir tous les systêmes sur une science, que de la voir réunie dans un seul. Tel ne doit pas être sur-tout le but d'un ouvrage comme l'Encyclopédie, qui doit plutôt être un dépôt des connoissances humaines, que l'essai téméraire & beaucoup trop prématuré de leur réforme.

Pour mieux faire, on n'a donc songé qu'à moins entreprendre : en un mot, on ne s'est proposé qu'un bon choix dans des matériaux si abondans & si précieux. On ne s'est réservé que de remplir un grand nombre de lacunes qui restent encore dans la science, & d'ajouter quelques articles nouveaux à tous ceux que fournissent une foule de bons livres, dans la littérature nationale & étrangère.

On a cru qu'une seule bonne vue sur la science pourroit guider dans ce choix ; & voici celle à laquelle on s'est fixé.

La Morale, considérée dans tous ses objets & ses rapports, doit expliquer la nature humaine par ses premiers penchans, la suivre & la peindre dans toutes ses modifications, poser ses principes, exposer tous les moyens par lesquels on peut la diriger au but que la nature lui a fixé. Ainsi, l'étude de la société entière entre de toute part dans celle de l'homme.

La science de l'homme porte donc sur plusieurs bases principales.

Elle a ses faits, qui sont les facultés & les penchans de l'homme : ses principes, autrement les règles qui résultent de la constitution physique & morale de cet être, ses préceptes qui sont des conséquences des principes appliquées aux différentes positions de la vie domestique & publique ; ses développemens en observations, en tableaux, en réflexions, ce qui comprend toutes les modifications que les passions primitives de la nature & les règles de la vie civile ont reçues de toutes les causes qui influent sur l'homme & la société : son histoire, qui est l'examen & l'appréciation des grandes vérités toujours plus ou moins apperçues dans les différens tems, dans les diverses nations ; des erreurs les plus funestes qui se sont répan-

dues dans les parties de cette ſcience ; l'examen & l'appréciation des grands écrivains qui y ont imprimé les caractères de leur génie. En expliquant ainſi toute la nature humaine, au milieu du cours de la ſociété, l'utilité générale de la Morale eſt de rapprocher ſans ceſſe l'homme de ſon bonheur, c'eſt-à-dire, de la vertu, de le détourner du vice, qui eſt ſon plus grand danger.

Il nous ſemble que ce plan réunit tout ce que l'on doit chercher dans ce recueil ; & nous ſommes étonnés qu'aucun ouvrage n'ait encore embraſſé la Morale avec cette étendue & cette préciſion que nous deſirerions y porter.

Nous tâcherons que chacune des parties de ce plan puiſſe, de tous les articles qui y ſeront relatifs, former une eſpèce de tout, qui complette ces diviſions conſidérées chacune à part. Nous diſons une eſpèce, car rien ne ſeroit plus difficile, que d'arriver au mérite d'un entier complément à cet égard.

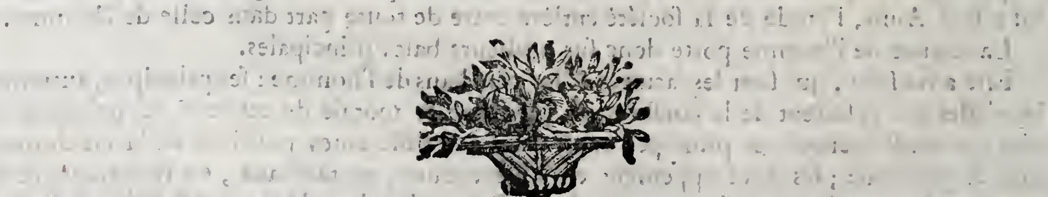
Nous tâcherons auſſi que la filiation & l'enchaînement des unes aux autres ſoient encore le mieux marqués qu'il ſera poſſible. Nous prévenons que nous ne pouvons promettre ici que les efforts de notre zèle.

Pour accorder ces deux points principaux de notre Dictionnaire, ſur chaque article important, nous chercherons dans les meilleurs auteurs ce qui remplira le mieux nos diviſions : quelquefois un ſeul nous ſuffira ; plus ſouvent encore nous en réunirons pluſieurs. Nous ne nous ſommes réſervés que de remplir les nombreuſes lacunes qui ſont encore dans cette ſcience.

Un tel ouvrage peut conduire à un réſultat général ſur l'étude de la Morale. Nous eſpérons que ſa rédaction nous inſtruira aſſez nous-mêmes, pour nous permettre d'eſſayer de tracer ce réſultat. Ce ſera l'objet d'un grand diſcours, qui ſera la dernière partie de notre travail.

DICTIONNAIRE D'ÉDUCATION.

Il manquoit à l'Encyclopédie une partie précieuſe de la ſcience morale, & qui eſt ſi étendue elle-même, qu'elle doit en être ſéparée. C'eſt un recueil des principes, des vices, des ſyſtêmes divers ſur l'éducation. Notre ſiècle & ſur-tout notre nation ſe ſont beaucoup occupés de ce grand objet. Il a fait naître un aſſez grand nombre de bons & utiles ouvrages, pour qu'il ſoit néceſſaire d'en raſſembler la ſubſtance. Un tel ouvrage, en rapprochant tout, fera mieux connoître ce que l'on doit adopter & rejetter. Nous ſuivrons les écrivains dans leurs divers objets d'éducation phyſique, publique, particulière, de l'enfance de la jeuneſſe, relativement aux études, aux choſes phyſiques & morales. Nous le terminerons auſſi par une appréciation de ces écrivains ; nous obſerverons le bien & le mal qu'ils ont produit, & ce qui reſte à faire ſur cet objet.



A.

ABATTEMENT, s. m. C'est un sentiment profond d'impuissance ou de regrets. Il succède ordinairement aux accès d'un violent désespoir; mais les effets en sont très-différens, quoique la cause en soit la même. L'un est une fureur aveugle dont les mouvemens inconsidérés menacent ceux-mêmes qui n'en sont pas les objets; l'autre est une tristesse morne, qui ne veut point se communiquer ni se soulager par des mouvemens emportés. Dans le désespoir, l'homme cherche à écarter le sentiment qui l'afflige ou l'humilie, par les actes apparens d'une vaine puissance sur les objets qui l'entourent: dans l'*abattement*, il rejette cette consolation illusoire, & considère en silence, mais en l'exagérant, toute l'étendue du mal qui l'affecte. C'est-là seulement que la douleur commence, que rien ne l'adoucit ou la trompe. Il inspire peu la compassion, parce qu'il ne lui offre point le tableau des souffrances profondes qu'il endure, & il la fatigue par son opiniâtreté à refuser les secours qu'elle lui offre. Cette résistance ne peut donner un air de force & de fermeté à ce sentiment, qui est le comble de la foiblesse. Les ames passionnées, qui s'attachent à la poursuite d'un objet, sont sujettes à tomber dans l'*abattement*. Elles avoient mis toute leur espérance de félicité dans un objet qui leur échappe; elles ne voient plus ceux que la nature a formés avec une aimable diversité, pour entretenir l'homme au moins dans l'espérance. L'*abattement* est l'état le plus contraire au vœu de cette mère prévoyante. Elle n'a multiplié ses divers ouvrages autour de nous, & n'a ouvert notre cœur à leurs impressions que pour prévenir l'effet accablant que nous causeroit la perte de quelques uns. L'homme passionné rend inutiles pour lui ces tendres soins. L'univers ne lui présente qu'un objet dont la possession attire tous ses vœux, dont la perte éteint toutes ses espérances. Il arrive souvent que plusieurs sentimens paroissent partager le cœur d'un homme. L'un d'eux ne peut être satisfait, & il ne cherche point de consolation dans les autres; c'est que dans la réalité un seul absorboit toutes les facultés de son cœur. Quand les soins de l'amitié ne consolent pas, au moins lentement, d'une perte irréparable que l'amour a faite, c'est que cette dernière passion a exclu l'autre.

Le désespoir ne peut durer long-tems. La violence même l'épuise & le détruit. L'*abattement*, qui, comme je l'ai déjà dit, lui succède ordinairement, ne peut durer non-plus, parce qu'il est opposé à deux mobiles trop puissans, l'*amour-propre* & l'*espérance* dont l'action ne peut être long-tems interrompue. Il ne faut pas en conclure qu'il n'ait point de suites funestes. Souvent sa triste influence a usé les ressorts physiques qui ont besoin d'être entretenus par des sensations auxquelles on s'est refusé dans l'*abattement*, & dont la foiblesse cause presque toujours celle des actions morales. Souvent aussi l'*abattement*, en rompant tous les liens qui attachent l'homme à ses semblables, lui a laissé voir tous les vices qu'un sentiment de bienveillance voiloit. Peut-être il s'attachera à ces tristes découvertes faites, il est vrai, sans passion, mais dans le trouble de son esprit. Les vrais misanthropes, non pas ceux qui haïssent le genre humain, ce sont des monstres, mais ceux qui le méprisent ont formé leur fatal système au milieu des rêveries sombres d'un *abattement* qu'avoit occasionné une passion violente.

Brutus n'eut qu'une passion, & ce fut la plus noble de toutes, l'*amour de sa patrie*. Il lui sacrifia tous les sentimens qui pouvoient diviser son cœur. Il ne put sauver sa patrie, après lui avoir immolé une victime bien chère, & Brutus expira en prononçant cet affreux blasphême: « ô vertu, tu n'es qu'un phantome ». *Voy.* AFFLICTION, CHAGRIN & DÉSESPOIR.

ACARIÂTRE, s. m. C'est le caractère d'un esprit prompt, ardent & inquiet, qui s'étonne du calme qu'il voit aux autres, & le trouble par des reproches remplis d'aigreur. Il entre peu de méchanceté dans ce caractère; il est très-compatible avec un bon cœur, il agit même souvent avec lui; mais il en rend les soins incommodes & les conseils insupportables. Il se montre peu dans la société, parce que les objets qui s'y présentent sont trop indifférens pour exciter sa fâcheuse activité. Il est plus particuliérement le fléau de la vie domestique. Il veut y entretenir l'ordre, & il y détruit la paix. Comme il lui faut un prétexte & un aliment continuel, il exige la plus sublime perfection dans les moindres détails, espérant bien ne la rencontrer jamais. Il a souvent l'accent de la colère, souvent même il en prend toute l'impétuosité, lorsqu'on répond par un froid dédain à ses vains emportemens.

Ce caractère est plus communément celui des femmes. L'extrême mobilité de leur imagination, une sensibilité trop délicate, pour n'être pas inquiete, sont le premier germe de ce défaut qui s'accroît tous les jours en elles des chagrins & des peines que le tems leur apporte. Ce germe est caché long-tems, & non pas étouffé par la contrainte

de leur éducation. L'âge des passions commence à le développer. La jalousie est la première à l'annoncer. Mais c'est au moment où le mariage leur impose de nouveaux devoirs & leur donne de nouveaux soins, lorsqu'elles s'exagèrent l'importance des plus légers, qu'elles se livrent le plus à ces fréquentes impatiences que le desir de plaire fait réprimer chez des femmes plus dissipées, & moins fidèles aux devoirs de la vie domestique.

Tout dépend donc pour les maris, qui doivent être les premières victimes de cette humeur *acariâtre*, de ne leur faire perdre jamais ni l'intérêt ni l'espoir de leur plaire, & elles veilleront davantage à écarter d'elle un défaut qui obscurcit celui de leurs charmes, dont l'effet est le plus long & le plus certain, *la douceur.*

ACTION, s. f. La louange ou le blâme, dus à une *action* quelconque, appartiennent nécessairement, 1°. ou à l'intention & à l'affection d'où elle procède; 2°. ou à l'*action* extérieure, c'est-à-dire, au mouvement du corps qu'elle occasionne; 3°. ou enfin aux bonnes ou mauvaises conséquences qui s'ensuivent actuellement & de fait. Ces trois choses constituent toute la nature & les circonstances de l'*action*, & doivent être le fondement de toutes les qualités qu'on lui attribue.

Il est évident que les deux dernières de ces circonstances ne peuvent être le fondement de la louange ni du blâme, & personne n'a jamais avancé le contraire; l'*action* extérieure où le mouvement du corps est souvent le même dans les *actions* les plus innocentes & les plus criminelles. Celui qui tire sur un oiseau & celui qui tire sur un homme font tous les deux le même mouvement, ils tirent la détente d'un fusil. Les conséquences qui suivent une *action* réellement & de fait, sont, s'il est possible, encore moins susceptibles de louange & de blâme, que le mouvement extérieur du corps. Comme elles ne dépendent point de l'agent, mais de la fortune, elles ne peuvent être le fondement légitime d'aucun sentiment que nous ayons de sa conduite & de son caractère.

Les seules conséquences dont il est responsable, & par lesquelles il peut mériter d'être approuvé ou désapprouvé, sont celles qu'il avoit en vue de manière ou d'autre, ou du moins celles qui découvrent quelque qualité agréable ou choquante dans l'intention qui le faisoit agir. Il faut donc que toute espèce de louange ou de blâme, toute espèce d'approbation ou d'improbation, qu'on peut donner à une action quelconque, appartiennent en dernier ressort à l'intention ou à l'affection du cœur, à la convenance ou à la disconvenance, à la bienveillance ou à la malignité des desseins de l'agent.

Il n'y a personne qui n'admette cette maxime ainsi proposée d'une manière générale & abstraite. Tous les esprits sont frappés de son évidence, & le genre humain s'y rend tout d'une voix. Chacun convient que, quelque différentes que soient les *actions* par les conséquences accidentelles qu'on ne s'est point proposées & qu'on n'a point prévues, pourvu que les intentions & les affections soient les mêmes, c'est-à-dire, pourvu qu'elles soient également bien ou malfaisantes, le mérite & le démérite sont toujours les mêmes, c'est-à-dire, que l'agent devient également l'objet, soit de l'ingratitude, soit du ressentiment.

Mais, quelque persuadés que nous paroissions être de cette équitable maxime ainsi énoncée en termes généraux, il se trouve dans les cas particuliers que les conséquences actuelles, résultantes d'une *action*, font le plus grand effet sur les sentimens que nous avons du mérite ou du démérite, soit pour les fortifier, soit pour les affoiblir, & que de compte fait à peine y a-t-il une occasion où ils soient entiérement d'accord avec cette règle à laquelle nous reconnoissons tous qu'il faudroit les conformer.

Je vais tâcher d'expliquer cette irrégularité de sentiment que tout le monde sent, contre laquelle presque personne n'est assez en garde, & que personne n'avoue volontiers. J'examinerai, 1°. ses causes ou le méchanisme par lequel la nature la produit; 2°. l'étendue de son influence; & en dernier lieu, à quel but elle répond ou quelle est sa fin dans les desseins de l'auteur de la nature.

Quelles que soient les causes de la peine & du plaisir, & de quelque manière qu'elles agissent dans tous les animaux, il paroît que ce sont elles qui excitent en eux les deux passions de la gratitude & du ressentiment. Les objets animés ne sont donc pas les seuls qui les excitent. Nous sommes fâchés pour un moment contre une pierre qui nous blesse. Un enfant la bat, un chien l'aboie, un homme emporté la maudit. A la vérité, la moindre réflexion corrige ce sentiment, & nous nous appercevons sur le champ que ce qui est inanimé n'est nullement un objet propre de vengeance. Quand le mal est fort grand, l'objet qui nous l'a fait nous devient à jamais désagréable, & nous prenons plaisir à le brûler ou à le détruire. Nous traiterions de la même manière l'instrument qui auroit accidentellement causé la mort d'un ami, & nous nous croirions coupables d'une sorte d'inhumanité, si nous manquions d'exercer sur lui cette vengeance ridicule.

Nous concevons de même une sorte de gratitude pour les objets inanimés, qui nous ont causé de grands ou de fréquens plaisirs : le matelot, qui, ayant gagné le rivage, allumeroit son feu avec la planche qui vient de le sauver du naufrage, nous donneroit une mauvaise idée de son naturel. Il semble qu'il devroit plutôt la

conſerver avec ſoin & avec affection comme l'inſtrument de ſon ſalut. Un homme s'attache à une tabatière, à un canif, à un bâton qui lui ont ſervi long-tems, & il conçoit pour eux quelque choſe qui reſſemble à un amour réel. S'ils viennent à ſe caſſer ou à ſe perdre, il les regrette, ſans comparaiſon plus qu'ils ne valent. Nous regardons avec une eſpèce de vénération la maiſon que nous avons habitée long-tems, l'arbre qui nous a prêté long-tems ſa verdure & ſon ombre. La décadence de l'un & la chûte de l'autre nous inſpirent un ſorte de mélancolie, quoique d'ailleurs nous n'y perdions rien. Les dryades & les lares des anciens, ſortes de génies qu'ils attribuoient aux arbres & aux maiſons, tirent probablement leur origine de cette eſpèce d'affection que les auteurs de ces ſuperſtitions ſentoient pour ces objets, & qui auroit paru déraiſonnable ſi l'on n'y avoit ſuppoſé quelque choſe d'animé.

Mais, pour qu'une choſe puiſſe être l'objet propre de la gratitude ou du reſſentiment, il faut qu'elle ne ſoit pas ſeulement capable de donner du plaiſir ou de la peine, mais qu'elle le ſoit auſſi d'en prendre, ſans quoi ces paſſions ne trouvent pas à ſe ſatisfaire. Comme elles ſont excitées par les cauſes de la peine & du plaiſir, leur ſatisfaction conſiſte à faire éprouver ces mêmes ſenſations aux choſes qui les leur ont occaſionnées, ce qui n'eſt pas poſſible à l'égard des êtres inſenſibles. C'eſt pourquoi les animaux prêtent plus à la gratitude & au reſſentiment, que les êtres purement matériels. On punit un chien qui mord & un bœuf qui frappe de la corne. S'ils ſont cauſe de la mort de quelqu'un, le public & les parens du mort ne ſont pas contens qu'on ne les ait fait mourir à leur tour; ce qui ne ſe fait pas ſimplement pour la ſureté des vivans, mais pour venger l'injure du mort. Les animaux qui ont rendu quelque ſervice conſidérable à leurs maîtres deviennent au contraire les objets d'une vive reconnoiſſance. On eſt révolté de la brutalité de cet officier dont parle l'*eſpion turc*, qui poignarda le cheval ſur lequel il avoit traverſé un bras de mer, pour l'amour de la renommée, & pour l'empêcher qu'il rendît jamais à perſonne le même ſervice.

Mais, quoique les animaux ſoient capables de nous faire de la peine ou du plaiſir, & d'en ſentir eux-mêmes, il s'en faut bien qu'ils ſoient encore des objets complets de gratitude ou de reſſentiment. Tant que ces paſſions ne s'exercent que ſur eux, elles trouvent toujours quelque choſe à redire à leur ſatisfaction. Ce que la gratitude ſe propoſe n'eſt pas ſeulement de rendre plaiſir pour plaiſir, c'eſt ſur-tout que le bienfaiteur ſache que c'eſt ſa conduite paſſée qu'on veut reconnoître, qu'il s'applaudiſſe du bien qu'il a fait, & qu'il voie que la perſonne qui l'a reçu n'en étoit pas indigne. Ce qui nous charme le plus dans notre bienfaiteur, c'eſt l'accord de ſes ſentimens avec les nôtres, par rapport à ce qui nous touche d'auſſi près que l'excellence de notre caractère & l'eſtime qui nous eſt due. Nous ſommes enchantés de trouver quelqu'un qui nous apprécie autant que nous croyons valoir, & qui nous diſtingue du reſte des hommes à-peu-près avec la même attention que nous nous en diſtinguons nous-mêmes. Une des principales vues que nous ayons en cherchant à le payer de retour, c'eſt d'entretenir en lui des ſentimens ſi agréables & ſi flatteurs pour nous. Une ame généreuſe rejette ſouvent avec dédain l'idée intéreſſée d'obtenir de nouvelles faveurs par ce qu'on peut appeller les importunités de la reconnoiſſance; mais la plus grande ame ne regarde point comme indigne d'elle de conſerver & d'augmenter l'eſtime de ſon bienfaiteur, & c'eſt-là le fondement de ce que j'ai obſervé, que, quand nous ne pouvons entrer dans les motifs de celui qui nous oblige, quand nous ne jugeons pas que ſa conduite & ſon caractère ſoient dignes de notre approbation, quelle que ſoit la grandeur de ſes ſervices, notre reconnoiſſance en eſt ſenſiblement affoiblie. Nous ſommes moins flattés de la diſtinction qu'il fait de nous, & nous croyons que l'eſtime d'un patron auſſi foible & auſſi peu judicieux ne vaut pas par elle même la peine que nous prendrions à la conſerver.

Ce que le reſſentiment ſe propoſe, au contraire, n'eſt pas tant de rendre à un ennemi le mal pour le mal, que de lui faire ſentir qu'on le traite ainſi pour ſa conduite paſſée, de l'obliger à ſe repentir, & à reconnoître que la perſonne qui eſt offenſée ne méritoit pas de l'être. Ce qui nous révolte le plus contre celui qui nous attaque & nous inſulte, c'eſt le peu de cas qu'il paroît faire de nous, c'eſt la préférence déraiſonnable qu'il ſe donne ſur nous, c'eſt cet amour-propre extravagant, par lequel il ſemble s'imaginer qu'il peut ſacrifier tous les autres à ſon intérêt & à ſon caprice. L'irrégularité frappante de cette conduite, l'injuſtice & l'inſolence groſſière qu'elle paroît renfermer nous choque & nous aigrit plus que le mal que nous avons ſouffert; ſouvent le principal but de notre vengeance eſt de le réduire à un ſentiment plus juſte de ce qu'il doit à nous & aux autres, & du tort qu'il nous a fait; &, juſqu'à ce que nous l'ayons amené là, notre vengeance eſt toujours imparfaite. Lorſque notre ennemi ne paroît pas nous avoir fait aucune injuſtice, lorſque nous ſentons que ſa conduite à notre égard eſt parfaitement convenable, qu'à ſa place nous euſſions agi comme lui, & que nous méritions le mal qu'il nous a fait, pour peu que nous ayons de candeur & d'équité, nous ne pouvons garder de rancune contre lui.

Il faut donc trois qualités dans une choſe pour qu'elle puiſſe être l'objet propre & complet de

la gratitude & du reſſentiment ; la première, qu'elle cauſe du plaiſir ou de la peine ; la ſeconde, qu'elle ſoit capable elle même de ces ſenſations ; la troiſième, qu'elle les ait produites à deſſein & par une intention que nous approuvons ou que nous blâmons. Par la première de ces qualités, un objet excite ces deux paſſions ; par la ſeconde, il a de quoi les ſatisfaire ; par la troiſième, il a de quoi les ſatisfaire complettement ; &, comme cette dernière qualité rend le ſentiment du plaiſir & de la peine plus particulier & plus exquis, elle eſt auſſi une cauſe additionnelle productive de ces mêmes paſſions.

Ce qui donne de la peine ou même du plaiſir, étant donc la ſeule cauſe qui excite la gratitude ou le reſſentiment, quelles que ſoient les intentions de la perſonne qui agit, quelque convenance ou diſconvenance, quelque bonté ou malice qu'on leur ſuppoſe, ſi elle ne fait pas le bien ou le mal qu'elle avoit en vue, comme il manque alors une cauſe excitante, il ſemble qu'elle mérite moins de gratitude ou de reſſentiment : &, au contraire, quoiqu'il n'y ait ni bienveillance, ni mauvaiſe volonté dans l'agent, ſi ſes *actions* ſont ſuivies d'un grand bien ou d'un grand mal, comme il y a pour lors une cauſe excitante, on eſt aſſez porté à concevoir quelque degré de gratitude ou de reſſentiment pour ou contre la perſonne. Elle ſemble avoir l'ombre du mérite ou du démérite, &, comme les conſéquences des *actions* dépendent entièrement de l'empire de la fortune, il arrive de-là qu'à l'égard du mérite & du démérite, elle influe ſur les ſentimens des hommes.

L'effet de cette influence de la fortune eſt 1°. de diminuer le ſentiment que nous avons du mérite ou du démérite de ces *actions* qui partent des motifs les plus louables ou les plus blâmables, quand elles manquent de produire le bien ou le mal qu'on s'en étoit propoſé. 2°. D'augmenter le ſentiment du mérite ou du démérite des *actions* au-delà de ce qui eſt dû aux motifs ou aux affections d'où elles partent, quand elles occaſionnent accidentellement quelque plaiſir ou quelque peine extraordinaire.

Je dis, premièrement, que telle convenance ou diſconvenance, telle bonté ou telle malice qu'on ſuppoſe dans les intentions d'une perſonne, ſon mérite ou ſon démérite ſont imparfaits, ſi elles manquent à produire leurs effets. Et cette irrégularité de ſentimens n'eſt pas ſeulement ſenſible à ceux qui ſont immédiatement affectés par les conſéquences de l'*action*, elle l'eſt même en quelque ſorte au ſpectateur impartial. Un homme qui ſollicite un emploi pour un autre eſt regardé comme ſon ami, & paroît digne de ſon affection ; mais celui qui l'obtient eſt regardé particulièrement comme ſon patron & ſon bienfaiteur, & il a droit à ſon reſpect & à ſa reconnoiſſance. La perſonne obligée peut, ſelon nous, ſe mettre ſans injuſtice au niveau du premier, mais nous ne pouvons entrer dans ſes ſentimens, ſi elle ne ſe reconnoît pas inférieure au ſecond. Rien n'eſt à la vérité plus commun que de dire qu'on n'a pas moins d'obligation à celui qui a tâché de nous rendre ſervice, que s'il nous l'avoit rendu réellement ; c'eſt un propos qu'on ne manque jamais de tenir à chaque tentative de cette eſpèce qui demeure ſans ſuccès ; mais comme beaucoup d'autres beaux diſcours, il a beſoin d'un peu d'indulgence. Les ſentimens qu'un homme généreux a pour ſon ami qui échoue, peuvent être à-peu près les mêmes que ceux qu'il a pour un ami qui réuſſit, & plus il ſera généreux, moins il y mettra de différence. Les gens de cette trempe ſont plus flattés & plus reconnoiſſans de l'eſtime & de l'amitié de ceux qu'ils regardent eux-mêmes comme eſtimables, que de tous les avantages qu'ils en pourroient eſpérer. Auſſi, la perte de ces avantages n'eſt-elle pour eux qu'une bagatelle à peine digne de leur attention. Avec tout cela, ils y perdent toujours quelque choſe, & par conſéquent leur plaiſir & leur gratitude ne ſont pas auſſi complets qu'ils pourroient l'être ; & toutes choſes d'ailleurs égales, il eſt ſûr qu'entre deux amis dont l'un réuſſit & l'autre ne réuſſit pas dans ce qu'il entreprend pour obliger, c'eſt le premier qui aura toujours la préférence dans les ames les plus pures & les plus nobles. Nous ſommes même ſi injuſtes à cet égard, que, ſi le ſuccès n'eſt pas l'ouvrage d'un ſeul, nous croyons devoir moins de reconnoiſſance à chacun de ceux qui, avec la meilleure attention du monde, n'ont pu faire autre choſe que d'y contribuer. Notre reconnoiſſance ſe partageant alors entre les différentes perſonnes qui ont concouru à nous faire plaiſir, il nous ſemble que la part, due à chacun d'eux, doit être moindre. Un tel, diſons-nous ordinairement, avoit ſans doute l'intention de nous rendre ce ſervice, & nous ſommes perſuadés qu'il s'y eſt porté de la meilleure grace ; cependant ce n'eſt point à lui que nous en avons l'obligation, parce que la choſe auroit manqué ſi d'autres ne s'en étoient pas mêlés. Nous croyons que cette conſidération diminue notre dette aux yeux mêmes du ſpectateur impartial. Que dis-je ? la perſonne même qui a fait de vains efforts pour nous ne croit pas avoir le même droit ſur notre reconnoiſſance, & n'a pas le même ſentiment de ſon mérite à notre égard que ſi l'effet eût répondu à ſa bonne volonté.

Le mérite même des talens & de la capacité perd aux yeux de ceux qui en doutent le moins, quand par malheur ils ont manqué leur effet. Un général, que la jalouſie des miniſtres empêche de remporter quelque grand avantage ſur l'ennemi, regrette toute ſa vie l'occaſion qui lui eſt échappée. Il n'en eſt pas fâché ſeulement par rapport au bien public, il regrette qu'on lui ait ôté les moyens d'ajouter un nouveau luſtre à ſon carac-

tère, tant à ses propres yeux qu'aux yeux des autres. On a beau dire que le plan & les mesures étoient tout ce qui dépendoit de lui, qu'il ne falloit pas plus de capacité pour l'exécution que pour le dessein, & que, si on l'eût laissé faire, le succès étoit infaillible. Tout cela ne contente ni lui ni les autres. Ce plan n'a pas été exécuté, cela suffit, &, quoiqu'il ait le mérite de la grandeur & de la sagesse du dessein, il n'a pas celui d'une grande *action*. Rien n'est plus odieux que de supplanter un homme chargé d'une affaire pour le public, au moment où il alloit la finir. Puisqu'il avoit amené les choses à leur point de maturité, il falloit donc, disons-nous, lui permettre de recueillir le fruit de ses peines, & ne pas lui dérober le mérite d'achever ce qu'il avoit si fort avancé. On a reproché à Pompée de s'être approprié les victoires de Lucullus, & d'avoir moissonné des lauriers dus à la fortune & à la valeur d'un autre. Dans l'opinion des amis même de Lucullus, la gloire de ce général souffroit de ce qu'on ne lui permettoit pas de terminer une conquête que sa conduite & son courage avoit rendue facile pour tout autre. Un architecte est mortifié quand ses plans ne sont pas suivis ou qu'ils le sont mal. Cependant le plan est tout ce qui dépend de lui, & les connoisseurs y découvrent tout son génie aussi-bien qu'ils le feroient dans l'exéution. Mais un beau plan ne donne jamais le même plaisir, même aux plus habiles, qu'un beau bâtiment. Ils peuvent bien trouver autant de goût & de génie dans l'un que dans l'autre; mais les effets de l'un & de l'autre sont fort différens, & l'amusement que leur procure la vue du premier n'approche pas de l'étonnement & de l'admiration que produit quelquefois le second. On peut croire de certains hommes qu'ils ont des talens supérieurs à ceux d'Alexandre & de César, & qu'à la place de ces deux grands hommes ils feroient encore de plus grandes choses qu'ils n'en ont fait. Mais on ne les regarde pas pour cela avec cette surprise & cette admiration que ces deux héros ont excité chez toutes les nations & dans tous les siècles. Ils peuvent prétendre à une plus grande approbation, lorsque l'ame juge tranquillement & de sang-froid; mais ils n'ont point cet éclat des grandes *actions* qui l'éblouit & la transporte. La supériorité de celles-ci fait plus d'effet sur nous que celle même que nous reconnoissons dans les vertus & les talens.

Si le défaut de succès diminue le mérite des bonnes intentions aux yeux de noire espèce ingrate, il diminue également le démérite des mauvaises. Le dessein de commettre un crime, quelqu'évidentes qu'en soient les preuves, n'est presque jamais puni avec autant de sévérité que le crime même. Le cas de la trahison est peut-être le seul excepté. Il attaque l'essence même du gouvernement qui est plus jaloux de sa conservation que de toute autre chose. En le punissant, le souverain venge une injure qui s'adresse directement à lui. En punissant d'autres crimes, il ne fait que venger celles qu'on fait à d'autres, & écouter le ressentiment de ses sujets. Dans le premier cas, comme il est juge dans sa propre cause, il ne manque guères d'être plus violent & plus sanguinaire dans ses châtimens, que ne le seroit un spectateur impartial. Aussi, son ressentiment s'allume aux moindres occasions, & il n'attend pas que le crime soit commis, ni même qu'on ait tenté de le commettre. Une conspiration, quoiqu'il n'y ait rien eu de fait ni de tenté, une simple conversation entre des conjurés est punie dans plusieurs pays de la même manière que la trahison effective. A l'égard des autres crimes, le dessein qui n'a été suivi d'aucune tentative, est rarement puni, & jamais sévérement. On peut dire, il est vrai, qu'un dessein criminel & une *action* criminelle ne supposent pas nécessairement le même degré de méchancete, & ne doivent par conséquent pas être soumis aux mêmes peines; on peut dire que nous sommes capables de projeter, de préparer, d'arranger bien des choses que nous sommes absolument incapables de faire au moment de l'exécution. Mais cette raison ne peut avoir lieu quand le dessein est poussé jusqu'à l'*action*. Cependant il n'y a presque point de nation où celui qui tire un coup de pistolet sur un homme, & qui le manque, soit puni de mort. Par une ancienne loi d'Ecosse, un assassin qui blesse n'est pas dans le cas du dernier supplice, à moins que la mort du blessé ne s'ensuive dans un tems limité. Le ressentiment des hommes contre ce crime est pourtant si fort, & la terreur qu'il leur inspire est si grande, qu'il semble que la seule tentative devroit en être par-tout punie de mort. Celle qu'on fait pour commettre de moindres crimes, est punie légérement, & quelquefois point du tout. Le voleur, auquel on prend la main dans la poche avant qu'il en ait rien tiré, en est quitte pour de l'ignominie; on l'eût fait pendre s'il en avoit tiré un mouchoir. Un autre, qu'on prend dressant une échelle à la fenêtre de son voisin, mais qui n'a point pénétré dans la maison, n'a rien à craindre pour sa vie. Le rapt est autrement puni que la tentative de ravir. Il n'y a point de châtiment pour celle qu'on fait de séduire une femme mariée, tandis qu'il y en a de rigoureux pour la séduction. Notre ressentiment pour la personne qui s'est mise en devoir de nous faire du mal, est rarement assez fort pour que nous cherchions à nous venger, comme s'il l'eût fait réellement. Dans le premier cas, le sentiment que nous avons quelquefois de l'atrocité de sa conduite, est radouci par la joie de notre délivrance; dans l'autre, il est aigri par le chagrin de notre infortune. Cependant son démérite est indubitablement le même dans les deux cas, puisque ses intentions étoient également crimi-

nelles. A cet égard, il y a dans les sentimens de tous les hommes une irrégularité, & je crois en conséquence un relâchement dans les loix des nations les plus civilisées comme les plus barbares. Chez un peuple civilisé, l'humanité porte à épargner ou adoucir les châtimens toutes les fois que l'indignation naturelle n'est pas aiguillonnée par les suites du crime. Chez un peuple barbare on n'est pas fort curieux ni fort délicat sur les motifs d'une *action*, quand il n'en est rien arrivé.

Si quelqu'un par passion, ou par la contagion de la mauvaise compagnie, a résolu de faire un crime, qu'il ait pris des mesures pour cela, & qu'un accident l'ait heureusement empêché de le commettre, pour peu qu'il lui reste de conscience, il bénira toute sa vie l'obstacle qui l'a retenu, il n'y pensera jamais sans rendre graces au ciel d'avoir bien voulu lui épargner un forfait qui eût changé sa vie en une scène d'horreur, de remords & de repentir. Quoique son cœur soit aussi coupable que s'il eût exécuté ce qu'il avoit si pleinement résolu, la considération de cette inexécution allège considérablement le poids qu'il a sur la conscience, bien qu'il sache que ce n'est point à sa vertu qu'il en a l'obligation. Il se regarde toujours comme moins digne de punition & de ressentiment, & l'idée de son bonheur affoiblit ou même efface entiérement le sentiment qu'il a de son crime. Quand il se souvient à quoi il tenoit qu'il ne fût consommé, plus il étoit près de le commettre, plus il trouve extraordinaire & miraculeux d'en être échappé, car il songe toujours à ce bonheur, & il voit le risque auquel le repos & la tranquillité de son ame étoient exposés avec le même effroi qu'un homme voit un précipice où il étoit sur le point de tomber, & qui frissonne d'horreur à l'idée du danger qu'il a couru.

Le second effet de cette influence de la fortune est d'augmenter le sentiment du mérite ou du démérite des *actions* au-delà de ce qui est aux motifs & aux affections d'où elles procèdent, quand elles produisent accidentellement quelque peine ou quelque plaisir extraordinaire. Les suites agréables ou désagréables d'une *action* jettent une ombre de mérite ou de démérite sur l'agent, quoiqu'il n'y ait rien de louable ni de blâmable dans ses intentions. C'est ainsi qu'un porteur de mauvaises nouvelles nous déplaît, & qu'au contraire nous sentons une espèce de gratitude pour celui qui nous en apporte de bonnes. Dans le premier moment nous les regardons comme les auteurs, l'un de notre bonne, l'autre de notre mauvaise fortune, & nous les considérons en quelque sorte comme s'ils étoient la cause des événemens qu'ils nous apprennent Le premier, auteur de notre joie, est naturellement l'objet d'une reconnoissance passagère, nous l'embrassons avec chaleur & affection, & dans l'instant de notre prospérité nous le récompenserions volontiers comme s'il nous avoit rendu quelque signalé service. L'usage de toutes les cours est qu'un officier qui apporte les nouvelles d'une victoire ait par-là même des prétentions à des grades considérables; & le général ne manque jamais de choisir un de ses favoris pour un message si agréable. Au contraire, le second, auteur de notre chagrin, est tout aussi naturellement l'objet d'un ressentiment passager; à peine pouvons-nous prendre sur nous de ne pas le voir avec dégoût, & les gens rustres & brutaux sont sujets à déharger sur lui la colère que leur occasionne la fâcheuse nouvelle qu'il leur apprend. Tigranes, roi d'Arménie, fit sauter la tête à celui qui lui annonça l'approche d'un ennemi formidable. Il nous paroît barbare & inhumain de punir ainsi l'auteur de mauvaises annonces, mais nous ne trouvons pas mauvais qu'on récompense celui qui en apporte de bonnes, & nous croyons que cela sied bien à la bonté des rois. Or, pourquoi faisons-nous cette différence, puisqu'il n'y a pas plus de faute à l'un que de mérite à l'autre? C'est parce que la moindre raison suffit pour autoriser l'exercice des affections sociales & bienfaisantes, au-lieu qu'il faut les raisons les plus solides & les plus essentielles pour nous faire approuver les affections contraires.

Mais, quoiqu'en général nous ayons de l'éloignement pour les affections contraires à la bienveillance & à la sociabilité, quoique nous posions pour règle que nous ne devons jamais approuver qu'on les suive, à moins que la personne qui en est l'objet n'y ait donné quelquefois lieu par l'injustice & la malice de ses intentions; nous ne laissons pas de rabattre beaucoup de cette sévérité dans plusieurs occasions. Lorsqu'un homme a causé, sans le vouloir, du dommage à un autre par sa négligence, nous entrons généralement assez avant dans le ressentiment de celui qui le souffre, pour approuver qu'il le punisse beaucoup au-delà de ce que l'offense nous auroit paru mériter, si elle n'avoit pas eu cette malheureuse conséquence.

Il y a un degré de négligence qui sembleroit mériter quelque châtiment, quand même il ne causeroit de préjudice à personne: tel est le cas de celui qui jetteroit par-dessus le mur une grosse pierre dans la rue, sans avertir les passans, & sans se mettre en peine où elle peut tomber. Une police exacte le puniroit d'une *action* si absurde, quand il n'auroit blessé personne. Celui qui en est coupable fait voir un mépris insolent du bonheur & de la sureté des autres; il y a une injustice réelle dans sa conduite, il expose follement ses semblables à un malheur auquel nul homme, qui a son bon sens, ne voudroit s'exposer, & il peche évidemment par le sentiment de ce qu'il leur doit, sentiment qui est la base de la justice & de la société. Voilà pourquoi les loix disent qu'une négligence grossière est presque équivalente à une mauvaise

mauvaise intention. Lorsqu'il en arrive des suites fâcheuses, le coupable est souvent puni comme si elles avoient été l'objet de son intention, & sa conduite qui n'étoit qu'imprudente & insolente, & qui par-là méritoit quelque châtiment, est regardée comme atroce & digne de la punition la plus sévére. Par les loix de différens pays, particulièrement par une ancienne loi d'Ecosse, celui qui auroit tué un homme, en jettant imprudemment une pierre, auroit été puni de mort, &, quoique cela soit extrêmement rigoureux, il n'est pas tout-à-fait opposé à nos sentimens naturels. Notre juste indignation pour une folie si dépourvue d'humanité est exaltée par la sympathie avec le malheureux qui en est la victime. Cependant rien ne choqueroit davantage notre équité naturelle que de voir conduire un homme à l'échaffaud uniquement parce qu'il auroit jetté une pierre dans la rue sans blesser personne. Sa folie ne seroit pourtant pas différente, mais nos sentimens ne seroient pas à beaucoup près les mêmes; & cette différence nous montre combien l'indignation même du spectateur est aigrie par les conséquences actuelles de l'*action*. Dans ces sortes de cas, on trouveroit, si je ne me trompe, autant de sévérité dans les loix de presque toutes les nations, qu'on y trouve de relâchement dans les cas opposés dont j'ai parlé.

Il y a un autre degré de négligence qui ne renferme aucune sorte d'injustice. La personne qui en est coupable traite son prochain comme elle se traite elle-même, elle n'entend faire de mal à qui que ce soit, & elle est bien éloignée de ce mépris insolent pour le bonheur & la sureté des autres. Elle n'est cependant pas aussi soigneuse & aussi circonspecte dans sa conduite qu'elle devroit l'être, & par-là elle mérite quelque degré de blâme ou de censure, mais non aucune sorte de châtiment. Toutefois si, par une négligence de cette espèce, elle occasionne quelque dommage à un autre, je pense que les loix de tous les pays l'obligent à le réparer. Or, quoique ce soit là une véritable punition qu'on n'auroit jamais songé à lui infliger sans l'accident que sa conduite a occasionné, cette décision des loix ne laisse pas d'être approuvée par les sentimens naturels de tous les hommes. Selon nous, un homme ne doit pas souffrir de la négligence d'un autre, &, s'il en souffre, rien n'est plus juste que de le faire indemniser du dommage par celui qui en est la cause.

Enfin, il y a une troisième sorte de négligence qui consiste à n'avoir pas la timidité & la circonspection la plus scrupuleuse, par rapport à toutes les conséquences possibles de nos *actions*. Tant s'en faut que le défaut de cette attention pénible soit regardé comme blâmable, quand il n'a point de mauvaise suite, qu'on blâme plutôt la qualité opposée. Cette circonspection timide, qui a peur de tout, n'a jamais passé pour une vertu, mais pour une qualité qui, plus que toute autre, nous rend incapables d'*action* & d'affaires. Cependant, lorsque, faute de cette scrupuleuse attention, il arrive quelque dommage à un autre, les loix obligent souvent à le réparer. Par exemple, si un cavalier, ne pouvant retenir son cheval qui a pris le mors aux dents, renverse un esclave & le tue, la loi aquilienne le condamne à dédommager le propriétaire de l'esclave. En pareil cas, nous disons que le cavalier n'auroit pas dû monter le cheval, & nous traitons son entreprise de légéreté impardonnable. S'il n'en arrive rien, non-seulement cette réflexion ne nous vient point, mais, s'il n'avoit pas voulu le monter, nous aurions regardé son refus comme une pusillanimité, une foiblesse & une inquiétude ridicule, par rapport à de simples possibilités qui nous tiendroient toujours en transe, si nous voulions y prendre garde. La personne même qui en a blessé une autre involontairement par un de ces accidens, semble avoir quelque sentiment de son propre démérite par rapport à lui; elle accourt naturellement lui témoigner son chagrin, lui demander pardon & lui offrir tous les secours qui sont en son pouvoir. Pour peu qu'elle ait de sensibilité, elle souhaite nécessairement compenser le dommage, & faire tout ce qui peut appaiser ce ressentiment purement animal, qui est presque inévitable dans celui qui souffre. Celui qui ne feroit point d'excuse, qui n'offriroit pas de réparer le mal autant qu'il le peut, passeroit pour un homme de la plus grande brutalité. Cependant pourquoi feroit-il des excuses plutôt que tout autre, n'étant pas moins innocent que tout autre? Pourquoi le choisit-on parmi tous les hommes pour être le réparateur d'un tort dont il n'est pas plus coupable qu'eux? Sûrement cette tâche ne lui seroit pas imposée, s'il n'y avoit, même dans le spectateur impartial, une certaine indulgence pour le ressentiment d'un autre en pareil cas, tout injuste qu'il est.

Tel est l'effet des conséquences bonnes ou mauvaises de nos *actions*, tant sur nos sentimens que sur ceux des autres; & c'est ainsi que la fortune, qui gouverne le monde a de l'influence où nous serions le plus éloignés de lui en accorder, & qu'elle dirige nos sentimens par rapport au caractère & à la conduite tant des autres que de nous-mêmes. Que le monde juge par l'événement & non par l'intention, ç'a toujours été le grand grief & le grand découragement de la vertu. Chacun adopte la maxime générale, que comme l'événement ne dépend pas de celui qui agit, il ne doit point influer sur nos sentimens par rapport au mérite ou à la convenance de sa conduite; mais à peine trouvons-nous un exemple particulier où ils soient exactement conformes à ce que dicte cette règle générale de l'équité. L'issue heureuse ou malheureuse d'une *action* ne nous donne pas seulement bonne ou mauvaise opinion

de celui qui l'a faite, mais elle excite presque toujours notre gratitude ou notre ressentiment, & produit par-là notre sentiment sur le mérite ou le démérite de l'intention.

Cependant la nature, en jettant dans le cœur humain les semences de cette irrégularité, paroît, comme dans toutes les autres occasions, avoir eu pour but le bonheur & la perfection de l'espèce. Si l'envie de nuire ou la malice de l'affection étoit la seule cause de notre ressentiment, toutes les furies de cette passion nous agiteroient dès que nous soupçonnerions ou croirions à quelqu'un de pareilles intentions ou affections à notre égard, quand il ne les auroit manifestées par aucune *action*. Si la mauvaise volonté, qui n'agit point, paroissoit exiger aux yeux des hommes la même vengeance qu'une mauvaise *action*, chaque cour de Judicature deviendroit bientôt une véritable inquisition : la conduite la plus innocente & la plus circonspecte ne seroit pas en sûreté, on pourroit toujours suspecter les desirs, les vues, les intentions; ce qui nous exposeroit continuellement au ressentiment & aux châtimens. C'est pourquoi l'auteur de la nature a voulu qu'il n'y eût d'autre objet propre & approuvé de ces passions que les *actions* qui produisent un mal actuel, ou qui, allant le produire, nous mettent par-là immédiatement dans le cas de le craindre. Quoique les sentimens, les desseins, les affections soient le principe de tout le mérite ou le démérite, à s'en rapporter au jugement de la froide raison, le grand juge des cœurs les a placés hors des limites de toute jurisdiction humaine, & il en a réservé la connoissance à son propre & infaillible tribunal. Cette règle essentielle de justice, que les hommes en cette vie ne sont punissables que pour leurs *actions*, & non pour leurs desseins & leurs intentions, est fondée sur cette irrégularité salutaire & utile des sentimens humains touchant le mérite & le démérite, qui, au premier abord, nous paroît si absurde & si inexplicable. C'est ainsi que chaque partie de la nature, quand on l'approfondit avec soin, démontre également la providence attentive de son auteur, & c'est ainsi que nous pouvons admirer la sagesse & la bonté de Dieu jusques dans la foiblesse & la folie des hommes.

Ce n'est pas non-plus sans utilité que cette même irregularité diminue le mérite d'une tentative infructueuse, pour rendre service, & réduit presque à rien celui de la simple bonne volonté, ou du desir d'obliger. L'homme est fait pour agir & opérer par l'usage de ses facultés les changemens les plus favorables dans les circonstances où il est, tant pour son bonheur, que pour celui des autres. Il ne faut pas qu'il se contente d'une bienveillance indolente, ni qu'il s'imagine être l'ami des hommes, parce que dans son cœur il desire leur prospérité. Afin qu'il emploie toute sa vigueur, & qu'il s'avance de toutes ses forces vers les fins auxquelles il doit tendre, la nature lui apprend qu'à moins d'y arriver, ni lui, ni les autres ne seront jamais pleinement satisfaits de sa conduite, & que le mérite des bonnes intentions, sans celui des bons offices, ne lui vaudra jamais ni une grande approbation de la part de son cœur, ni de hautes acclamations de la part de ses semblables. Celui qui ne s'est pas distingué par une seule *action* d'importance, mais seulement par les sentimens les plus justes, les plus nobles & les plus généreux, n'a droit à aucune récompense éclatante, ne lui eût-il jamais manqué que l'occasion de se rendre utile. S'il y prétend, il n'y a point de blâme à la lui refuser. Qu'avez-vous fait ? peut-on lui demander; où sont les services réels qui font votre titre ? Nous vous aimons, nous vous estimons, mais nous ne vous devons rien. Récompenser la vertu cachée, qui, faute d'occasions, est demeurée inutile aux autres, lui décerner les honneurs & les dignités qu'on peut dire qu'elle mérite en quelque sorte, mais qu'elle ne sauroit exiger, c'est l'effet d'une bienveillance divine. Punir au contraire les seules affections du cœur, lorsqu'il n'y a point eu de délit commis, c'est l'effet de la tyrannie la plus insolente & la plus barbare. On doit aux affections bienfaisantes les plus grands éloges, quand, pour agir, elles n'attendent pas que l'inaction soit un crime; les affections contraires ne sauroient être trop lentes, trop tardives, trop difficiles à se mettre en *action*.

Il est encore utile que le mal fait sans dessein soit regardé comme un malheur pour celui qui l'a fait, ainsi que pour celui qui le souffre. Cela nous montre à respecter le bonheur de nos frères, à trembler qu'il ne nous échappe, même à notre insu, quelque chose qui le détruise ou qui le dérange, & à craindre ce ressentiment machinal prêt à s'élever contre celui qui, sans le vouloir, devient l'instrument de leur malheur.

Malgré toutes ces apparentes irrégularités de sentimens, si un homme a le malheur de faire le mal qu'il ne vouloit pas, & de ne pas faire le bien qu'il vouloit, la nature a pourvu à ce que son innocence ne demeurât pas entiérement sans consolation, ni sa vertu sans récompense. Il appelle alors à son secours cette maxime juste & équitable, que les événemens, étant hors de notre puissance, ne doivent pas diminuer l'estime qui nous est due. Il ramasse tout ce qu'il a de force & de grandeur d'ame, & s'efforce de se considérer, non dans le jour où il paroît, mais dans celui où il auroit paru, si ces généreux desseins avoient eu leur effet; dans celui où il doit paroître & où il paroîtroit encore, malgré le défaut de succès, s'il n'y avoit point d'inconséquence dans les sentimens des hommes, & qu'ils ne manquassent jamais de candeur ni d'équité.

Ceux qui en ont le plus approuvent pleinement les efforts qu'il fait pour se maintenir dans la bonne opinion qu'il a de lui-même ; ils mettent en œuvre leur propre générosité & leur grandeur d'ame pour corriger en eux cette irrégularité de la nature humaine, & tâchent de regarder la magnanimité infortunée des mêmes yeux qu'ils l'auroient regardée naturellement & sans effort, si elle eût été secondée de la fortune, ou couronnée par des succès. (*Théorie des sentimens moraux, traduite de* SMITH.)

ADMIRATION, subs. fém. C'est ce sentiment qu'excite en nous la présence d'un objet, quel qu'il soit, intellectuel ou physique, auquel nous attachons quelques perfections. Si l'objet est vraiment beau, l'*admiration* dure ; si la beauté n'étoit qu'apparente, l'*admiration* s'évanouit par la réflexion ; si l'objet est tel que, plus nous l'examinons, plus nous y découvrons des perfections, l'*admiration* augmente. Nous n'admirons guères que ce qui est au-dessus de nos forces ou de nos connoissances. Ainsi l'*admiration* est fille tantôt de notre ignorance, tantôt de notre capacité : ces principes sont si vrais, que ce qui est admirable pour l'un, n'attire pas seulement l'attention d'un autre. Il ne faut pas confondre la surprise avec l'*admiration*. Une chose laide ou belle, pourvu qu'elle ne soit pas ordinaire dans son genre, nous cause de la surprise ; mais il n'est donné qu'aux belles de produire en nous la surprise & l'*admiration* ; ces deux sentimens peuvent aller ensemble & séparément. Saint-Evremont dit que l'*admiration* est la marque d'un petit esprit : cette pensée est fausse ; il eût fallu dire, pour la rendre juste, que l'*admiration* d'une chose commune est la marque de peu d'esprit : mais il y a des occasions où l'étendue de l'*admiration* est, pour ainsi dire, la mesure de la beauté de l'ame & de la grandeur de l'esprit. Plus un être créé & pensant voit loin dans la nature, plus il a de discernement & plus il admire. Au reste, il faut un peu être en garde contre ce premier mouvement de notre ame à la présence des objets, & ne s'y livrer que quand on est assuré par ses connoissances, & sur-tout par des modèles auxquels on puisse rapporter l'objet qui nous est présent. Il faut que ces modèles soient d'une beauté universellement convenue. Il y a des esprits qu'il est extrêmement difficile d'étonner ; ce sont ceux que la Métaphysique a élevés au-dessus des choses faites ; qui rapportent tout ce qu'ils voient, entendent, &c., au possible, & qui ont en eux-mêmes un modèle idéal, au-dessous duquel les êtres créés restent toujours.

ADVERSITÉ, subs. fém. La raison veut que l'on supporte patiemment l'*adversité*, qu'on n'en aggrave pas le poids par des plaintes inutiles, qu'on n'estime pas les choses humaines au-delà de leur prix, qu'on n'épuise pas, à pleurer ses maux, les forces qu'on a pour les adoucir, & qu'enfin l'on songe quelquefois qu'il est impossible à l'homme de prévoir l'avenir, & de se connoître assez lui-même pour savoir si ce qui lui arrive est un bien ou un mal pour lui. C'est ainsi que se comportera l'homme judicieux & tempérant, en proie à la mauvaise fortune. Il tâchera de mettre à profit ses revers même, comme un joueur prudent cherche à tirer parti d'un mauvais point que le hasard lui amène ; &, sans se lamenter comme un enfant qui tombe & pleure auprès de la pierre qui l'a frappé, il saura porter, s'il le faut, un fer salutaire à sa blessure, & la faire saigner pour la guérir. *Voyez ci-après* AFFLICTION.

ADULTÈRE, s. m., est l'infidélité d'une personne mariée, qui, au mépris de la foi conjugale qu'elle a jurée, a un commerce charnel avec quelqu'autre que son épouse ou son époux ; ou le crime d'une personne libre avec une autre qui est mariée. *Voyez* FORNICATION, MARIAGE.

ADULTÈRE. Je ne mettrai point ici en question si l'*adultère* est un crime, & s'il défigure la société. Il n'y a personne qui ne sente en sa conscience que ce n'est pas là une question à faire, s'il n'affecte de s'étourdir par des raisonnemens qui ne sont autres que les subtilités de l'amour-propre. Mais une autre question, bien digne d'être discutée, & dont la solution emporte aussi celle de la précédente, seroit de savoir lequel des deux fait le plus de tort à la société, ou de celui qui débauche la femme d'autrui, ou de celui qui voit une personne libre, & qui évite d'assurer l'état des enfans par un engagement régulier.

Nous jugeons avec raison, & conformément au sentiment de toutes les nations, que l'*adultère* est, après l'homicide, le plus punissable de tous les crimes, parce qu'il est de tous les vols le plus cruel, & un outrage capable d'occasionner les meurtres & les excès les plus déplorables.

L'autre espèce de conjonction illégitime ne donne pas lieu communément aux mêmes éclats que l'*adultère*. Les maux qu'elle fait à la société ne sont pas si apparens : mais ils ne sont pas moins réels, &c., quoique dans un moindre degré d'énormité, ils sont peut-être beaucoup plus grands par leurs suites.

L'*adultère*, il est vrai, est l'union de deux cœurs corrompus & pleins d'injustice, qui devroient être un objet d'horreur l'un pour l'autre, par la raison que deux voleurs s'estiment d'autant moins qu'ils se connoissent mieux. L'*adultère* peut extrêmement nuire aux enfans qui en proviennent, parce qu'il ne faut attendre pour eux ni les effets de la tendresse maternelle de la part d'une femme qui ne voit en eux que des sujets d'inquiétude,

ou des reproches d'infidélité, ni aucune vigilance sur leurs mœurs de la part d'une mère qui n'a plus de mœurs, & qui a perdu le goût de l'innocence. Mais, quoique ce soient-là de grands désordres, tant que le mal est secret, la société en souffre peu en apparence : les enfans sont nourris, & reçoivent même une sorte d'éducation honnête. Il n'en est pas de même de l'union passagère des personnes qui sont sans engagement.

Les plaisirs que Dieu a voulu attacher à la société conjugale, tendent à faire croître le genre humain ; & l'effet suit l'institution de la providence, quand ces plaisirs sont assujettis à une règle : mais la ruine de la fécondité & l'opprobre de la société sont les suites infaillibles des liaisons irrégulières.

D'abord elles sont la ruine de la fécondité : les femmes qui ne connoissent point de devoirs, aiment peu la qualité de mère, & s'y trouvent trop exposées, ou si elles le deviennent, elles ne redoutent rien tant que le fruit de leur commerce. On ne voit qu'avec dépit ces malheureux enfans arriver à la lumière ; il semble qu'ils n'y aient point de droit, & l'on prévient leur naissance par des remèdes meurtriers ; ou on les tue après qu'ils ont vu le jour, ou l'on s'en délivre en les exposant. Il se forme de cet amas d'enfans, dispersés à l'aventure, une vile populace sans éducation, sans biens, sans profession. L'extrême liberté, dans laquelle ils ont toujours vécu, les laisse nécessairement sans principe, sans règle & sans retenue. Souvent le dépit & la rage les saisissent, &, pour se venger de l'abandon où ils se voient, ils se portent aux excès les plus funestes.

Le moindre des maux que puissent causer ces amours illégitimes, c'est de couvrir la terre de citoyens infortunés, qui périssent sans pouvoir s'allier, & qui n'ont causé que du mal à cette société, où on ne les a vus qu'avec mépris.

Rien n'est donc plus contraire à l'accroissement & au repos de la société, que la doctrine & le célibat infame de ces faux philosophes qu'on écoute dans le monde, & qui ne nous parlent que du bien de la société, pendant qu'ils en ruinent en effet les véritables fondemens. D'une autre part, rien de si salutaire à un état que la doctrine & le zèle de l'église, puisqu'elle n'honore le célibat que dans l'intention de voir ceux qui l'embrassent en devenir plus parfaits & plus utiles aux autres ; qu'elle s'applique à inculquer aux grands comme aux petits la dignité du mariage, pour les fixer tous dans une sainte & honorable société : puisqu'enfin c'est elle qui travaille avec inquiétude à recouvrer, à nourrir & à instruire ces enfans, qu'une Philosophie toute bestiale avoit abandonnés. (*Ancienne Encyclopédie.*)

La saine Morale n'approuvera pas davantage les maximes d'une Morale lubrique & corrompue, qui prétend justifier l'infidélité conjugale, ou du moins atténuer l'horreur qu'elle devroit inspirer. Si ces principes conviennent aux mœurs dépravées de quelques nations, ils sont évidemment contredits par la nature même du mariage, dont le bonheur dépend de l'union, de l'amitié, de l'estime, encore bien plus que des plaisirs passagers qu'il procure. Tout s'accorde à nous montrer que l'*adultère* est propre à bannir sans retour ces sentimens desirables, & que rien ne peut justifier un crime qui doit par son essence anéantir le plus sacré des nœuds.

De quelque côté que vienne l'infidélité, elle est également condamnable. Un mari, parce qu'il est le plus fort, acquiert-il donc le droit d'être injuste envers celle à qui il doit exclusivement son amour & ses soins ? Si la femme est déshonorée aux yeux du public, pour avoir violé les règles de la pudeur, pourquoi le mari, coupable du même crime, lève-t-il sa tête altière au milieu d'un public partial qui n'ose lui imprimer l'opprobre qu'il mérite ? Quelle étrange jurisprudence donne au mari la liberté de commettre impunément des injustices, qu'il a le droit de punir avec rigueur, lorsque sa femme se permet la même chose ? La foiblesse d'une femme donne-t-elle à son tyran le droit exclusif de lui ravir son cœur, & de violer la foi qu'il lui avoit jurée ? Gardons-nous de le croire ; les fautes d'un mari, à qui l'on doit supposer plus de force, de raison, de prudence, sont plus impardonnables que celles d'une femme dont la foiblesse est le partage. « Il y a, dit Plutarque, des maris assez injustes » pour exiger de leurs femmes une fidélité qu'ils » violent eux-mêmes ; ils ressemblent à ces généraux d'armées qui, fuyant lâchement devant l'ennemi, veulent pourtant que leurs soldats soutiennent ses efforts avec courage ».

C'est trop communément à la conduite injuste des maris, à leur inconstance, à leur vie déréglée, à leurs mauvaises manières, que l'on doit imputer les foiblesses de leurs femmes : il faudroit en effet supposer en elles une force & une grandeur d'ame bien rares, si, trop souvent dédaignées, rebutées, outragées par des tyrans féroces, elles ne prêtoient jamais l'oreille aux discours des séducteurs, autant soumis, respectueux, complaisans, que leurs maris le sont peu. Un tyran n'est point fait pour fixer le cœur d'une femme : en portant à d'autres la bonne humeur, les douceurs, l'amour qu'il lui doit, ne semble-t-il pas l'inviter à suivre son exemple ? Il faudroit du moins bien plus de vertu que l'on n'en rencontre dans des nations viciées, pour qu'une infortunée, accablée de chagrin, & souvent baignée dans ses larmes, se refusât aux consolations de celui qui met tout en œuvre pour lui faire oublier son devoir.

Nous voyons presqu'en tout pays l'opinion publique imprimer une sorte de honte ou de ridicule aux maris dont les femmes sont infidelles.

Quoiqu'au premier coup - d'œil cette façon de penser paroiſſe injuſte, & le ſoit très-ſouvent, quoiqu'elle ſemble bleſſer l'humanité, qui veut que l'on plaigne les malheureux ; on pourroit néanmoins trouver à cette façon de penſer un motif raiſonnable. Le préjugé qui rend un mari reſponſable de la conduite de ſa femme, ne pourroit-il pas venir de ce que l'on a penſé qu'il n'y avoit que la négligence, l'inconduite, les défauts ou les vices révoltans du premier qui puſſent être la cauſe des dégoûts d'une femme, qu'il auroit dû contenir par ſa vigilance, par ſon exemple & par ſon autorité ? L'opinion qui, ſouvent très-mal-à-propos, déshonore un mari dont la femme eſt ſans mœurs, paroîtroit donc être de la même nature que celle qui rend un père reſponſable des déſordres ou des crimes de ſon fils : l'on a pu croire que, ſans des qualités mépriſables ou incommodes dans le mari, une femme honnête & bien élevée ne ſe feroit jamais portée à des excès qui la déshonorent.

Quoi qu'il en ſoit de cette opinion defavorable au mari, la raiſon nous prouvera toujours que l'infidélité conjugale eſt un mal que la Morale ne peut point traiter légérement. Ce qui tend évidemment à faire diſparoître la félicité domeſtique, la concorde, l'eſtime & la tendreſſe d'entre les époux, eſt une choſe que la ſeule folie puiſſe faire regarder comme indifférente. En ſuppoſant même que, de part & d'autre, des époux s'accordaſſent à ne point ſe troubler dans leurs déſordres, il en réſultera toujours que la concorde & l'amitié ſont totalement étrangères pour des êtres capables de prendre de pareils arrangemens. D'ailleurs, le déréglement des pères & mères n'eſt-il pas fait pour influer de la façon la plus fâcheuſe ſur les mœurs des enfans ? Nés de parens vicieux, qui ſe mépriſent ou ſe déteſtent, ces enfans recevront une éducation capable de les rendre à jamais malheureux. Quels citoyens peuvent former à la ſociété des époux en diſcorde, ou qui ne ſont d'accord que dans leurs déréglemens ?

En général, l'homme eſt jaloux ; il veut poſſéder ſans partage ce qui lui appartient : bien plus, il deſire d'être aimé de ceux même qu'il n'aime que foiblement. Les époux qui conſentent à leurs infidélités mutuelles, annoncent très - clairement qu'il n'exiſte plus dans leurs ames la moindre étincelle de l'attachement ſi néceſſaire à leur état, ou qu'une affreuſe antipathie a détruit en eux les ſentimens les plus naturels. Cette haine ou cette indifférence doit s'étendre ſur des enfans, dans leſquels un mari doit craindre de ne voir que le fruit des amours déshonnêtes de ſa femme. Comment accorderoit-il des ſoins paternels, une tendreſſe véritable à des êtres qu'il peut ſuppoſer ne lui tenir par aucun lien ?

La raiſon nous montre que, dans l'union conjugale, le mari appartient à ſa femme, de même que la femme appartient à ſon mari. L'un & l'autre ne peuvent, ſans riſquer leur bien-être, renoncer au droit de cette propriété réciproque : l'un & l'autre doivent éviter avec ſoin ce qui peut altérer l'harmonie néceſſaire à leur félicité domeſtique, que rien au monde ne pourra remplacer.

D'après ces principes, la coquetterie dans une femme eſt une diſpoſition à laquelle la Morale ne peut aucunement conniver : elle annonce une vanité mépriſable, un deſir de faire naître des paſſions déshonnêtes, afin d'exercer un deſpotiſme auquel une femme vertueuſe ne doit pas prétendre. N'eſt - ce pas un crime que d'allumer des feux criminels dans des cœurs qui ne doivent point les éprouver ? N'eſt - ce pas une cruauté que d'exciter des deſirs, dans l'eſpérance de faveurs que l'on ne peut ni ne veut point accorder ? N'y a-t-il pas de l'imprudence & de la légéreté à donner, ſoit au public qu'on doit reſpecter, ſoit à ſon époux, dont on doit ménager la délicateſſe, des ſoupçons capables de ſe déshonorer ſoi-même ?

Sous quelque point de vue que l'on enviſage la coqueteterie elle décèle toujours des diſpoſitions très - blâmables. Elle marque une volonté permanente de troubler la félicité des autres; elle indique une légéreté condamnable dans une matière importante ; elle annonce une vanité que rien ne peut juſtifier. Une femme qui veut plaire à tout le monde, quand elle auroit le cœur pur, a du moins l'eſprit gâté. Une femme vraiment honnête ne peut plaire qu'à ſon mari ; une femme vraiment ſenſée évite tout ce qui pourroit lui faire ombrage, parce qu'elle ſait que ſon bonheur dépend des ſentimens qu'elle trouvera dans ſon cœur. L'eſtime, la paix, la confiance ſont des diſpoſitions permanentes, bien plus néceſſaires au bonheur des époux, que l'amour ſujet à s'exhaler dès qu'il eſt ſatisfait.

L'amour dans les deux ſexes eſt, comme on l'a dit ailleurs, une paſſion naturelle, excitée par le tempérament, & nourrie par l'imagination, qui ſollicite plus ou moins vivement les deux ſexes à s'unir, dans la vue de ſe procurer les plaiſirs attachés à cette union. La beauté du corps fait pour l'ordinaire éclorre ſubitement cette paſſion ou ce déſir. Dans le choix d'une femme, la figure eſt ſouvent la première qualité à laquelle on s'arrête ; elle n'eſt ſans doute aucunement à négliger : mais, comme l'expérience nous prouve que l'amour eſt une paſſion peu durable, que la poſſeſſion le fait très-promptement diſparoître, la prudence & la prévoyance doivent faire ſentir à ceux qui veulent s'unir, qu'il eſt des qualités plus ſolides que la beauté que l'on doit chercher dans le mariage. La beauté fut ſouvent comparée à une fleur paſſagére, & l'amour au papillon léger. La femme la plus belle devient en peu de

tems une femme très-ordinaire aux yeux du mari qui l'avoit adorée. « La beauté, disoit Socrate, est une tyrannie de courte durée ».

Rien de plus rare que de voir réussir les mariages qui n'ont eu que l'amour aveugle & la beauté pour motifs. Les passions violentes n'ont que peu de durée : l'imprudence des époux enivrés leur fait bientôt abuser des plaisirs qu'ils auroient dû sagement économiser. Le mariage doit être chaste : « la pudeur, dit madame de St. Lambert, doit être conservée dans le tems même destiné à la perdre ». Les époux doivent respecter les liens sacrés qui les unissent, & ne jamais se permettre la licence, presque toujours suivie du dégoût. D'ailleurs, un mari sage doit craindre d'allumer dans l'imagination d'une femme un goût pour des voluptés qu'elle ne pourroit satisfaire qu'aux dépens de sa vertu. Plutarque nous apprend que les grecs avoient élevé un temple à Vénus voilée : sur quoi il observe que l'on ne peut entourer cette déesse de trop d'ombre, d'obscurité & de mystères.

L'effet de la beauté est d'exciter des desirs : elle expose communément les femmes à des séductions & à des dangers. Antisthène, consulté par un jeune homme sur le choix d'une femme, lui répondit : « si vous la prenez très-belle, » vous ne la posséderez pas tout seul ; si vous » la prenez trop laide, vous vous en dégoûterez promptement : il vaut donc mieux pour » vous qu'elle ne soit ni trop belle ni trop laide ».

Les qualités du cœur, les agrémens de l'esprit, la douceur, la sensibilité sont des dispositions que la raison nous dit de préférer, soit à la beauté sujette à se flétrir, soit aux richesses incapables de remplacer la vertu, & de procurer un vrai bonheur à des époux, sur-tout quand ils ignorent la façon de s'en servir.

« La beauté, disoit un ancien sage, est le bien d'autrui ». En effet, comme dit Juvénal, « il est rare de rencontrer la pudeur & la beauté réunies dans un même sujet ». Les charmes de la figure, qui, par un effet naturel, saisissent & frappent ceux qui les considèrent, empêchent très-souvent une femme de cultiver ou d'acquérir les dispositions les plus nécessaires à la félicité conjugale. Une belle femme n'est pas la dernière à s'appercevoir du pouvoir de ses charmes : cette idée la rend vaine ; elle est communément trop occupée d'elle-même, pour songer au bonheur des autres : elle s'aime exclusivement ; elle a l'ambition d'exercer son empire ; il lui faut une cour : idolâtre d'elle-même, elle veut être adorée ; elle est perpétuellement entourée d'ennemis qui, sans cesse occupés à lui plaire, conspirent contre son cœur, que sa vertu n'est guères en état de défendre. Rien de plus rare qu'une femme d'une grande beauté qui ne se croie point dispensée de montrer à son mari l'attachement & les soins que son état lui prescrit : accoutumée à régner, elle consent rarement à se prêter aux volontés de celui à qui elle doit de la déférence & des complaisances : son empire finit en présence de l'époux : conséquemment elle ne tarde point à le fuir, à le haïr, & souvent à se livrer à quelqu'adorateur soumis, qui bientôt règne en maître.

Ainsi, cet empire, qui paroît si flatteur à la vanité des femmes, n'a nulle solidité ; elles finissent le plus souvent par être méprisées de ceux-mêmes à qui elles font les plus grands sacrifices. Mais leur sort devient plus déplorable encore, quand leurs appas flétris ne leur permettent plus de jouer un rôle dans la société : abandonnées pour lors de leurs esclaves affranchis, vous les voyez communément livrées à une sombre mélancolie ; une dévotion chagrine est une foible ressource pour remplacer les plaisirs auxquels elles s'étoient accoutumées ; elles vivent dans l'oubli, & passent leurs tristes jours à regretter un pouvoir anéanti. Tel est le sort de ces imprudentes que le vice a dégradées. La vertu seule donne des droits imprescriptibles, une puissance que rien ne peut ébranler. Le règne de la vertu est pour toute la vie. Il y a peu de tems à être belle, & beaucoup à ne l'être plus..... Des mœurs pures, un esprit juste & fin, un cœur droit & sensible sont des beautés renaissantes & toujours nouvelles. Elles sont faites pour fixer la tendresse & l'amitié de tout mari sensé, & pour attirer à tout âge l'admiration & les respects des autres ; sentimens plus durables & plus flatteurs que les fleurettes dont se repaît une sotte vanité.

Nonobstant les opinions reçues parmi des nations sans mœurs, la Morale ne cessera de répéter aux maris d'être justes, de ne point se prévaloir de leur autorité, pour exercer la tyrannie sur des êtres pour qui leur foiblesse même devroit intéresser ; elle leur dira d'aimer leurs femmes, de ne point rougir, aux yeux du public, d'un attachement qui doit les rendre estimables aux yeux des personnes sensées : leur suffrage est sans doute préférable à celui d'un tas de libertins, qui n'ont aucune idée, ni de l'importance, ni de la sainteté des nœuds faits pour unir les époux. Le mari qui se rend le tyran de sa femme, est un lâche, un homme sans cœur, un barbare dont les loix devroient châtier la férocité. Tout époux infidèle, qui prive sa femme des marques de sa tendresse, est un homme injuste, qui, en lui ravissant la récompense qu'il doit à sa vertu, semble l'inviter au désordre.

Il n'est pas de vice qui, dans une société corrompue, ne trouve des apologistes : il n'est point de désordre que des exemples fréquens ne semblent ennoblir ou du moins justifier. Cependant nul exemple criminel ne peut autoriser le crime. La raison ne cessera donc de représenter à une femme que son intérêt le plus cher est de mé-

nager la tendresse de celui que la nature & les loix rendent l'arbitre de son sort. Cette raison lui recommandera de le ramener à son devoir par une grande indulgence; d'opposer la patience à son délire; de le forcer de rougir de ses injustices & de ses mépris. La patience & la douceur ont quelque chose de sublime & d'imposant pour le vice lui-même. Quelle supériorité une femme vertueuse ne prend-elle pas sur un homme dépourvu de raison & de mœurs? Est-il rien de plus noble & de plus généreux qu'une beauté que les déréglemens de son mari ne peuvent écarter du sentier de la vertu?

Une femme qui, par des infidélités, se venge des outrages qu'elle reçoit de son époux, est sans doute moins coupable que celle qui la première provoque sa colère & sa jalousie par une conduite déréglée: cependant elle pêche toujours contre ses propres intérêts; elle ne fait qu'augmenter la discorde; elle se prive de la considération d'un public qui, malgré la dépravation générale des mœurs, veut toujours que la vertu ne se démente pas au milieu des épreuves. La force, la grandeur d'ame sont des qualités tellement admirées, que l'on desire de les trouver, même dans le sexe le plus foible. Quoiqu'au premier coup-d'œil ce sentiment paroisse injuste, il est pourtant fondé; on suppose qu'une femme bien élevée, doit avoir de la fermeté, quand il s'agit de la pudeur, dans laquelle, dès l'enfance, on lui apprend à faire consister son bonheur & sa gloire: l'on croit que, parvenue une fois à franchir cette barrière, que l'éducation avoit pris soin de fortifier, il n'en est plus d'assez puissante pour la contenir dans les choses les plus importantes de la vie.

En effet, si, par un hasard peu commun, quelques femmes, nonobstant leurs foiblesses, conservent encore les vertus sociales, ces vertus sont anéanties dans la plupart de celles qui ont franchi les limites de l'honneur. On les voit pour l'ordinaire dépourvues de franchise, perpétuellement occupées à tromper, se faire une habitude du mensonge, de la trahison, de la fausseté. Rien de moins sûr que le commerce de la plupart des femmes galantes, dont la vie ne devient le plus souvent qu'une intrigue continue, une imposture perpétuelle. Toute conduite qui doit être cachée demande une vigilance, un manège & des soins incroyables, pour se soustraire à la censure médisante. D'ailleurs, le goût de la débauche oblige la femme qui s'y livre à tromper la foule de ceux dont elle reçoit les hommages. Enfin, toute femme corrompue, pour avoir des complices, cherche à corrompre les autres.

Joignez à ces dispositions dangereuses, dans le commerce de la vie, la longue suite d'extravagances dans lesquelles une femme galante est continuellement entraînée: toute occupation utile lui paroît odieuse; sa maison lui devient insupportable: il lui faut un tourbillon, une dissipation perpétuelle, pour l'étourdir sur les reproches de sa conscience & sur ses chagrins domestiques. Ses folles dépenses se multiplient; les enfans équivoques qu'elle donne à son mari, sont totalement négligés: ils n'éprouvent jamais les caresses ou les tendres sollicitudes d'une mère évaporée, que ses vices rendroient totalement incapable de leur former le cœur & l'esprit.

Des époux désunis par le caractère ou par le vice, ne peuvent pas mettre dans l'éducation de leurs enfans cet accord, cette heureuse harmonie des sentimens & des préceptes, nécessaires pour les faire fructifier. Si l'un des parens est vertueux, l'imprudence, l'humeur & l'exemple de l'autre rendront à tout moment ses leçons inutiles. Un père déréglé peut frustrer, par son exemple, tous les soins de la mère la plus tendre. Une femme légère, vaine & sans conduite, peut déranger à chaque instant tous les projets d'un mari raisonnable sur ses enfans.

Voilà comment les désordres des époux, après avoir banni d'entr'eux la concorde, influent encore de la façon la plus terrible sur leur postérité; celle-ci, destituée d'instructions & de bons exemples, ne manquera pas d'imiter à son tour les déréglemens qu'elle a vu pratiquer à ses parens. Tels sont les effets déplorables que produisent dans la société la galanterie, la coquetterie, les infidélités que quelques moralistes relâchés ont traitées avec tant de légéreté; tandis que l'on en voit à tout moment résulter des mariages malheureux, des fortunes dissipées, des enfans qui se trouvent corrompus dès l'âge le plus tendre.

Ces effets doivent être attribués à l'imprudence avec laquelle les mariages sont communément contractés. Si c'est l'amour aveugle qui forme les nœuds des époux, cet amour, enivré par la beauté, ne songe aucunement aux qualités de l'esprit ou du cœur, si nécessaires pour rendre ces nœuds durables; désenchantés par la jouissance, les époux ne tardent pas à se voir tels qu'ils sont, & se deviennent incommodes par des défauts, qui, à la longue, les rendent réciproquement insupportables.

Mais, dans les nations livrées au luxe & aux préjugés, c'est rarement l'amour qui préside au mariage: un intérêt sordide, la vanité de la naissance, des idées fausses de convenance sont uniquement consultés dans les alliances. Les talens, les sentimens, la conformité des humeurs & des caractères, la bonne éducation, la douceur, la complaisance, le bon sens, la raison n'entrent point dans les calculs de ces êtres mercenaires & vains, qui ne cherchent qu'à combiner l'opulence & la naissance. Quel bonheur peut-il résulter de ce trafic honteux de la richesse & de la vanité?

au fortir du couvent, c'eſt-à-dire, d'une priſon dans laquelle une fille ſans expérience a triſtement végété, ſans conſulter ſon inclination, des parens inhumains la font paſſer dans les bras d'un homme qu'elle n'a jamais vu, dont ils ne connoiſſent ſouvent eux-mêmes que le nom ou la fortune, & dont les qualités intérieures ne les occupent nullement. Ainſi, des époux ſe trouvent liés ſans ſe connoître; ils ſe mépriſent dès qu'ils ſe ſont connus : ils finiſſent communément par ſe haïr & s'éviter autant qu'il eſt poſſible.

A ces cauſes, déjà très-ſuffiſantes pour faire du mariage une ſource de déſagrémens, il faut joindre encore la jeuneſſe, l'inexpérience, la déraiſon de ceux qui s'y engagent. Une ſage légiſlation ne devroit-elle pas mettre obſtacle à ces mariages précoces, qui n'uniſſent d'ordinaire que des enfans peu mûrs, & pour le corps, & pour l'eſprit? On ne peut attendre de ces alliances inconſidérées ou dictées par des intérêts mal entendus, que des unions malheureuſes, des imprudences continuelles, des déſordres fréquens, & une race ſans vigueur. Les grands ne ſe marient que pour perpétuer leur race; follement occupés de tranſmettre leur nom à la poſtérité, ils ſemblent tout oublier pour de vaines chimères.

Faut-il après cela s'étonner de voir, ſur-tout dans un rang élevé & dans une fortune brillante, ſi peu d'époux heureux contre une foule d'imprudens qui paſſent leur vie, ſoit à ſe tourmenter ſans relâche, ſoit à ſe fuir inceſſamment? Privés preſque toujours des conſolations & des charmes que le mariage eſt fait pour procurer, nous voyons communément les grands & les riches chercher dans des dépenſes énormes, dans des plaiſirs coûteux, dans des diſſipations continuelles, dans des voluptés coupables, des moyens de remplacer la paix & les douceurs que la vie domeſtique leur refuſe. Combien de dépenſes, d'inquiétudes, de mouvemens, pour ſuppléer au bonheur paiſible, à la ſérénité continue dont la raiſon & la vertu feroient jouir à tout moment des époux unis par les liens de l'affection, de l'eſtime, de la confiance! Mais des êtres inconſidérés n'ont pas même l'idée de ces avantages ineſtimables; ils ne ſont faits pour être ſentis que par des êtres raiſonnables, qui ſeuls en connoiſſent le prix.

Peut-il y avoir un renverſement plus complet dans les idées, que l'opinion dépravée qui, dans un rang diſtingué, fait que des époux rougiſſent de la tendreſſe que par état ils ſe doivent l'un à l'autre? Eſt-il rien de plus inſenſé qu'une corruption capable d'étouffer dans les cœurs les ſentimens les plus eſſentiels, les plus légitimes, les plus faits pour être avoués? Ceux qui s'annoncent dans le monde par de ſemblables travers, ne devroient-ils pas être accablés d'opprobre & d'infamie?

L'ignorance & les préjugés ſont la ſource des maux qui troublent continuellement la félicité publique & particulière. Que dirons-nous de la folle vanité de ces hommes nouvellement enrichis, qui ont la manie de faire contracter à leurs enfans des alliances avec des familles illuſtres, où leurs filles, ainſi qu'eux-mêmes, n'éprouveront par la ſuite que des mépris inſultans? Les nobles & les grands ne ſe regardent pas comme unis par le ſang à des êtres inférieurs par la naiſſance; orgueilleux & vains au ſein même de l'indigence, ils s'imaginent que la richeſſe eſt trop payée par l'honneur de leur alliance.

Mais l'expérience la plus réitérée ne peut guérir des hommes enivrés de leurs préjugés : tout conſpire à les y maintenir : tout contribue à leur perſuader que la richeſſe & la grandeur ſont les ſeuls bien deſirables; tandis qu'elles ne feront jamais que les moyens de ſe procurer le bien-être par l'uſage ſenſé que la vertu ſeule en peut faire. L'éducation des riches & des grands ne leur fournit aucunement les lumières dont ils auroient beſoin pour ſe rendre heureux; elle les rend avares & vains, & ne développe nullement en eux ni les ſentimens du cœur, ni l'art de bien raiſonner.

Nous aurons lieu de parler dans la ſuite de celle que l'on donne à ce ſexe que la nature avoit fait pour le bonheur du nôtre. Nous verrons que, loin de cultiver & d'orner l'eſprit fin, l'imagination vive, le cœur ſenſible que cette nature accorde aux femmes, loin de leur inſpirer les idées, les ſentimens & les goûts qui contribueroient à leur félicité véritable, & à celle des époux que le ſort leur deſtine, l'éducation ne ſemble ſe propoſer que d'en faire des êtres totalement incapables de ſonger à leur propre bonheur & à celui de leur famille.

Dans des nations dépravées par le luxe & par l'oiſiveté, une femme d'un certain ordre ſe trouve complètement déſœuvrée; elle ſe croiroit avilie, ſi elle prenoit quelque ſoin de ſa maiſon; elle n'a donc, pour s'occuper, d'autre reſſource que des amuſemens continuels qui tendent tous à l'écarter de ſes devoirs : ils conſiſtent dans un jeu habituel dont la manie peut avoir les plus fâcheuſes conſéquences, dans des bals où la vanité déploie toutes les reſſources de la coquetterie, dans des ſpectacles où tout reſpire la volupté, & ſemble exciter les femmes à mépriſer les vertus faites pour les rendre chères à leurs maris; enfin, ces paſſe-tems conſiſtent dans la lecture des romans, dont le but eſt d'allumer ſans ceſſe l'imagination pour des plaiſirs que la vertu défend.

Comment une conduite ſi déraiſonnable formeroit-elle des épouſes vertueuſes, attentives, occupées du ſoin de plaire à leurs maris? Des femmes dont la tête n'eſt remplie que de frivolités, d'images déshonnêtes, d'amuſemens pernicieux,

nicieux, deviendront-elles des compagnes sédentaires, des mères économes & réglées, des amies assidues & sincères, capables de consoler & de conseiller des époux dont la présence seule les effarouche & les ennuie ? Des êtres que tout ramène sans cesse au jeu, à la volupté, à la dissipation, à la coquetterie, donneront-ils à leurs enfans les soins & la vigilance que leur état leur impose ? Enfin, des êtres ennemis de toute réflexion travailleront-ils à l'ouvrage sérieux de leur propre bonheur, intimement lié à celui de tous ceux qui les entourent.

Graces au peu de soin que l'on donne à l'instruction des grands & des riches, au-lieu d'être des maris tendres, humains & sensibles, ils ne sont pour l'ordinaire que d'indignes despotes, méprisés & détestés par des femmes, que, sous les beaux dehors de la décence, ils traitent souvent secrètement en esclaves, & sur lesquelles ils croient pouvoir impunément exercer leur injustice, leur humeur, leurs caprices. Des parens guidés par leur avarice, ou leurs indignes préjugés, ont livré à ces lâches tyrans des victimes que la loi rigoureuse force presque en tout pays de gémir dans l'affliction pendant tout le cours de leur vie. On ne consulte, comme on a vu, dans les alliances, que l'ambition, l'orgueil, la cupidité, que l'on décore du nom de *convenance*. Par-là, des mariages mal assortis ne font que rapprocher des ennemis, qui se font éprouver à tout moment des contrariétés & des déboires, qui soupirent après le moment qui déliera leurs chaînes, ou qui, lorsque les choses ne sont point portées à cet excès, vivent dans une indifférence complète, sont séparés d'intérêts, ne s'occupent aucunement de leur félicité reciproque, non plus que de celle des enfans auxquels ils n'ont donné le jour que pour n'y plus songer.

Rien dans le mariage ne peut suppléer à l'union des cœurs, à cet heureux accord si nécessaire au bien-être des époux. La fortune la plus ample est toujours insuffisante pour fournir aux dépenses, aux amusemens, aux caprices sans nombre, par lesquels on tâche de rassembler le contentement solide qu'on devroit toucher chez soi. Un mari peu attaché à sa femme, livré à la dissipation, au jeu, au libertinage, lui refuse souvent le nécessaire. De son côté, une femme, dépourvue de raison & d'économie est perpétuellement irritée de celle que son mari plus sage oppose à ses desirs insatiables; elle le regarde comme l'ennemi de son bonheur.

Quant à l'homme du peuple qui, faute de culture, conserve presque toujours des mœurs sauvages, incapable de mettre un frein à ses passions, il regarde sa femme comme une victime destinée à souffrir ses violences.

Rien de plus respectable & de plus saint que l'union conjugale, quand les époux remplissent fidellement l'objet qu'elle doit leur proposer : alors, de l'observation réciproque des devoirs qu'elle impose, il résulte un bien réel pour les époux, pour leurs enfans, pour la société toute entière. Si l'amour a formé ces nœuds si doux, l'estime, la tendresse, la concorde les resserrent à tout moment; ils empêchent l'inconstance de les rompre. L'inconstance n'est que le fruit du vice inquiet & mécontent : la vertu, toujours tranquille & modérée, fortifie les liens qui subsistent entre les époux; elle leur apprend qu'ils doivent se montrer du moins une indulgence réciproque. La raison leur prouvera que, faits pour vivre ensemble, la familiarité qui règne entr'eux ne doit nullement exclure les prévenances, les attentions, les soins si propres à réveiller & cimenter l'affection; ils éviteront donc tout ce qui peut blesser ou choquer l'objet dont chacun d'eux voudra toujours mériter l'estime & l'affection. Le monde est rempli d'époux qui ne semblent réserver leurs attentions, leurs complaisances, leurs soins & en même temps leur belle humeur, que pour des étrangers & des inconnus, & qui regardent leurs femmes & leurs enfans comme des esclaves, faits pour essuyer à tout moment leur brutalité & leur mauvaise humeur : ils ne voient pas, les insensés, que c'est chez soi qu'il faut le repos & le bien-être ! L'intimité ne dispense nullement les époux de se montrer de bons procédés, de la complaisance, des égards : au contraire même la fréquentation continuelle les rend plus nécessaires entre des êtres qui se voient incessamment. La raison prescrit au mari d'adoucir son empire par sa tendresse; elle recommande à la femme la soumission, la patience; céder pour elle, c'est remporter la victoire : la douceur est l'arme la plus forte qu'elle puisse opposer aux passions d'un mari, que la contradiction ne feroit qu'aliéner ou rendre plus intraitable. Quel cœur assez féroce pour n'être point désarmé par la patience & par les larmes touchantes d'une femme douce, aimable, vertueuse !

Faute d'observer ces règles importantes, on voit souvent dans le mariage des dégoûts réciproques succéder quelquefois à l'amour le plus vif. Une conduite sage & mesurée est sur-tout nécessaire dans une association faite pour durer toujours; les égards & la complaisance ne sont point des gênes, quand on sent l'intérêt que l'on a de se plaire sans cesse; l'attention sur soi, le soin d'éviter tout ce qui peut altérer l'harmonie ou refroidir la tendresse, deviennent faciles quand on en a contracté l'habitude : par un abus trop commun, la familiarité des époux fait qu'ils sont très-peu soigneux de ménager leur délicatesse : la femme coquette veut plaire à tout le monde, hormis à son mari.

Il n'est point de bonheur comparable à celui de deux êtres sincérement unis par les liens de l'amour, de la fidélité, de la cordialité, &

chez qui ces ſentimens, ſe ſuccédant tour-à-tour, ſe varient ſans jamais s'épuiſer. Quoi de plus attendriſſant que le ſpectacle d'un époux occupé du bonheur d'une femme chérie, qu'il ne quitte qu'avec peine, qu'il ne retrouve jamais ſans un nouveau plaiſir! Eſt-il une félicité plus grande pour ces heureux époux, que lire à tout moment dans leurs yeux le contentement que chacun s'applaudit d'y faire éclorre? Leur propre maiſon a pour eux des charmes qu'ils chercheroient vainement au-dehors ou dans le tumulte des plaiſirs. La ſolitude, un déſert n'ont rien d'affligeant pour des êtres qui ſe ſuffiſent, qui trouvent l'un dans l'autre les charmes de la converſation, les douceurs de l'amitié. Eſt-il une joie plus pure pour eux, que de ſe voir entourés d'enfans qui, formés par leurs ſoins réunis, ſeront ſages & vertueux, & ſerviront un jour de conſolation & de ſupport à leur vieilleſſe? (*Morale univerſelle.*)

Les anciens romains n'avoient point de loi formelle contre l'*adultère;* l'accuſation & la peine en étoient arbitraires. L'empereur Auguſte fut le premier qui en fit une, qu'il eut le malheur de voir exécuter dans la perſonne de ſes propres enfans: ce fut la loi *Julia* qui portoit peine de mort contre les coupables: mais, quoiqu'en vertu de cette loi, l'accuſation du crime d'*adultère* fût publique & permiſe à tout le monde, il eſt certain néanmoins que l'*adultère* a toujours été conſidéré plutôt comme un crime domeſtique & privé, que comme un crime public; enſorte qu'on permettoit rarement aux étrangers d'en pourſuivre la vengeance, ſur-tout ſi le mariage étoit paiſible, & que le mari ne ſe plaignît point.

Auſſi quelques-uns des empereurs qui ſuivirent, abrogèrent-ils cette loi qui permettoit aux étrangers l'accuſation d'*adultère*, parce que cette accuſation ne pouvoit être intentée ſans mettre de la diviſion entre le mari & la femme, ſans mettre l'état des enfans dans l'incertitude, & ſans attirer ſur le mari le mépris & la riſée; car, comme le mari eſt le principal intéreſſé à examiner les actions de ſa femme, il eſt à ſuppoſer qu'il les examine avec plus de circonſpection que perſonne; de ſorte que, quand il ne dit mot, perſonne n'eſt en droit de parler.

Voilà pourquoi la loi en certains cas a établi le mari juge & exécuteur en ſa propre cauſe, & lui a permis de ſe venger par lui-même de l'injure qui lui étoit faite, en ſurprenant dans l'action même les deux coupables qui lui raviſſoient l'honneur. Il eſt vrai que, quand le mari faiſoit un commerce infâme de la débauche de ſa femme, ou que, témoin de ſon déſordre, il le diſſimuloit & le ſouffroit, alors l'*adultère* devenoit un crime public, & la loi *Julia* décernoit des peines contre le mari même auſſi-bien que contre la femme.

A préſent, dans la plupart des contrées de l'Europe, l'*adultère* n'eſt point réputé crime public; il n'y a que le mari ſeul qui puiſſe accuſer ſa femme: le miniſtère public même ne le pourroit pas, à moins qu'il n'y eût un grand ſcandale.

De plus, quoique le mari qui viole la foi conjugale ſoit coupable auſſi-bien que la femme, il n'eſt pourtant point permis à celle-ci de l'en accuſer, ni de le pourſuivre pour raiſon de ce crime. *Voy.* MARI, &c.

Socrate Sozomène rapporte que, ſous l'empereur Théodoſe, en l'année 380, une femme convaincue d'*adultère* fut livrée pour punition à la brutalité de quiconque voulut l'outrager.

Lycurgue puniſſoit un homme convaincu d'*adultère* comme un parricide; les locriens lui crevoient les yeux; & la plupart des peuples orientaux puniſſent ce crime très-ſévérement.

Les ſaxons anciennement brûloient la femme *adultère*; & ſur ſes cendres ils élevoient un gibet où ils étrangloient le complice. En Angleterre le roi Edmond puniſſoit l'*adultère* comme le meurtre: mais Canut ordonna que la punition de l'homme ſeroit d'être banni, & celle de la femme d'avoir le nez & les oreilles coupés.

En Eſpagne, on puniſſoit le coupable par le retranchement des parties qui avoient été l'inſtrument du crime.

En Pologne, avant que le chriſtianiſme y fût établi, on puniſſoit l'*adultère* & la fornication d'une façon bien ſingulière. On conduiſoit le criminel dans la place publique; là on l'attachoit avec un crochet par les teſticules, lui laiſſant un raſoir à ſa portée; de ſorte qu'il falloit de toute néceſſité qu'il ſe mutilât lui-même pour ſe dégager; à moins qu'il n'aimât mieux périr dans cet état.

Le droit civil, réformé par Juſtinien, qui, ſur les remontrances de ſa femme Théodora, modéra la rigueur de la loi *Julia*, portoit que la femme fût fouettée & enfermée dans un couvent pour deux ans: & ſi durant ce tems le mari ne vouloit point ſe réſoudre à la reprendre, on lui coupoit les cheveux & on l'enfermoit pour toute ſa vie. C'eſt-là ce qu'on appella *authentique*, parce que la loi qui contenoit ces diſpoſitions étoit une authentique ou novelle.

Les loix, concernant l'*adultère*, ſont à préſent bien mitigées. Toute la peine qu'on inflige à la femme convaincue d'*adultère*, c'eſt de la priver de ſa dot & de toutes ſes conventions matrimoniales, & de la réléguer dans un monaſtère. On ne la fouette même pas, de peur que, ſi le mari ſe trouvoit diſpoſé à la reprendre, cet affront public ne l'en détournât.

Cependant les héritiers ne ſeroient pas reçus

à intenter contre la veuve l'action d'*adultère*, à l'effet de la priver de ses conventions matrimoniales. Ils pourroient seulement demander qu'elle en fût déchue, si l'action avoit été intentée par le mari : mais il leur est permis de faire preuve de son impudicité pendant l'an de deuil, à l'effet de la priver de son douaire.

La femme, condamnée pour *adultère*, ne cesse pas pour cela d'être sous la puissance du mari.

Il y eut un tems où les lacédémoniens, loin de punir l'*adultère*, le permettoient, ou au moins le toléroient, à ce que nous dit Plutarque.

L'*adultère* rend le mariage illicite entre les deux coupables, & forme ce que les théologiens appellent *impedimentum criminis*.

Les grecs & quelques autres chrétiens d'Orient sont dans le sentiment que l'*adultère* rompt le lien du mariage ; ensorte que le mari peut, sans autre formalité, épouser une autre femme. Mais le concile de Trente condamne ce sentiment, & anathématise en quelque sorte ceux qui le soutiennent.

En Angleterre, si une femme mariée abandonne son mari pour vivre avec un *adultère*, elle perd son douaire, & ne pourra pas obliger son mari à lui donner quelqu'autre pension :

Sponte virum mulier fugiens, & adultera *facta,*
Dote suâ careat, nisi sponso sponte retractâ.

AFFABILITÉ. *Voyez* AMÉNITÉ.

AFFECTATION, f. f. Celle qui est dans les manières n'est point ici notre objet, nous voulons examiner celle qui est pour le caractère & l'esprit.

La nature ne fait rien en vain ; le créateur de l'univers a destiné chaque être à un certain usage, & il a si bien déterminé la sphère de leur activité, ou la route qu'ils doivent suivre, que, s'ils viennent à s'en détourner le moins du monde, ils se rendent incapables de répondre au but de leur création. Dans l'économie civile qui regarde les sociétés, il en est à-peu-près de même que dans la naturelle ; l'une & l'autre forment une espèce de chaîne, où le désordre se met dès qu'un seul chaînon y manque. Il est aussi clair que la plupart du ridicule qu'on voit entre les hommes, vient sur-tout de ce qu'ils affectent des caractères, pour lesquels ils ne sont pas propres, & que la nature ne leur avoit pas destinés.

Chaque homme a une ou plusieurs qualités, qui le peuvent rendre utile à lui-même & aux autres : la nature ne manque jamais de les indiquer ; &, pendant que l'enfant est sous sa direction, elle a soin de le conduire dans ses premières démarches ; elle s'offre même ensuite de le guider jusqu'à la fin de sa course. S'il l'accepte, il ne sauroit presque échouer : la nature est toujours exacte à s'acquitter de ses engagemens ; comme elle ne promet jamais ce qu'elle n'est pas en état de tenir, aussi ne manque-t-elle jamais d'exécuter ce qu'elle promet. Le malheur est que les hommes dédaignent ce en quoi ils pourroient se rendre habiles, & qu'ils affectent des choses pour lesquelles ils ne sont pas nés ; ils se croient déjà les maîtres de ce à quoi leur génie les dispose, & ils tournent toute leur ambition à exceller dans ce qui n'est pas à leur portée : ils deviennent les ennemis de leurs talens, à-peu-près comme les avares le sont de leur repos ; ils ne goûtent aucun plaisir dans la jouissance de ce qu'ils ont, par la sotte envie qui les ronge de vouloir obtenir ce qu'ils n'ont pas, & qu'ils n'obtiendront peut-être jamais.

Cléanthe a du bon-sens, la mémoire heureuse, & un esprit qui, joint à la vigueur de son corps, le rend capable de la plus grande application ; en un mot, il n'y a pas une seule profession honnête où il n'eût pu réussir, & paroître même avec quelqu'éclat. Mais il ne veut pas s'y borner ; il est follement entêté du caractère d'un gentilhomme poli ; toutes ses pensées se tournent de ce côté-là, au lieu de s'appliquer à l'Anatomie, de fréquenter les cours de Justice, ou d'étudier les Pères. Cléanthe lit des Comédies, il danse, il s'ajuste, & il perd son tems à des visites inutiles ; au-lieu d'être un fameux avocat, un habile ministre, Cléanthe est un vrai fat, & il sera l'objet du mépris de ceux qui le connoissent pour avoir mal appliqué ses talens. C'est à cette *affectation* que le monde est redevable de toute la race des fats qu'on y voit : la nature, dans toutes ses différentes scènes, n'a jamais donné un tel rôle à jouer : elle a quelquefois produit un sot ; mais un fat est de la fabrique des hommes qui emploient leurs talens d'une toute autre manière qu'elle ne l'exige. Aussi ne manque-t-elle pas de s'en ressentir, & de se venger tôt ou tard de ceux qui la croisent. On n'a guères plus de succès à la contrequarrer sur cet article, que dans la production des végétaux ; avec le secours de l'art & une bonne couche, l'on peut en extorquer une plante ou une salade précoce ; mais quelle fadeur & qu'elle insipidité n'y trouve-t-on pas ? C'est l'emblême de Valérien & de sa Poésie : Valérien a du savoir, il pense juste, il parle correctement, il est civil & poli ; en un mot, on le croyoit un génie universel ; & cela étoit si vrai qu'il n'y avoit qu'une seule chose à laquelle il ne fût pas propre, il n'avoit pas de talent pour la Poésie : malgré tout cela, il veut être poëte ; il fait des vers, & il met son esprit à la torture pour convaincre la ville qu'il n'est pas un génie aussi extraordinaire qu'on l'avoit d'abord cru.

Si les hommes se bornoient à greffer sur la nature, & à vouloir aider ses opérations, quels

succès n'en devroit-on pas attendre ? Cicéron ne seroit pas le seul orateur, ni Virgile le seul poëte, ni César le seul général d'armée. Bâtir sur la nature, c'est poser le fondement sur une roche ; tout s'y place, pour ainsi dire de soi-même, & l'ouvrage n'est pas plutôt commencé, qu'il est à moitié fait. Le génie de Cicéron le portoit à l'éloquence, & celui de Virgile à cultiver les Muses ; ils obéirent l'un & l'autre à leur instinct, & ils en furent dignement récompensés. Si Virgile eût suivit le Barreau, sa vertu franche & modeste n'y auroit pas trop brillé ; & si l'orateur romain se fût adonné à la Poésie, son talent pour la déclamation ne lui auroit presque de rien servi. La nature laissée à elle-même nous montre le meilleur chemin ; elle ne veut pas qu'on la force, ni qu'on la contraigne ; &, si nous négligeons de la suivre, nous en souffrons toujours les premiers.

Par-tout où la nature a dessein de produire quelque chose, elle ne manque jamais d'en fournir les semences, qui ne sont pas moins nécessaires a la production des qualités morales ou intellectuelles, qu'à la formation des plantes ; & je ne sais comment il arrive qu'un homme, qui veut versifier en dépit de la nature, n'est pas trouvé aussi ridicule que le seroit un jardinier qui prétendroit avoir des jonquilles ou des tulipes, sans le secours de leurs oignons.

Puisqu'il n'y a point de bonne ou de mauvaise qualité qui ne regarde les deux sexes, il n'y a nul doute que les dames ne souffrent, pour le moins autant que les hommes, d'une *affectation* de cet ordre. On n'en sauroit mieux voir le ridicule que dans les deux caractères opposés de Célie & de Rusticanne : la première est environnée de charmes & d'un naturel fort doux ; mais elle n'a point d'esprit, & sa voix est très-désagréable : l'autre est laide & incivile ; mais elle a de l'esprit & du bon-sens. Si Célie vouloit garder le silence, ses spectateurs l'adoreroient ; si Rusticane vouloit parler, ses auditeurs l'admireroient ; mais Célie est une causeuse infatigable ; & Rusticane se donne des airs mornes & languissans : de sorte qu'on a de la peine à croire que l'une soit belle & que l'autre ait de l'esprit. Chacune d'elle néglige ses bonnes qualités, & affecte celles de l'autre ; Célie voudroit qu'on la crût spirituelle, & Rusticane voudroit passer pour une beauté.

Le pis est que par cette *affectation* les hommes perdent non-seulement une bonne qualité, mais qu'ils en contractent une mauvaise : non-seulement ils deviennent incapables de ce à quoi ils étoient propres, mais ils se destinent à ce pourquoi ils n'ont aucun talent : de sorte qu'au lieu de se distinguer par un endroit, ils se rendent fort ridicules par un autre. Il en est de même à l'égard des dames : si Négrille n'eût pas cherché à donner de l'éclat à son teint, elle seroit encore prônée sous le nom de *la beauté olivâtre* ; mais elle a voulu y mêler du blanc & du rouge, & on la distingue aujourd'hui par la *dame qui sait bien peindre*. En un mot, si l'on pouvoit engager le monde à pratiquer cet avis, *suivez la nature*, que l'oracle de Delphes prononça lorsque Cicéron lui demandoit à quoi il devoit se destiner, nous verrions presque tous les hommes aussi habiles dans leur vocation, que cet illustre romain l'étoit dans la sienne ; les femmes banniroient bientôt l'impertinence & l'*affectation*, & l'on ne verroit plus entre nous des fats ni des caractères empruntés. (*Le spectateur.*)

Les sots qui connoissent souvent ce qu'ils n'ont pas, & qui s'imaginent que ce n'est que faute de s'en être avisés, voyant le succès de la singularité, se font singuliers, & l'on sent ce que ce projet bisarre doit produire.

Au-lieu de se borner à n'être rien, ce qui leur convenoit si bien, ils veulent à toute force être quelque chose, & ils sont insupportables. Ayant remarqué ou plutôt entendu dire que des génies reconnus ne sont pas toujours exempts d'un grain de folie, ils tâchent d'imaginer des folies, & ne font que des sottises.

La fausse singularité n'est qu'une privation de caractère, qui consiste non-seulement à éviter d'être ce que sont les autres, mais à tacher d'être uniquement ce qu'ils ne sont pas.

On voit de ces sociétés où les caractères se sont partagés comme on distribue des rôles. L'un se fait philosophe, un autre plaisant, un troisième homme d'humeur. Tel se fait caustique qui penchoit d'abord à être complaisant, mais il a trouvé le rôle occupé. Quand on n'est rien, on a le choix de tout.

Il n'est pas étonnant que ces travers entrent dans la tête d'un sot, mais on est étonné de les rencontrer avec de l'esprit. Cela se remarque dans ceux qui, nés avec plus de vanité que d'orgueil, croient rendre leurs défauts brillans par la singularité, en les outrant plutôt que de s'appliquer à s'en corriger. Ils jouent leur propre caractère, ils étudient alors la nature pour s'en écarter de plus en plus, & s'en former une particulière ; ils ne veulent rien faire ni dire qui ne s'éloigne du simple ; & malheureusement, quand on cherche l'extraordinaire, on ne trouve que des platitudes. Les gens d'esprit même n'en ont jamais moins, que lorsqu'ils tâchent d'en avoir.

On devroit sentir que le naturel qu'on cherche ne se trouve jamais, que l'effort produit l'excès, & que l'excès décèle la fausseté du caractère.

On veut jouer le brusque, & l'on devient féroce ; le vif, & l'on n'est que pétulant & étourdi : la bonté jouée dégénère en politesse contrainte ;

& se trahit enfin par l'aigreur : la fausse sincérité n'est qu'offensante, & quand elle pourroit s'imiter quelque tems, parce qu'elle ne consiste que dans des actes passagers, on n'atteindroit jajamais à la franchise qui en est le principe, & qui est une continuité de caractère. Elle est comme la probité ; plusieurs actes qui y sont conformes n'en font pas la démonstration, & un seul de contraire la détruit.

Enfin, toute *affectation* finit par se décéler, & l'on retombe alors au-dessous de sa valeur réelle. Tel est regardé comme un sot après, & peut-être pour avoir été pris pour un génie. On ne se vange point à demi d'avoir été sa dupe.

Soyons donc ce que nous sommes ; n'ajoutons rien à notre caractère ; tâchons seulement d'en retrancher ce qui peut être incommode aux autres & dangereux pour nous-mêmes. Ayons-le courage de nous soustraire à la servitude de la mode, sans passer les bornes de la raison. (*Duclos, considérations sur les mœurs.*)

AFFECTION, s. f. Notre cœur est borné dans la faculté la plus douce, celle d'aimer. Elle n'a toute son activité que lorsqu'elle s'attache à peu d'objets, souvent même à un seul ; divisée entre plusieurs, elle perd beaucoup de sa force. Ce sont les passions qui lui donnent toute son énergie. On nomme *affection* le sentiment plus foible qui peut se partager entre divers objets. Il précède ordinairementt les passions ; souvent même elles ne le détruisent pas tout-à fait : il remplit avec douceur les fréquens intervalles où elles font moins sentir leur empire, &, lorsqu'elles s'éteignent, il leur survit. Elles s'attachent, ainsi que lui, à ceux dans lesquels l'amour-propre est charmé de trouver des rapports & des ressemblances ; & si elles vont plus loin, c'est qu'elles ont des mobiles de plus dans les biens & les plaisirs qu'elles espèrent trouver en eux. Elles ont le desir ; avec un attrait aussi puissant qui les entraîne, il ne faut pas s'étonner qu'elles forment des jugemens plus précipités & des choix plus inconsidérés. Lorsque ce desir ne s'est point fait entendre, il n'y a point de passion, & l'on peut mieux apprécier l'objet avec lequel on a des rapports ; mais on ne cherche & on n'aime en lui que les traits les plus beaux qu'on aime dans soi-même. Il ne faut pas qu'ils y soient dans un degré bien supérieur, car alors ils peuvent n'exciter qu'un sentiment d'admiration ou d'estime peu affectueux ; dans un degré égal ou inférieur, ils inspirent plus d'intérêt. La conformité d'inclinations ou de pensées me paroît nécessaire pour produire cet effet. Je sais que dans des liaisons, où le plaisir de la société paroît seul recherché, ainsi que dans les attachemens les plus intimes, il est ordinaire de voir ensemble des caractères qui paroissent opposés. Un homme vif vit souvent & ne peut vivre qu'avec un homme froid. Mais cette différence, que leur humeur semble mettre entr'eux, n'exclut pas plusieurs rapports essentiels, qui doivent être dans leurs sentimens & leurs opinions.

Le caractère affectueux a encore une autre bâse, c'est la confiance. Aussi est-il le partage ordinaire de la jeunesse où l'expérience n'a point encore enlevé ce bien précieux. Il est vrai que cet âge est aussi celui des passions ; mais, comme elles n'y sont point dans toute leur énergie, elles laissent subsister un sentiment tranquille qui ne les combat point. Toutes les *affections* qu'un desir violent ne précipite point au-delà des bornes, supposent la pureté des sentimens naturels dans ceux qui les conçoivent. C'est ainsi que la bienveillance pour tous les hommes peut subsister malgré les intérêts contraires que la société fait naître, & malgré le mépris ou l'horreur qu'inspirent quelques-uns, lorsque des passions immodérées ne rendent point ces intérêts trop opposés, & qu'elles ne donnent point à cette horreur une cause injuste. C'est ainsi que le penchant, pour des hommes qui nous offrent l'image des vertus, que nous aimons ou que nous souhaitons dans nous-mêmes, ne s'affoiblit en nous qu'avec l'amour même de ces vertus. Quand ce penchant se porte longtems vers le même objet, il conduit à un sentiment pur dans ses progrès comme dans son origine. Il est fondé sur une convenance qui a été examinée long-tems, & sans une forte prévention. L'imagination ne l'a point d'abord exagérée. C'est la raison qui l'a naturellement développée. Tous les traits en ont été vus successivement ; le jugement n'a point été troublé par leur confusion. La plupart des attachemens qui étonnent par leur constance, n'ont point eu d'autre principe. Combien d'amitiés solides se sont essayées, pour ainsi dire, dans une *affection* douce & tranquille avant d'être bien tendre, agréable avant d'être un besoin ! L'amour même doit quelques choix excellens, quelques unions longues & délicieuses à ce penchant trop foible dans son origine, pour écarter la raison, qu'elle dirige avec trop de soin pour en rien craindre ensuite.

C'est une sympathie apperçue qui commence les attachemens, c'est une sympathie éprouvée qui les anime & les soutient.

AFFLICTION, s. f. On emploie ce mot pour désigner tout mal qui accable l'ame & qui l'abat ; calamités publiques ou particulières, infirmités ou maladies douloureuses, indigence ou privation de plusieurs choses nécessaires, travail trop long ou trop pénible, mépris, contradictions, injustices, persécutions, contre-tems, accidens & revers, perte de biens, deuils occasionnés par la mort de parens ou de personnes qui nous sont chères, honte & remords causés par le sentiment de nos péchés & de nos imprudences, la mort enfin avec tons ces avant-coureurs, telles

ſont les principales *afflictions* dont la vie humaine eſt traverſée. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Les ſanglots, les pleurs immodérés, ſavez-vous d'où ils viennent ? du deſir de ſe montrer ſenſible. On ne cède pas à la douleur, on veut en faire parade : ce n'eſt jamais pour ſoi ſeul qu'on eſt affligé. Malheureuſe folie ! la douleur même a ſon oſtentation !

La triſteſſe eſt, de tous les tableaux, celui dont les ſpectateurs ſe laſſent le plus promptement. Récente, elle trouve des conſolateurs, elle intéreſſe quelqu'ame ſenſible. Vieillit-elle ; on s'en mocque : & l'on fait bien ; car elle eſt ou fauſſe ou inſenſée.

Une ame qui connoît la vérité, qui ſait diſtinguer le bien du mal, qui n'apprécie les objets que d'après leur nature, & non d'après l'opinion, qui, par la penſée, ſe porte dans tout l'univers, en ſuit tous les mouvemens, mais revient de la ſpéculation à la pratique ; une ame dont la grandeur & la force ont pour báſe la juſtice, qui réſiſte aux menaces comme aux careſſes, qui commande à la mauvaiſe fortune comme à la bonne, qui s'élève au-deſſus des événemens néceſſaires ou fortuits, qui ne voudroit pas de la beauté ſans décence, de la force ſans tempérance & ſobriété ; en un mot, une ame intrépide, inébranlable, que la violence ne peut abattre, ni le ſort enorgueillir ou humilier : une telle ame eſt le tableau de la vertu.

Le guerrier qui veille ſur les retranchemens, ſans craindre aucune invaſion, peut être auſſi brave que celui qui, les jambes coupées, ſe traîne encore ſur les genoux, & s'obſtine à ne pas rendre les armes : mais les acclamations ne retentiſſent que pour ceux qui reviennent ſanglans du champ de bataille. J'aime la vertu qui s'eſt exercée, débattue, fatiguée contre la fortune. Quoi ! je ne préférerois pas à la main ſaine & entière du guerrier le plus intrépide, la main tronquée, les chairs retirées de Mutius Scævola ? Bravant à la fois la flamme & l'ennemi, il ſe tient immobile, il regarde fixement ſa main couler ſur des charbons, juſqu'à ce que Porſenna, inſenſible à ſon ſupplice, mais jaloux de ſa gloire, fît arracher de force le braſier. Je ne mettrois pas cet héroïſme au premier rang ! Oui, je le préfère à ces tranquilles vertus que la fortune n'a jamais éprouvées. Pourquoi ? parce qu'il eſt plus rare de vaincre un ennemi par le ſacrifice de ſa main, que par les traits dont elle eſt armée. Eh quoi ! me dira-t-on, ſouhaiteriez-vous un ſemblable bonheur ? Pourquoi non ? l'on eſt incapable de pareilles actions, quand on ne va pas juſqu'à les deſirer.

Quand un ſage réſiſte à la douleur, peut-être a-t-il toutes les vertus à ſes ordres, quoiqu'on n'en voie qu'une, & ſur-tout la patience. Il a le courage ; c'eſt lui qui ſouffre, qui endure, qui perſévère : la prudence ; c'eſt elle qui inſpire les réſolutions fortes, qui conſeille de ſouffrir courageuſement ce qu'on ne peut éviter : la conſtance ; c'eſt elle qui rend l'homme inébranlable dans ſes projets, & ſupérieur à la violence : enfin, il a tout le cortège des vertus, elles ſont inſéparables ; toutes les actions honnêtes ſont exécutées par une ſeule vertu, mais de l'avis de toutes. (*Morale de Sénèque.*)

AIMABLE. *Voyez* PLAIRE.

AMBITION, ſ. f. *C'eſt la paſſion qui nous porte avec excès à nous agrandir.* Il ne faut pas confondre tous les ambitieux : les uns attachent la grandeur ſolide à l'autorité des emplois ; les autres à la richeſſe ; les autres au faſte des titres, &c. Pluſieurs vont à leur but ſans nul choix des moyens ; quelques-uns par de grandes choſes, & d'autres par les plus petites : ainſi telle *ambition* paſſe pour vice, telle autre pour vertu ; telle eſt appellée *force d'eſprit*, telle *égarement* & *baſſeſſe*.

Toutes les paſſions prennent le tour de notre caractère. Il y a, s'il eſt permis de s'exprimer ainſi, entre l'ame & les objets, une influence réciproque. C'eſt de l'ame que viennent tous les ſentimens : mais c'eſt par les organes du corps que paſſent les objets qui les excitent ; ſelon les couleurs que l'ame leur donne : ſelon qu'elle les pénètre, qu'elle les embellit, qu'elle les déguiſe, elle les rebute, ou elle s'y attache. Quand on ignoreroit que tous les hommes ne ſe reſſemblent point par le cœur, il ſuffiroit de ſavoir qu'ils enviſagent les choſes ſelon leurs lumières, peut-être encore plus inégales, pour comprendre la différence qui diſtingue les paſſions qu'on déſigne du même nom : ſi différemment partagés d'eſprit, de ſentimens & de préjugés, il n'eſt pas étonnant qu'ils s'attachent au même objet ſans avoir en vue le même intérêt ; & cela n'eſt pas ſeulement vrai des ambitieux, mais auſſi de toute paſſion. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Peu de philoſophes ont parlé de cette paſſion avec plus de juſteſſe & de profondeur que Charron. Nous nous garderons bien de le traduire en françois moderne.

L'*ambition*, qui eſt une faim d'honneur & de gloire, un deſir glouton & exceſſif de grandeur, eſt une bien douce paſſion qui ſe coule aiſément dans les eſprits plus généreux, & ne s'en tire qu'à peine. Nous penſons devoir embraſſer le bien, & entre les biens nous eſtimons l'honneur plus que tout, voilà pourquoi nous le courons à force : l'ambitieux veut être le premier, jamais ne regarde derrière, mais toujours devant ceux qui le précèdent : & lui eſt plus grief d'en laiſſer paſſer un devant, qu'il ne prend de plaiſir d'en laiſſer mille derrière, *habet hoc vitium omnis*

ambitio, *non respicit.* Elle eſt double, l'une de gloire & honneur, l'autre de grandeur & commandement : celle-là eſt utile au monde, & en certain ſens permiſe, comme il ſera dit, ceſte-ci pernicieuſe.

L'*ambition* a ſa ſemence & ſa racine naturelle en nous : il y a un proverbe qui dit « que nature ſe contente de peu », & un autre tout contraire, « que nature n'eſt jamais ſaoule ni même contente », toujours deſire, veut monter & s'enrichir, & ne va point ſeulement le pas, mais court à bride abattue, & ſe rue à la grandeur & à la gloire, *natura noſtra imperii eſt avida, & ad implendam cupiditatem præceps.* Et de force qu'ils courent, ſouvent ſe rompent le cou, comme tant de grands hommes à la veille & ſur le point d'entrer & jouir de la grandeur qui leur avoit tant coûté : c'eſt une paſſion naturelle, très-puiſſante, & enfin qui nous laiſſe bien tard, dont quelqu'un l'appelle *la chemiſe de l'ame*, car c'eſt le dernier vice duquel elle ſe dépouille. *Etiam ſapientibus cupido gloriæ noviſſima exuitur.*

L'*ambition*, comme c'eſt la plus forte & puiſſante paſſion qui ſoit, auſſi eſt-elle la plus noble & hautaine ; ſa force & puiſſance ſe montrent en ce qu'elle maitriſe & ſurmonte toutes autres choſes, & les plus fortes du monde, toutes autres paſſions & cupidités, même celles de l'amour, qui ſemble toutefois conteſter de la primauté avec ceſte-ci. Comme nous voyons en tous les grands, Alexandre, Scipion, Pompée, & tant d'autres qui ont courageuſement refuſé de toucher les plus belles dames qui étoient en leur puiſſance, brûlant au reſte d'*ambition*, voire ceſte victoire de l'amour ſervoit à leur *ambition*, ſur tout en Céſar : car jamais homme ne fut plus adonné aux plaiſirs amoureux, & de tout ſexe, & de toutes ſortes, témoins tant d'explois, & à Rome, & aux pays étrangers, ni auſſi plus ſoigneux & curieux de ſa perſonne ; toutefois l'*ambition* l'emportoit toujours : jamais les plaiſirs amoureux ne lui firent perdre une heure de tems, qu'il pouvoit employer à ſon agrandiſſement ; l'*ambition* régentoit en lui ſouverainement, & le poſſédoit pleinement. Nous trouvons au rebours qu'en Marc-Antoine, & autres, la force de l'amour a fait oublier le ſoin & la conduite des affaires. Mais, quand toutes deux ſeroient en égale balance, l'*ambition* emporteroit le prix. Ceux qui veulent l'amour plus forte, diſent qu'elle tient à l'ame & au corps, & que tout l'homme en eſt poſſédé, voire que la ſanté en dépend : mais au contraire il ſemble que l'*ambition* eſt plus forte à cauſe qu'elle eſt toute ſpirituelle. Et de ce que l'amour tient auſſi au corps, elle en eſt plus foible, car elle eſt ſujette à ſatiété, & puis eſt capable de remèdes corporels, naturels & étrangers comme l'expérience le montre de pluſieurs qui par divers moyens ont adouci, voire éteint l'ardeur & la force de cette paſſion ; mais l'*ambition* n'eſt capable de ſatiété, voire elle s'eſguiſe par la jouiſſance, & n'y a remède pour l'éteindre, étant toute en l'ame même, & en la raiſon.

Elle vainc auſſi l'amour non-ſeulement de ſa ſanté, de ſon repos, car la gloire & le repos ſont choſes qui ne peuvent loger enſemble, mais encore de ſa propre vie, comme montra Agrippina, mère de Néron, laquelle deſirant & conſultant pour faire ſon fils empereur, & ayant entendu qu'il le ſeroit, mais qu'il lui coûteroit la vie, répondit le vrai mot d'*ambition*, *occidat modò imperet.*

Tiercement l'*ambition* force toutes les loix, & la conſcience même, diſant les docteurs de l'*ambition* qu'il faut être par-tout homme de bien, & perpétuellement obéir aux loix, ſauf au point de régner, qui ſeul mérite diſpenſe, étant un ſi friant morceau, qu'il vaut bien que l'on en rompe ſon jeûne, *ſi violandum eſt jus, regnandi causâ violandum eſt, in cæteris pietatem colas.*

Elle foule & mépriſe encore la révérence & le reſpect de la religion, témoin Hiéroboam, Mahumet, qui ne ſe ſoucie & permet toute religion, mais qu'il règne : & tous les héréſiarches qui ont mieux aimé être chefs de part en erreur & menterie, avec mille déſordres, qu'être diſciples de vérité ; dont a dit l'apôtre, que ceux qui ſe laiſſent embabouiner à cette paſſion & cupidité, font naufrage & s'égarent de la foi, & s'embarraſſent en diverſes peines.

Bref, elle force & emporte les propres loix de nature ; les meurtres des parens, enfans, frères ſont venus de-là : témoin Abſalon, Abimélech, Athalia, Romulus, Seï, roi des Perſes, qui tua ſon père & ſon frère ; Soliman, Turc, ſes deux frères : ainſi rien ne peut réſiſter à la force de l'*ambition*, elle met tout par terre, auſſi eſt-elle hautaine, & ne loge qu'aux grandes ames, voire aux anges.

Ambition n'eſt pas vice ni paſſion des petits compagnons, ni de petits & communs efforts, & actions journalières ; la renommée & la gloire ne ſe proſtitue pas à ſi vil prix : elle ne ſe donne & ne ſuit pas les actions ſimplement & ſeulement bonnes & utiles, mais encore rares, hautes, difficiles, étranges & inuſitées. Cette grande faim d'honneur & de réputation baſſes & bélîtreſſes, qui la fait coquiner envers toutes ſortes de gens, & par tous moyens, voire abjects, à quelque prix que ce ſoit, eſt vilaine & honteuſe : c'eſt honte d'être ainſi honoré ; il ne faut point être avide de gloire plus que l'on n'en eſt capable : de s'enfler & de s'élever pour toute action utile & bonne, c'eſt montrer le cul en hauſſant la tête.

L'*ambition* a pluſieurs & divers chemins, & s'exerce par divers moyens ; il y a un chemin

droit & ouvert, tel qu'ont tenu Alexandre, César, Thémiſtocles, & autres. Il y en a un autre oblique & couvert, que tiennent pluſieurs philoſophes & profeſſeurs de piété; qui viennent au-dedans par derrière, ſemblables aux tireurs d'aviron qui tirent & tendent au port, lui tournant le dos, ils ſe veulent rendre glorieux de ce qu'ils mépriſent la gloire. Et certes il y a plus de gloire à fouler & refuſer les grandeurs, qu'à les deſirer & en jouir, comme dit Platon à Diogènes; & l'*ambition* ne ſe conduit jamais mieux, ſelon ſoi, que par une voie égarée & inuſitée.

C'eſt une vraie folie & vanité qu'*ambition*; car c'eſt courir & prendre la fumée au-lieu de la lueur, l'ombre pour le corps, attacher le contentement de ſon eſprit à l'opinion du vulgaire, renoncer volontairement à ſa liberté, pour ſuivre la paſſion des autres, ſe contraindre à déplaire à ſoi-même pour plaire aux regardans, faire prendre ſes affections aux yeux d'autrui; n'aimer la vertu qu'autant qu'elle plaît au vulgaire, faire du bien non pour l'amour du bien, mais pour la réputation, c'eſt reſſembler aux tonneaux qu'on perce: l'on n'en peut rien tirer qu'on ne leur donne du vent.

L'*ambition* n'a point de borne; c'eſt un gouffre qui n'a ni fond ni rive: c'eſt le vuide que les philoſophes n'ont encore pu trouver en la nature; un feu qui s'augmente avec la nourriture que l'on lui donne. En quoi elle paie juſtement ſon maître, car l'*ambition* eſt juſte ſeulement en cela, qu'elle ſuffit à ſa propre peine, & ſe met elle-même au tourment. La roue d'Ixion eſt le mouvement de ſes deſirs, qui tournent & retournent continuellement de haut en bas, & ne donnent aucun repos à ſon eſprit.

Ceux qui veulent flatter l'*ambition* diſent qu'elle ſert à la vertu, & eſt un aiguillon aux belles actions: car pour elle on quitte les autres vices, & enfin elle-même pour la vertu; mais tant s'en faut, l'*ambition* cache bien quelquefois les vices, mais ne les ôte pas pourtant, ains les couve pour un tems ſous les trompeuſes cendres d'une malicieuſe feintiſe, avec eſpérance de les renflammer tout-à-fait, quand ils auront acquis aſſez d'autorité, pour les faire régner publiquement & avec impunité. Les ſerpens ne perdent pas leur venin pour être engourdis par le froid; ni l'ambitieux ſes vices pour les couvrir par une froide diſſimulation: car, quand il eſt parvenu où il ſe demandoit, il fait ſentir ce qu'il eſt; & quand l'*ambition* quitteroit tous ſes autres vices, ſi ne quitte elle jamais ſoi-même. Elle pouſſe aux belles & grandes actions, le profit en revient au public: mais qui les fait n'en vaut pas mieux; ce ne ſont œuvres de vertu, mais de paſſion. Elle ſe targue auſſi de ce beau mot: nous ne ſommes pas nés pour nous, mais pour le public; les moyens que nous tenons à monter, &, après être arrivés aux états & charges, montrent bien ce qui en eſt, que ceux qui ſont en la danſe ſe battent la conſcience, & trouveront qu'il y a autant ou plus du particulier, que du public. (CHARRON.)

AMÉNITÉ, ſ. f. C'eſt dans le caractère, dans les mœurs ou dans le langage, une douceur accompagnée de politeſſe & de grace. L'*aménité* prévient, elle attire, elle engage, elle fait ſouhaiter de vivre avec celui qui en eſt doué.

Un peuple ſauvage peut avoir de la douceur; mais l'*aménité* n'appartient qu'à un peuple civiliſé.

La ſociété des hommes entr'eux, & ſans les femmes, auroit trop de rudeſſe; ce ſont elles qui, par l'émulation d'agrémens qu'elles leur inſpirent, leur donnent de l'*aménité*.

Aménité ſe dit auſſi, & dans le même ſens, du ſtyle d'un écrivain; & cette qualité convient particulièrement au familier noble & aux ouvrages de ſentiment. Le ſtyle d'Ovide, celui d'Anacréon, celui de Fontenelle eſt plein d'*aménité*. On peut auſſi le dire du ſtyle héroïque; & c'eſt une des qualités de la proſe de Télémaque.

L'*aménité*, la délicateſſe, la molleſſe du ſtyle, la foibleſſe même ſympathiſent enſemble. On ne dit point, d'un ſtyle vigoureux, énergique & fort, qu'il a de l'*aménité*. (M. MARMONTEL).

AMITIÉ, ſ. f. Tout le monde vante l'*amitié*; peu de gens la connoiſſent, preſque perſonne n'en remplit les devoirs. D'où peut venir cette contradiction de ſentimens & de conduite? Ne ſeroit-ce point qu'à la vanter, on ſe fait honneur; qu'à la connoître, on trouve de quoi ſe condamner; qu'à remplir les devoirs qu'elle exige, on s'impoſe un joug ſouvent incommode?

Les éloges qu'on ne ceſſe de lui donner, & le reſpect que tous les peuples, même les plus barbares, ont pour elle, ſont des témoignages irréprochables de ſon excellence. Mais plus l'*amitié* eſt excellente, plus il paroît important qu'elle ſoit bien connue. C'eſt par-là ſeulement que, d'une admiration ſtérile, on peut conduire les hommes à la poſſeſſion & à l'uſage d'un bien ſi précieux. Je ſais que ce n'eſt pas toujours leur rendre un ſervice agréable, que de diſſiper leurs illuſions. D'un côté, ceux qui, au milieu d'une foule d'amis, dont ils ſont aſſiégés à toute heure, ouvriront les yeux, & en chercheront un ſans le pouvoir trouver, s'en prendront à moi comme à un ennemi qui les leur a tous enlevés. De l'autre, ces habiles impoſteurs dont j'aurai découvert l'artifice; ces gens qui verront que ce fantôme d'*amitié*, autrefois ſi utile pour eux, ne leur attirera plus que du mépris ou de l'horreur, ne me le pardonneront;

donneront jamais. Loin de m'allarmer de ce danger, je ferois trop content de moi, si je pouvois me promettre de mériter leur reffentiment, & de détromper les uns en décriant les autres.

Mais je ne me flatte point. Les crédules, à qui, pour avoir de faux amis, il n'en coûte que d'être riches & heureux, ne voudront point, pour en acquérir de véritables, se donner la peine de les chercher ou de les faire. Que fait-on même s'ils voudroient les avoir faits, ou les avoir trouvés, quand ils en connoîtront bien le caractère? Et ceux qui, sous le masque d'amis, en profanent le nom, mépriseront toutes mes réflexions, & laisseront le soin de leur apologie à l'amour-propre, qui ne saura que trop les défendre.

En effet, entre ceux qui pourront lire ce traité, le moyen de trouver un homme qui, après avoir sérieusement examiné tous ceux qu'il croit aimer, ou dont il se croit aimé lui-même, ait assez de courage pour s'avouer qu'ils ne tiennent qu'à sa place & à sa fortune; qu'il ne tient de son côté qu'à son intérêt ou à son plaisir, & que le mérite & la vertu n'ont point seuls formé les nœuds qui les unissent.

Il est pourtant vrai que l'*amitié* n'est autre chose qu'une parfaite union des cœurs, formée par le mérite & par la vertu, & confirmée par la ressemblance des mœurs. Toute autre liaison n'est qu'une société mercénaire, & indigne d'un nom si saint.

C'est donc une errreur fort grossière, quoique fort commune, que de confondre l'*amitié* avec cette espèce de commerce ordinaire, que les alliances, les emplois, les affaires & les bienséances établissent entre les hommes. Cet échange qui s'y fait de visites, de complimens, de soins, d'offices, ne ressemble non-plus à une sincère *amitié* que le déréglement à l'ordre, que le vice à la vertu.

Ce n'est pas que je prétende condamner cette sorte de correspondance, que le bien de la société a introduite, & que l'honnêteté a polie. Je n'en blâme que l'excès. Je voudrois que l'abus n'en eût pas été porté si loin; & qu'au langage & aux autres démonstrations extérieures, on pût encore distinguer la simple politesse d'avec la tendre *amitié*. Pourquoi, à la moindre occasion, courir avec tant d'ardeur chez des gens que souvent l'on n'estime guères, que peut-être on méprise, que certainement on n'aime point? Pourquoi, s'il est mort un de leurs parens que nous ne connoissions pas, dont la vie leur étoit à charge, ou qui en mourant lève un obstacle aux souhaits que nous formions pour d'autres personnes, protester que l'on est très-sensible à une douleur que rarement ils ont, & que nous ne ressentons jamais nous-mêmes? Pourquoi, s'il leur arrive une fortune, un honneur que quelquefois nous leur envions, leur jurer que nous en avons l'ame pénétrée de joie? Enfin, pourquoi accabler d'embrassades & de caresses des gens que l'on vient de déchirer par ses discours, ou contre qui le moment d'après l'on va se déchaîner?

Si nous prétendons que ces démonstrations & ces paroles signifient tout ce qu'elles semblent dire, notre conduite n'est que fausseté: & si nous ne voulons ni les donner ni les recevoir pour ce qu'elles font entendre, elle n'est que puérilité.

Se chercher avec empressement, pour se dire à l'envi des paroles vuides de sens, ou pour faire l'un devant l'autre des contorsions vuides de sentimens, c'est peut-être de toutes les mommeries la plus ridicule; c'est s'occuper d'un commerce de sons & de postures. Aussi voulant en être cru, & en croire les autres dans ces occasions, c'est une infamie ou une extravagance; c'est ne travailler qu'à faire des dupes, ou à l'être.

Il y auroit de l'imprudence, je l'avoue, & peut-être de la férocité à ne communiquer avec les hommes que pour leur dire tout ce qu'on pense. Comme le fond de leur nature offre cent vices pour une vertu; la sincérité trop scrupuleuse, & que rien ne pourroit contenir, dégénéreroit nécessairement en satyre continuelle, & bientôt en injures & en invectives. La malignité même qui ne manqueroit jamais de s'y mêler, achéveroit de gâter tout. Ces vérités presque toujours désagréables, que l'on s'empresseroit de se dire les uns aux autres, allumeroient à la fin la bile des plus modérés. Ce ne seroit plus que dissensions; & la société tomberoit dans un désordre dont rien ne pourroit la tirer.

C'est donc avec beaucoup de raison que les loix de l'honnêteté ont introduit cette sage dissimulation, qui nous oblige à nous taire sur ce que nous n'avons pas droit de reprendre; & à supporter dans les autres ce qu'il faut que les autres supportent dans nous-mêmes à leur tour.

Laissons à ceux qui en sont chargés le soin de nous marquer nos défauts; la vérité n'est déjà sujette qu'à trop de ménagemens, si on veut la faire compâtir avec l'*amitié*: que seroit-ce s'il falloit la faire subsister au milieu des personnes indifférentes? Mais n'y auroit-il point sur cela de tempérament à prendre? Ne pourroit-on point s'en tenir à ne pas dire tout ce que l'on pense, sans se permettre jamais de dire ce qu'on ne pense pas? C'est assez donner à la politesse, que de n'être pas toujours exactement sincère. Ne souffrons point qu'elle abuse de ses droits, jusqu'à nous rendre faux. Cachons, puisqu'elle le veut, notre dégoût; mais en sa place ne faisons point paroître d'admiration. Ne montrons point notre froideur, mais ne nous parons point de vivacité.

Diſſimulons notre ennui ; mais ne prenons point le maſque du tranſport & du raviſſement. Enfin, ne blâmons point ce qui nous bleſſe ; mais ne louons point ce qui nous déplaît.

Voilà quelles ſont les bornes de l'honnêteté & de la politeſſe : l'*amitié* en a de bien plus étroites. On peut être acceſſible à tout le monde ; on ne doit être empreſſé que pour très-peu de perſonnes, c'eſt-à-dire, pour ſes amis.

Quoique je renferme l'*amitié* dans un petit nombre d'amis, je prévois que j'aurai de grandes contradictions à eſſuyer. On ne manque pas de philoſophes, qui, après avoir fait une étude particulière de l'*amitié*, ont prétendu qu'elle ne pouvoit ſubſiſter qu'entre deux perſonnes, & que la pluralité la détruiſoit. Ils diſent que l'eſſence de l'*amitié* conſiſte dans une union ſi parfaite de deux amis, qu'elle n'en fait plus qu'un. Selon eux, ce ſont deux corps qu'un ſeul eſprit anime.

De ce principe, ils concluent que, ſi la nature a déjà mis à cette union de deux perſonnes des obſtacles preſque inſurmontables, on ſe jette dans le fabuleux & dans l'impoſſible, dès qu'on s'imagine la pouvoir établir entre un plus grand nombre. Un homme n'a déjà que trop de peine à s'accorder avec lui-même, il paſſe ſubitement de l'excès de la joie à l'excès de la triſteſſe ; il mépriſe le ſoir ce qu'il a pourſuivi le matin avec ardeur. Combien la ſageſſe n'a-t-elle point à travailler ſur lui avant qu'elle puiſſe le fixer, ou le rendre un peu moins variable ? Quels efforts n'a-t-elle donc pas à faire pour le concilier parfaitement avec un autre ? C'eſt-là le terme où elle doit s'arrêter. Si elle entreprend d'aller plus loin, il eſt néceſſaire qu'elle s'égare. L'union de deux perſonnes eſt le chef-d'œuvre de la nature, de la raiſon & de la fortune, qui concourent à la former. L'union d'un plus grand nombre eſt une chimère. La vraie *amitié* ne ſouffre qu'une volonté entre les amis. Il n'eſt pas poſſible de tenir dans cet état quatre ou cinq perſonnes. Les intérêts, les paſſions, les caprices ont des mouvemens trop différens, pour aller d'un pas ſi égal à la même fin. Ainſi, lorſque des devoirs contraires entraînent les amis vers des choſes oppoſées, il faut bien que le nœud qui les attachoit, ſe rompe. Les mêmes inconvéniens, il faut l'avouer, ſe rencontrent dans l'union de deux amis. Auſſi, la difficulté qu'il y a d'éviter ces écueils eſt ce qui rend l'*amitié* ſi rare. Après tout il peut arriver que la fortune & la prudence ſauvent deux perſonnes, comme par miracle, à travers ces dangers ; mais le ſentier eſt trop étroit, pour croire que ni la prudence, ni la fortune y puiſſent faire marcher quatre ou cinq perſonnes de front.

Quelque plauſibles que ſoient ces raiſons, elles me paroiſſent peu ſolides. Je conviens que l'*amitié* eſt plus ſtable, qu'elle eſt moins ſujette aux accidens attachés à la condition humaine, entre deux amis, qu'entre un plus grand nombre ; mais je ne puis même la croire impoſſible entre pluſieurs perſonnes. Véritablement il eſt à craindre que le cœur, partagé entre tant de devoirs différens, ne s'acquitte bien d'aucun. Les hommes foibles & bornés, tels qu'ils ſont, n'ont qu'une certaine meſure de ſentimens. Ceux qui raſſemblent un trop grand nombre d'objets, peuvent aiſément la paſſer. Mais auſſi ceux qui ne s'attachent qu'à un ſeul, peuvent bien ne la pas remplir. Que l'on conſulte l'expérience dont le témoignage dans ces matières vaut bien les plus ſubtils raiſonnemens. Elle nous dit qu'une mère aime cinq ou ſix enfans à la fois ; que la même tendreſſe qui l'occupe du ſoin de les élever, ne l'empêche point de ſe livrer à tous les devoirs que ſon père, avancé en âge, peut demander pour ſa conſervation. La joie qu'elle a de voir les uns ſe fortifier & croître, ne la rend point inſenſible au chagrin de voir l'autre s'affoiblir de jour en jour, & tomber.

Quoique l'eſſence de l'*amitié* conſiſte dans l'union des volontés, il n'eſt point impoſſible d'en réunir plus de deux enſemble. Il ſuffit de leur trouver un centre commun, où tous leurs mouvemens tendent également, & où elles puiſſent ſe rencontrer & ſe confondre. Ce centre commun, c'eſt la vertu où les amis vont par différentes routes. Comme ils ne conſultent qu'elle dans tout ce qu'ils ont à faire ; comme ils ne veulent tous que ce qu'elle leur preſcrit, on peut dire d'eux très-véritablement que, n'étant animés, remués, conduits que par elle, ils n'ont qu'une ame, qui eſt le principe unique de leurs affections & de leurs deſirs.

C'eſt à la voix de cette ſouveraine, que diſparoiſſent ces caprices & ces dérèglemens de l'humeur, qui rendent ſi ſouvent un ſeul homme contraire à lui-même. La vertu ſe fait entendre aux amis ; tous obéiſſent, tous courent où ſon ordre les appelle.

Si les états, ſi les familles peuvent réunir tant de perſonnes, pour en former des corps, qu'un même eſprit remue, conduit à un même terme ; pourquoi, ce que la raiſon ſeule peut faire ſur des gens que le haſard aſſemble, & qui ſouvent ne s'aiment guères, la raiſon, ſoutenue d'une vertueuſe tendreſſe, ne le pourra-t-elle point ſur des gens qui, pour aimer, ſe choiſiſſent eux-mêmes ?

On prétendra peut-être qu'il s'enſuit de mes principes, que tous les gens de bien ſont amis, parce que la vertu leur ſert à tous de mobile. La conſéquence pourroit être juſte pour l'eſtime. Si tous les gens de bien ſe connoiſſoient, ils s'eſtimeroient : & ſans doute tous ceux qui ſe con-

noissent, s'estiment. Mais, quoique l'estime soit si bien le fondement de l'*amitié*, que l'*amitié* ne puisse subsister sans elle, il est pourtant vrai que l'estime seule ne forme point l'*amitié*.

L'estime est un jugement que l'esprit fait du mérite qu'il a connu. L'*amitié* est une inclination du cœur, vers un objet que l'esprit lui présente comme digne d'estime, & que le cœur lui-même trouve aimable.

Ce n'est donc pas suffisant pour devenir ami de quelqu'un, que d'être rempli d'estime pour lui. Quand cette estime iroit jusqu'à l'admiration, si vous n'êtes encore prévenu en sa faveur par ce charme secret qui naît de l'air, des manières, & de tout le caractère, par ce je ne sai quoi plus facile à sentir, qu'à exprimer; vous l'admirerez toute votre vie, sans en faire jamais votre ami. Les mœurs & l'esprit donnent bonne opinion d'un homme : les manières & l'humeur donnent envie de s'attacher à lui. En un mot, l'*amitié* ne peut être sans l'estime; l'estime peut être sans l'*amitié*.

Quand je soutiens qu'on peut avoir plusieurs amis en même tems, c'est sans dessein de blâmer ceux qui le nient. C'est bien assez que d'obtenir d'eux qu'ils tolèrent un état moins parfait. Il faut leur faire justice. Ils ont de l'*amitié* une plus haute idée que nous ne l'avons. Celle qu'ils nous proposent est certainement plus solide, plus active & plus forte. Mais ne pourroit-on point souhaiter qu'ils nous fissent grace en faveur de l'infirmité humaine; que, regardant l'*amitié* comme le bien public dont nous jouissions, ils n'en bornassent pas si fort l'usage, qu'ils nous le rendissent presque inutile. Il y a tant d'accidens qui nous séparent de nos amis, ou qui nous les enlèvent; il faut tant de tems pour les faire, que nous réduire à un seul, c'est nous exposer le plus souvent à n'en avoir point. L'unité d'ami est un degré de perfection plus merveilleux, plus pur, & même plus beau, à proposer dans les livres; la pluralité d'amis est plus pratiquable, plus utile, plus commode dans le commerce. Si nos amis doivent rectifier nos vues, redresser nos démarches, favoriser nos entreprises, adoucir nos maux, multiplier nos plaisirs, nous modérer dans la bonne fortune, nous soutenir dans la mauvaise; n'est-il pas évident que nous recevrons ces différens offices avec plus de plénitude & d'efficace de plusieurs, que d'un seul qui aura peut-être plus d'ardeur, mais qui certainement aura moins de lumière & moins de force.

Qu'on ne prétende pas conclure de-là que je règle l'*amitié* par l'utilité. A regarder l'*amitié* dans une certaine précision, l'amour-propre inséparable de tout ce que nous faisons, nous y fait chercher notre avantage. C'est ce qu'elle a de commun avec toutes nos actions, & avec la vertu même. Mais ce n'est point la nature particulière de l'*amitié*.

L'utilité n'en doit point être le principe : mais elle peut en être le fruit. L'*amitié* a été donnée pour servir d'appui à la vertu, & c'est présumer trop de la foiblesse humaine, & la servir mal, que la réduire à n'en avoir qu'un seul. Parcourons les siècles les plus illustres de l'antiquité, nous trouverons que les grands hommes qui en ont été l'ornement, ne se sont point bornés à un seul ami. Socrate, Platon en ont eu plusieurs. L'*amitié* de Scipion l'Afriquain & de Lelius est célèbre encore aujourd'hui. Mais on n'ignore pas qu'elle embrassoit plusieurs autres amis qui leur étoient communs; leurs noms même ont passé jusqu'à nous. On sait que de ce nombre étoient Quintus-Scipion, Philus, Rupilius, Mummius, Térence, Lucile.

On ne peut douter que Cicéron & Pline le jeune n'en aient eu plusieurs; ils en ont immortalisé la mémoire par leurs ouvrages. Caton, tout austère qu'il étoit, eut plus d'un ami. S'il aima tendrement Cépion son frère & Brutus son neveu, il ne chérit pas moins Lucule, Cicéron, Hortensius & Munatius. Enfin, dans cet ingénieux dialogue, où Lucien, pour nous conserver des modèles parfaits de l'*amitié*, introduit un grec & un scythe, dont l'un prétend convaincre l'autre qu'elle n'est en nul lieu si connue & si honorée que dans son pays, il nous fait clairement entendre que ces deux nations ne la renfermoient point nécessairement entre deux personnes. Car le scythe & le grec rapportent chacun un exemple de trois hommes qui avoient su être parfaitement amis, sans que leur *amitié* ainsi partagée en fût moins tendre, moins vive & moins forte.

Il ne faut pas croire aussi que l'on puisse s'en permettre un grand nombre. Il seroit difficile de le fixer. Les scythes le bornoient à trois. Mais la seule règle qui paroisse sur cela infaillible, c'est que le plus petit nombre est le plus sûr. Si celui qui n'a qu'un ami court risque d'en manquer souvent, celui qui en a un trop grand nombre peut compter qu'il n'en a point.

Personne ne veut être trompé, moins en *amitié* qu'en tout le reste. Comme elle est le plus précieux de tous les biens, on ne la peut échanger contre ceux de la plus grande valeur. Il n'y a point d'équivalent pour elle.

Ainsi, celui qui se répand dans un grand nombre d'amis, ne pouvant donner à chacun d'eux qu'une petite partie de sa tendresse, de son attention & de ses soins ne doit pas s'attendre à retirer d'eux plus qu'il ne leur donne. La mesure est égale. Ceux qui n'aiment que médiocrement, ne sont que médiocrement aimés. On ne peut douter que des affections si partagées ne soient très-foibles. Celles qu'ils reçoivent en échange, sont de la même espèce. On ne veut point se livrer à des gens dissipés, ou ceux qui semblent s'y li-

vrer, ſont des gens auſſi diſſipés qu'eux. Cette ſorte d'affection légère & languiſſante peut bien former une liaiſon de politique & de bienſéance: la générosité même & quelquefois la vanité peuvent lui donner un air d'*amitié*, mais jamais on ne peut en faire une *amitié* véritable.

Un ſage, dont la maiſon paroiſſoit trop petite pour lui, ſe contenta de répondre à ceux qui le lui dirent: « Plût à Dieu que je la puſſe remplir de vrais amis »! Pouvoit-il mieux faire entendre que le comble des vœux, c'eſt d'en avoir un petit nombre.

En effet, outre les raiſons que je viens de toucher, les difficultés qui ſe trouvent à choiſir des amis, pourroient bien ſeules en exclure la multitude. Il eſt ſi difficile de réuſſir dans ce choix, ſi dangereux de s'y tromper, il faut, pour s'aſſurer & un examen ſi ſévère, & tant d'épreuves, que la vie la plus longue ſuffit à peine pour faire trois ou quatre choix de cette nature. D'où vient que tant d'*amitiés* ſi promptement liées, qu'elles avoient plus l'air d'*amitiés* qui ſe renouvellent après une longue ſéparation, que d'*amitiés* qui ſe forment; d'où vient, dis-je, que ces *amitiés*, ſi vives & ſi agréables dans leur naiſſance, ont duré ſi peu? C'eſt qu'elles ont commencé trop-tôt. Se rencontrer, ſe plaire, s'aimer, ſe le dire, ſe lier, ne ſont ordinairement qu'une même choſe. On ſe voue l'un à l'autre; on ſe jure un attachement inviolable; & puis on s'examine; on ſe connoît; on ſe déplaît: on ſe dégoûte. Ce travers qu'on vient par la ſucceſſion du tems, à découvrir dans l'eſprit de ſon ami, cette incompatibilité d'humeur, ces défauts dans les principes & dans le cœur ne ſont point ſurvenus depuis que l'on s'eſt engagé: ils y étoient; peut-être même n'avoit-il pas eu ſoin de les cacher dans les plus ſecrets replis de l'ame. Mais ce n'eſt pas une merveille, que vous, qui n'avez pas pris la précaution de les chercher, ne les ayez pas découverts. C'eſt avant que de recevoir une monnoie, qu'il en faut faire l'eſſai. On ne l'eſſaie plus qu'à ſes riſques, quand on l'eſſaie après l'avoir reçue. Nous ne nous faiſons point aſſez de juſtice. Nous attribuons au changement que nous nous figurons être ſurvenu dans les qualités de nos amis, & quelquefois à notre légéreté, ce qui n'eſt qu'un effet naturel de notre imprudence. Nous croyons qu'ils ne ſont plus ce qu'ils étoient, quand nous avons commencé à les aimer. Nous nous trompons, & une première erreur en a néceſſairement amené une ſeconde. Quand nous nous ſommes ſi légérement embarqués, nous aimions en eux ce qu'ils n'avoient pas; quand nous les quittons, nous mépriſons ce qu'ils avoient & ce qu'ils ont encore.

Voulez-vous donc vous faire des amis que vous gardiez long-tems? ſoyez long-tems à les faire. Ne confondez pas le jargon du monde avec le langage du cœur. Démêlez la ſuperficie des manières d'avec le fond du caractère; diſtinguez ce qui plaît dans certains momens, de ce qui doit plaire toujours. Que le je ne ſai quoi vous attire, mais qu'il ne vous entraîne pas. Jouez avec les joueurs; chaſſez avec les chaſſeurs; badinez avec les enjoués; raiſonnez avec les ſavans; chacun d'eux peut avoir ſon uſage dans certains tems de la vie; mais ne prenez jamais de ces liaiſons qui doivent durer toujours, qu'avec un homme qui a le cœur noble & la raiſon ſaine.

Un vicieux ou un ſtupide ne peut être propre à l'*amitié*, ni en être digne. Comment compter ſur eux? La corruption du cœur ou l'aveuglement de l'eſprit les fait à chaque pas chanceler ou tomber. Que peut-on aimer dans de telles gens? Il faut ſans ceſſe ſe précautionner contre l'un; & le mieux qu'on puiſſe faire, c'eſt de ſupporter l'autre.

Si l'on cherche dans l'*amitié* principalement de la ſureté & de la douceur, il eſt évident qu'on ne les peut trouver avec eux. Celui-là vous échappe, quand vous le voulez employer; celui-ci vous nuit, quand il veut vous ſervir.

Il y a pourtant une grande différence à mettre entr'eux. Les perſonnes qui ont l'eſprit le plus borné, ne ſont pas tout-à-fait incapables des engagemens de l'*amitié*, quoiqu'à dire vrai il ne ſoit pas aiſé de les y amener, ni de leur en faire connoître la délicateſſe. Cependant, comme l'*amitié* conſiſte plus dans la bonté des mœurs & dans le ſentiment, que dans l'étendue des connoiſſances & des lumières; il eſt certain que les perſonnes d'un génie médiocre, pouvant avoir de bonnes mœurs, & être ſenſibles, peuvent auſſi aimer.

Tout le ſecret pour eux, c'eſt de s'aſſortir. S'ils uſent de cette précaution, leurs *amitiés* bien auſſi ſures, auſſi durables, & ſouvent moins orageuſes que celles des perſonnes qui penſeront & qui parleront mieux qu'eux.

Ainſi, lorſque je donne l'excluſion aux perſonnes ſans eſprit, je ne prétends pas leur donner une excluſion abſolue: je veux ſeulement dire que l'*amitié* n'étant point une inclination aveugle, mais un ſentiment éclairé; une perſonne raiſonnable ne doit point faire tomber ſon choih ſur un ſtupide, quoique d'ailleurs ce ſoit un fort honnête homme.

Il s'en faut bien que je penſe de même des vicieux ou des ſcélérats. J'entends par *vicieux* un homme infecté de quelqu'un de ces vices qui attaquent les principes de l'honneur ou de la juſtice; & non un homme ſujet à des foibleſſes qui, toutes condamnables qu'elles ſont, ne laiſſent pas d'être tolérées par les plus honnêtes gens. L'intérêt qu'ils ont eu, qu'ils ont, ou qu'ils craignent d'avoir, qu'on ne croie pas

que de telles foiblesses détruisent les principes de la vertu, les a fait convenir de regarder de pareils désordres, plutôt comme des infirmités de l'humanité, que comme des vices de la personne; & cette erreur, devenue presque générale, semble avoir fait une espèce de droit. Je parle ici en philosophe à tous les peuples, de quelque pays qu'ils soient, & non en chrétien, qui sait que l'opinion des hommes ne prescrit point contre les loix immuables de Dieu.

Je soutiens donc qu'un vicieux ou un scélérat (car je n'y mets point ici de différence) ne peut être un sujet propre pour l'*amitié*. Je passe plus loin, je ne conçois pas que l'*amitié* puisse subsister entre les scélérats.

Si, pour le prouver, je me contentois de dire qu'il n'y a point d'*amitié* sans vertu, on ne manqueroit jamais de me répondre que je suppose ce qui est en question. Il faut donc montrer par la nature même de l'*amitié*, & par le consentement unanime de toutes les nations, que la vertu y doit entrer.

Les peuples les plus polis, comme les grecs & les romains, ont cru que l'*amitié* est un sentiment né de l'estime que l'on a conçue pour quelqu'un, & confirmé par la ressemblance des mœurs. Si par l'*amitié* on vouloit entendre un *instinct* ou un *penchant aveugle* qui nous entraîne vers quelqu'un, sans que nous sachions pourquoi, ou une *liaison* que l'intérêt seul a formée; il faudroit bien convenir que l'*amitié* pourroit se trouver parmi les scélérats, puisque cet instinct exerce certainement son pouvoir sur eux, & qu'ils ne connoissent d'autre loi que leur intérêt. Ainsi, l'on ne doit point disputer avec ceux qui posent de pareils principes. Nous conviendrons que les scélérats peuvent être unis d'*amitié* dans le sens que ces personnes lui donnent. Mais nous les avertirons que, quand nous parlons d'*amitié*, nous n'entendons parler ni de ce penchant aveugle qu'imprime la nature, sans consulter la raison, ni de cette liaison que le seul intérêt forme sans écouter l'honneur. Ce n'est plus en ce cas qu'une dispute de mots, qui n'est pas assez sérieuse pour le sujet que je traite.

L'*amitié* dont je parle est celle que les honnêtes gens ont toujours vantée, comme le plus précieux trésor que les hommes pussent posséder. Il est clair qu'ils n'ont pas prétendu donner de si magnifiques éloges à une liaison formée, ou par l'instinct seul, ou par un sordide intérêt.

On ne s'est jamais avisé, même parmi les peuples les plus grossiers, d'exciter les hommes à suivre leur penchant, & à courir où l'intérêt les appelle; au contraire, la plupart des meilleures loix ne tendent qu'à réprimer les mouvemens de l'un & de l'autre, & à remédier au mal qu'ils produisent. Tous les sages leur déclarent la guerre, & ne sont occupés qu'à les combattre.

Cependant l'*amitié* a été en singulière vénération chez les peuples les plus barbares. Les scythes lui avoient dressé des autels. Cette nation féroce, dont le cimeterre étoit la plus grande divinité, invoquoit l'*amitié*. Parmi eux rien n'étoit plus sacré que ses droits. Ils élevoient leurs enfans dans l'opinion qu'elle suppléoit à toutes les richesses, & qu'elle renfermoit toutes les vertus. Ils éternisoient la mémoire des amis illustres; & la haine implacable qu'ils portoient à leurs ennemis & aux étrangers, ne les empêcha pas de bâtir des temples à Oreste & à Pylade, & d'en faire des dieux.

Il est donc vrai que tous les peuples ont regardé l'*amitié* comme une chose infiniment estimable; &, cela supposé, il faut avouer qu'ils ne l'ont jamais envisagée comme une liaison que forme un instinct aveugle, qui nous confond avec les plus vils animaux, ou un intérêt mercénaire qui nous mêle avec les hommes les plus indignes.

Aussi l'essence de l'*amitié* & tout son mérite consistant nécessairement dans le choix de l'ami, & dans un sentiment que le seul plaisir d'aimer fait naître, il s'ensuit nécessairement que le penchant aveugle qui exclut ce choix, & que la vue d'un intérêt particulier, qui détruit ce sentiment, ne peuvent jamais compâtir avec l'*amitié*.

Ce qui constitue essentiellement l'*amitié*, ce qui la distingue de toutes les autres liaisons que les hommes peuvent former, c'est la connoissance du sujet, c'est le désintéressement du motif qui nous y attache.

En vain on donne de grands biens à un homme, si l'on ne connoît ni le besoin, ni le mérite de celui qui les reçoit; on passe pour fou, & le mieux qu'on puisse espérer, c'est de ne paroître que prodigue. En vain vous comblez de présens une personne de qui vous avez reçu de très-importans services, ou de qui vous attendez une très-grande fortune; on vous regarde ou comme un homme équitable qui fait payer ses dettes, ou comme un bon politique, ou un habile avare qui sème peu dans la vue de recueillir beaucoup. Pour mériter le nom de *libéral*, il faut donner à un homme digne, à qui l'on ne doive point ce qu'on donne, ou de qui l'on n'espère point retirer plus qu'il n'a reçu. De quelqu'autre manière que vous donniez, vous donnez sans être libéral.

Il en est de même de l'*amitié*. Pour mériter le nom d'*ami*, il faut aimer avec discernement & sans intérêt. De quelqu'autre manière que vous aimiez, vous aimez sans être ami.

Ainsi je conviens qu'il peut y avoir de l'union entre les scélérats, & nous n'en avons que trop d'exemples. Mais, comme cette union n'est formée que par l'intérêt qu'ils ont à se garder la foi & à se défendre réciproquement, elle ne doit point être honorée du nom d'*amitié*.

L'*amitié* doit être constante & inviolable; aussi a-t-elle des principes qui ne varient pas plus que la vertu dont ils dépendent. Comment se promettre cette constance dans l'union des scélérats ? Qu'y a-t-il de plus sujet au changement que l'intérêt qui les unit ? Les tems, les conjonctures, la disposition des esprits ou des affaires changent quelquefois si subitement, que telle chose nous convenoit hier, qui nous perd aujourd'hui. De-là vient que cet homme auquel ils paroissoient si attachés, qu'ils l'ont défendu un jour au péril de leur vie, ils le sacrifient le jour suivant au plus léger avantage. Fidèles ou perfides, sincères ou fourbes, aussi prêts à vous blâmer qu'à vous louer, à vous attaquer qu'à vous défendre, à vous pousser dans le précipice qu'à vous tendre la main ; ils ne font agir leur cœur qu'au gré de leur besoin, ils ne mesurent rien qu'à leur utilité particulière.

Que conclure de tous ces principes ? Qu'on ne peut donner à la liaison des scélérats d'autre nom que le nom de *conjuration*, de *société infâme* & *funeste*, qui ne doit inspirer que de l'horreur, &. qu'en un mot toutes les autres unions, que l'estime n'a point formées, & qui ne se rapportent point à la vertu, ne peuvent être considérées que comme des engagemens frivoles ou mercénaires, qui ne méritent que du mépris.

Je n'accorde donc point le nom d'*amis* à ces gens que le jeu, les emplois, les occasions rassemblent. Il faut le refuser bien plus justement encore à ceux que les honneurs ou les richesses attirent. On doit user des uns comme de connoissances utiles ou agréables : on doit se servir des autres comme de vils esclaves.

Après cela, il seroit fort inutile de descendre dans le détail des qualités sur lesquelles on peut régler le choix de ses amis. C'est avoir tout dit, que d'avoir remarqué qu'on ne pouvoit trop les connoître avant que de s'unir à eux, & que les gens vertueux étoient seuls des sujets propres pour l'*amitié*. Le reste dépend de la conformité des mœurs, d'un goût, d'un charme secret dont il n'est pas aisé de rendre raison, des facilités que l'on a de lier commerce. D'autres y feront peut-être entrer le rapport d'humeur. Pour moi je ne le juge pas absolument nécessaire. J'avoue que souvent il peut répandre plus d'agrément & de douceur dans le commerce ; mais il ne rend certainement ni plus solide, ni plus sûr; & cela doit suffire.

Je ne sais même si cette parfaite correspondance d'humeur n'est point quelquefois plus contraire qu'avantageuse aux plaisirs de l'*amitié*. Si deux amis sont également mélancoliques, qui les réveillera ? S'ils ont une égale vivacité, qui les modérera ? S'ils aiment également à contredire, qui prendra soin de les accorder ? Ne voit-on pas que la différence de leurs humeurs peut quelquefois contribuer aux charmes de leur *amitié* ! La bile mêlée à la bile ne peut faire que des embrasemens ; si l'on y mêle un peu de flegme, on fait un feu agréable. La mélancolie jointe à la mélancolie dégénère en sombre tristesse ; l'enjouement joint à l'enjouement vise à une sorte de folie ; l'enjouement joint à la mélancolie devient une joie raisonnable. Un esprit brusque est souvent querelleur, si vous lui opposez la brusquerie ; un esprit souple est souvent fade, s'il rencontre en son chemin un autre esprit souple. Le brusque & le souple mêlés ensemble se tournent en une aimable vivacité.

C'est ce que deux illustres poëtes, qui ont acquis un honneur immortel au théatre françois ont parfaitement compris. La profonde connoissance qu'ils ont eue l'un & l'autre du cœur de l'homme, leur a fait remarquer que la conformité des humeurs étoit si peu nécessaire pour l'*amitié*, que leur différence assortissoit beaucoup mieux les amis.

Ils ont mis sur la scène deux amis, chacun dans la pièce qui passe pour leur chef-d'œuvre, & tous deux leur ont donné des humeurs différentes. Corneille, dans sa Rhodogune, introduit, comme principaux personnages, Séleucus & Antiochus. L'humeur de Séleucus est hautaine, impétueuse, défiante ; celle d'Antiochus, au contraire, est aisée, flexible, souple, tranquille ; ce sont deux frères, ils ont à démêler les plus grands intérêts, ils se disputent une maitresse & une couronne. Cependant ce rare génie ne craint point de leur mettre encore de la diversité dans l'humeur, & avec cela il en fait des amis, dont rien n'est capable d'ébranler l'*amitié*.

Molière, dans son misanthrope, pousse la chose encore plus loin. Alceste & Philinte y jouent les premiers rôles, & leur *amitié* y répand des agrémens infinis, mais qui viennent presque tous de la diversité de leur humeur. Alceste, mélancolique, brusque & dur, y peint la vertu triste & austère & effarouche les hommes qu'il lui veut attirer. Philinte, enjoué, souple, liant, la montre toute gracieuse, & fait nous familiariser avec elle. La vertu les unit sans que l'humeur différente les divise. Une humeur trop semblable les désuniroit bien plutôt. Un autre que Philinte pourroit-il vivre avec Alceste ? Je n'ignore pas que le jeu du théâtre demande de la diversité dans les caractères ; mais je sais mieux encore que la beauté de ce jeu n'autorise jamais les poëtes à démentir les vérités naturelles. La première de leurs règles est de s'assujettir à la vraisemblance. Si donc il étoit vrai que deux personnes de différente humeur ne pussent être amis, ces esprits sublimes n'auroient eu garde de se permettre ces amis de fantaisie, que l'on n'auroit jamais vus que dans leurs pièces, & que la nature désavoueroit. Tout le monde eût été

choqué de ces caractères qui eussent paru monstrueux, au-lieu qu'ils ont été généralement approuvés.

On voit, par toutes les raisons que je viens de dire, qu'il faut bien se garder de confondre la diversité des humeurs avec leur incompatibilité. Ce n'est point un problême que l'*amitié* ne peut subsister avec l'incompatibilité des humeurs: mais cette incompatibilité ne naît pas toujours de leur différence, elle naît plus souvent de leur trop grande conformité. C'est ainsi que deux hommes également brusques, également colères, également contrarians, ne peuvent se souffrir; pendant qu'ils s'accommodent parfaitement d'une humeur douce, modérée, complaisante.

L'égalité des conditions ne me paroît pas plus nécessaire pour assortir les amis. L'*amitié* qui ne connoît que la vérité, ne consulte point la fortune. On ne se lie ni avec les généalogies, ni avec les charges; mais avec les personnes. On doit des égards, des respects extérieurs, des hommages à la naissance, au rang, à la grandeur. C'est un tribut que la politique ou la bienséance leur assigne; mais les sentimens qui naissent de l'estime, on ne les doit qu'au vrai mérite. Les grands ont mille moyens pour servir ou pour nuire; ils n'en ont qu'un seul pour se faire aimer: c'est de plaire. Quand l'esprit a porté son jugement sur les qualités d'un homme; quand le cœur y a trouvé son attrait, on n'examine plus que les moyens les plus propres & les plus sûrs pour s'unir à lui.

La vanité tient sans doute un langage bien différent. Une mère ne recommande rien tant à son fils qui entre dans le monde, que de ne point voir de gens au-dessous de lui, que de s'attacher toujours à ceux d'un plus haut rang. Sans cesse elle lui remontre qu'il n'y a rien à gagner avec ceux d'une condition inférieure; elle lui répète sans cesse que leur commerce déshonore, ou tout au moins avilit. Quelle merveille qu'un homme nourri de ces maximes, ne connoisse point d'autre mérite que la qualité; & que, pendant qu'il se permet des actions qui feroient rougir ses valets, il observe religieusement de ne citer dans ses discours que des ducs & des princes?

Que ceux qui n'ont point d'idée de la vertu, & qui n'en ont vu tout au plus que l'image dans l'histoire de quelqu'un de leurs ancêtres, pensent de la sorte, je ne m'en étonne pas. Mais ce n'est point pour ce genre d'hommes qu'on doit écrire. Lisent-ils quelquefois? ou s'ils lisent, cherchent-ils dans leurs lectures autre chose qu'un vain amusement? Je parle donc à ceux qui, n'estimant rien tant que la raison, ne cherchent qu'à la perfectionner; qui, plus éclairés que le vulgaire, traitent de *peuple* tous ceux qu'entraînent les erreurs dont il est gouverné; qui, possédant la raison & la vertu, savent y mettre le prix, & connoissent la vanité & le néant du reste.

Ceux-là sans doute ne croiront point que l'égalité des conditions soit de l'essence de l'*amitié*. Ils la regarderont comme une occasion qui la peut faire naître plus facilement; mais non comme un accompagnement dont elle ne puisse se passer. Persuadés que la droiture d'esprit & la probité sont souvent la suite de la bonne éducation, des sages leçons & des grands exemples, ils présumeront plus d'un homme de naissance que l'on a pris soin de bien élever, que d'un homme d'une condition obscure, qui ordinairement n'a pas eu le même avantage. Mais aussi, peu surpris de ne pas trouver la noblesse d'ame où elle devroit être, que peu dégoûtés de la rencontrer où ils ne l'attendoient pas, ils l'aimeront également sous quelqu'habit qu'elle se montre. Quand il faudra représenter en public, ils suivront sans affectation les usages établis. Ils ajusteront leurs discours & leurs démarches à tout ce qui environne les hommes: mais, dès qu'il s'agira de faire choix d'un ami, ils ne se régleront que sur les qualités intérieures, à qui seul il appartient d'en décider.

Dans le mariage on doit mesurer les conditions; elles influent sur ses suites & sur ses charges, & particulièrement sur l'établissement des enfans. C'est un engagement où l'on ne peut guères mépriser impunément la fortune. L'*amitié* n'en reconnoît point l'empire.

Loin que l'égalité des conditions soit nécessaire à l'*amitié*, cette égalité lui est souvent funeste. Trop d'exemples nous ont appris qu'il y a peu d'unions si fortes entre les hommes, que l'intérêt ne vienne à bout de les rompre. L'opposition des intérêts est l'écueil où, à la honte de l'humanité, l'on voit tous les jours échouer les *amitiés* les plus longues & les plus heureuses. On évite pour toujours ce funeste écueil dans l'inégalité des conditions; on le côtoie sans cesse dans leur égalité. Elle met à tous momens les amis en concurrence; honneurs, alliances, emplois, tout est également à la portée de l'un & de l'autre; le combat s'offre à chaque instant, la victoire n'est pas toujours sûre.

Si donc l'*amitié* paroît plus ordinaire entre les égaux, parce que leur situation les met plus en état de se fréquenter & de se connoître; on peut d'ailleurs appréhender qu'elle n'y soit moins durable, parce qu'ils trouvent continuellement des occasions de se brouiller. Il ne faut pas croire aussi qu'entre les personnes d'inégale condition, elle n'ait pas ses dangers: mais enfin elle n'a point à craindre la concurrence, & c'est sans doute le plus terrible de tous. Pourvu que celui qui est supérieur n'oublie point que ce n'est pas à l'inférieur à s'élever jusqu'à lui; mais que c'est à lui à descendre jusqu'à l'inférieur: pourvu qu'il se souvienne qu'il doit faire toutes les avances:

pourvu qu'il fache bien que l'*amitié*, comme l'amour, ne cherche pas l'égalité, mais qu'elle la fait; & qu'enfin l'inférieur ait foin de fon côté d'obferver en public les règles que la bienféance & la modeftie prefcrivent par rapport à un fupérieur, ils jouiront d'un bonheur que rien ne troublera jamais.

Après avoir examiné la nature de l'*amitié*; les précautions qu'il faut prendre dans le choix des amis, & les qualités qui nous doivent unir à eux; il eft tems d'expliquer leurs devoirs.

Comme les hommes ne fe font unis en corps de nations, d'états, de villes, de familles, que par la connoiffance de leurs befoins, & par le fentiment de leur foibleffe; il ne faut pas s'étonner fi l'*amitié*, quoique la plus pure de toutes les unions, a pour objet comme les autres un échange de plaifirs & d'offices. Mais elle n'eft pas pour cela mercenaire. Car ces plaifirs & ces offices qui s'échangent fans compte & fans mefure, ce commerce, où celui qui met le plus, doit davantage, n'a rien qui permette de le confondre avec toutes les autres fociétés que les hommes contractent.

Tous les devoirs de l'*amitié* font donc naturellement de deux efpèces. Les uns fervent à la rendre plus douce, les autres plus utile. Commençons par examiner les premiers.

Entre les obligations de l'*amitié*, l'une des plus importantes eft fans doute celle de répandre, fur tout ce qui fe rencontre de bien ou de mal dans la vie des amis, certain charme fecret qui émouffe le fentiment du mal, & qui aiguife le fentiment du bien. C'eft ainfi qu'avec elle il n'eft point de peines infurmontables, point de plaifirs perdus.

Le feul moyen de bien remplir ce devoir, c'eft de vivre dans une telle communication de penfées avec nos amis, qu'ils ne fachent pas moins ce qui fe paffe en nous, qu'ils ne foient pas moins inftruits de ce qui nous regarde, que nous-mêmes.

Il eft aifé de comprendre pourquoi je reftreins cette communication à ce qui nous regarde: c'eft que nous ne pouvons mettre dans le commerce que ce qui nous appartient. Ce qui nous a été confié par les autres, eft une chofe facrée dont nous ne devons jamais faire d'ufage.

La joie que goûtent les amis dans cet épanchement de cœur, eft peut-être de toutes les joies la plus fenfible. C'eft-là que la part qu'un ami prend à notre chagrin, en diminue le poids; c'eft-là que nos plaifirs s'étendent, lorfqu'ils fe reproduifent encore une fois dans le cœur d'une perfonne qui nous aime.

Loin d'ici donc ces philofophes politiques qui, mefurant l'*amitié* & la haine à la même règle, nous confeillent d'aimer comme fi nous devions haïr un jour; & de haïr comme fi quelque jour nous devions aimer. On peut bien fuivre cette maxime dans la haine; mais certainement on ne doit point l'appliquer à l'*amitié*. La haine impétueufe dans fes mouvemens, cruelle dans fes confeils, fouvent injufte dans fon principe, toujours outrée dans fes effets, peut avoir befoin de ce frein pour être retenue. Quelque fondement qu'elle ait, c'eft une paffion. Le fort commun de toutes paffions, c'eft que les plus violentes font les moins durables. Quand elles font éteintes, l'illufion ceffe. Tous les objets reprennent leurs véritables formes; & alors tout ce qui fembloit nous foutenir, nous abandonne & nous livre à la honte, au repentir & aux remords.

Revenons à nous, nous ne voyons plus dans cet homme que nous avons quelquefois perdu fans reffource, qu'un innocent malheureux; ces indignités que nous penfions ne lui pouvoir jamais être faites affez tôt, nous voudrions qu'elles fuffent encore à faire; les conjonctures ont changé. Nous verrons tout le bonheur de notre vie dépendre d'une fincère réconciliation; & nous fommes inconfolables de nous en être nous-mêmes fermé toutes les voies.

C'eft donc un très-fage confeil pour un homme qui s'acharne à perfécuter un ennemi, de ne point permettre à fa haine ce qu'il lui refuferoit, s'il étoit affuré qu'il dût aimer un jour celui qu'il hait. Rien de plus propre à calmer tous les mouvemens de la haine, que cette judicieufe réflexion.

Mais ce qui eft un excellent remède contre la haine, feroit un poifon mortel pour l'*amitié*. Comme la raifon la fait naître, & que la vertu la guide, il lui fiéroit mal d'aller d'un pas chancelant, ou de marcher avec précaution. Eclairée dans fes vues, elle choifit bien fa compagnie, & fait fon chemin fans défiance. Que ceux, dont l'occafion, un frivole plaifir, un intérêt commun, un goût, ou plutôt un inftinct forment toute la liaifon, fe muniffent de bonne-heure contre une rupture qu'ils doivent attendre à tout moment; loin de les en blâmer, on ne peut leur confeiller trop de ménager ce refte de lumière, qui peut heureufement les conduire à travers les précipices. Mais le moyen de louer ceux qui paffent toute leur vie à éprouver leurs amis, fans jamais en ufer?

A quel ufage, en effet, ces politiques prétendent-ils mettre un ami? Comment le confulteront-ils fur leurs chagrins? Comment chercheront-ils chez lui un remède contre les paffions qui les troublent, une confolation contre les difgraces qui leur font arrivées, un afyle contre celles qui les menacent, s'ils regardent cet ami comme un homme qu'ils doivent haïr un jour? Ne craindront ils pas avec raifon qu'alors il n'abufe de leur confiance, il n'infulte à leurs malheurs, il ne profite de leur foibleffe, il ne les pouffe dans

l'abîme qu'ils croyoient éviter par ses conseils ? En un mot, comment ouvrir leur cœur à celui qu'ils croiroient en devoir chasser quelque jour, comme indigne d'y avoir place.

Les voilà donc réduits à ne mettre dans leur commerce que des choses indifférentes ou de nulle importance ; & dès-là je leur demande ce que c'est que leur *amitié*, & à quels caractères ils veulent que je la distingue d'une simple liaison de politesse, de plaisir ou d'emplois ? Si quelqu'un vous disoit : recevez cet homme chez vous, il vous sera utile à mille choses ; tenez-lui à toute heure votre maison ouverte : demeurez, mangez, voyagez avec lui ; mais n'oubliez jamais qu'il peut vous égorger & vous voler dans le tems que vous y penserez le moins : vous traiteriez d'extravagance un semblable conseil. J'aime bien mieux, diriez-vous, fermer ma maison à cet homme, & ne le voir jamais, que de vivre toujours dans ces allarmes. Vous auriez raison ; mais prenez-y bien garde : le conseil d'aimer, comme si un jour vous deviez haïr, n'est guères plus sensé, quoiqu'il soit d'un des sages de la Grèce, & qu'il ait ébloui tant de gens qui lui ont applaudi.

Les raisonnemens dont ils se servent, sont très-propres à imposer. L'expérience, disent-ils, nous apprend tous les jours, à nos dépens, que rien n'est plus commun qu'un faux ami ; que le dégoût succède quelquefois à la plus vive *amitié*, & que l'intérêt & la conjoncture brouillent souvent ceux qui paroissent le plus étroitement unis. Courir le risque de ces momens malheureux, sans les avoir prévus, c'est s'exposer à des regrets aussi honteux qu'inutiles : les prévoir & mettre ordre à ne les point craindre, c'est savoir gagner le port avant que la tempête éclate.

J'avoue qu'on ne se trompe que trop dans le choix de ses amis, & qu'on n'a souvent que trop de sujet d'appréhender que son goût ne change. L'erreur & l'inconstance sont le partage le plus naturel de l'homme. Que dès là vous tiriez cette conséquence, qu'il faut être infiniment circonspect dans le choix de ses amis : & que sur-tout nous ne devons jamais permettre à la fantaisie d'en décider, on ne peut refuser de souscrire à votre opinion, elle est raisonnable. Mais que vous en vouliez conclure qu'il faut vivre dans une éternelle défiance avec ses amis : on doit condamner cette maxime, elle est injuste. Elle détruit l'amitié dans ses fondemens, pour élever à sa place & sur ses ruines une *amitié* politique & mercénaire, qui n'a rien que de méprisable.

Le dégoût qui peut tout sur les ouvrages du caprice, n'a guères de pouvoir sur les ouvrages de la raison ; & qui la consulte bien, ne craint point de tomber dans l'erreur. Mais enfin je veux que ses lumières soient quelquefois fautives. Est-ce donc un si grand malheur, ou une si grande honte de se tromper, qu'on doive l'éviter aux dépens de tous les biens qu'on trouve dans une tendre & sincère *amitié* ? Si nous croyons qu'avec certaines précautions on ne nous trompera jamais, quelle vanité ! Si nous sommes persuadés que, malgré toutes nos précautions, on peut encore nous tromper ; quelle folie de renoncer aux douceurs d'un bien aussi précieux que l'*amitié*, de peur de s'exposer à un risque qu'il faut toujours courir quelque soin que l'on prenne ?

Ce que je vais avancer est peut-être un paradoxe : mais je ne puis m'empêcher de le dire : je ne trouve point de honte à être trompé de quelqu'un, j'en trouve beaucoup à se défier de tout le monde. Etre trompé de quelqu'un, c'est payer le tribut que l'on doit à l'humanité. Le sage peut être trompé la première fois ; la seconde, on trompe l'imprudent.

C'est ce qu'exprime fort naïvement à mon gré ce proverbe turc : « Si tu me trompes une première fois, tant pis pour toi ; si tu me trompes une seconde fois, tant pis pour moi ». La honte de la première tromperie est toute pour celui qui la fait ; celui qui la souffre, ne partage que la seconde. Mais se défier de tout le monde, c'est donner mauvaise opinion de son cœur. Car ou l'on juge des autres par soi-même ; &, en ce cas, quelle idée ne donne-t-on point de soi ? Ou l'on se croit seul homme de bien ; &, en ce cas, quel orgueil & quelle injustice ?

Aussi César qui n'avoit pas moins d'esprit que de valeur, disoit : « J'aime mieux périr une fois, que de me défier toujours ». Si pourtant vous avez tant de crainte d'être trompé, voici une voie & plus sûre & plus honnête pour l'éviter. N'ayez point de secret pour votre ami ; mais ne faites rien que vous ne puissiez confier à un ennemi. Prenez contre vous seul les précautions que vous voulez prendre contre les autres. Soyez votre premier confident. Mais vivez avec vous-même, comme si vous deviez vous trahir un jour. Cette défiance vous fera autant d'honneur qu'elle vous procurera de sureté ; & vous lui aurez l'obligation de jouir à la fois des douceurs d'une vie innocente & d'une *amitié* solide.

Le premier fruit que les amis doivent tirer de la communication de leurs pensées, c'est une vive attention sur tout ce qui les intéresse. Comme ils connoissent parfaitement la situation de leur fortune, rien ne peut échapper à cette attention. Elle ne s'arrête pas seulement aux occasions importantes, où il s'agit de grands services ; ce n'est pas encore ici le lieu d'en parler : elle s'étend aux moins considérables ; & c'est-là particulièrement où le charme de la tendresse se fait sentir.

Dans les grandes occasions, la gloire & la générosité ont leur part aux offices de l'*amitié* ; dans

les petites, l'*amitié* brille seule, & en a tout l'honneur. Je ne regarde donc point comme austères seulement, mais encore comme chagrins, ces gens qui traitent les petits soins de bagatelles, & les renvoient aux amans & aux femmes. On doit mépriser les foiblesses de l'amour, mais on peut en imiter la vivacité. Contribuer aux innocens plaisirs d'un ami, essayer de le divertir dans ses plus légères peines, aller au-devant de ce qu'il desire, quoique peu important, être inquiet de ses moindres maux, sensible à ses moindres plaisirs, c'est savoir répandre les douceurs de l'*amitié* sur toutes les parties de la vie.

Le vrai ami agit fortement dans les conjonctures de conséquence, mais il agit tendrement dans les autres. Persuadé que les services considérables sont du ressort de la fortune, & que souvent elle envie à l'ami le plus fidèle la satisfaction de les rendre; il ménage avec soin tous ceux qu'elle laisse au pouvoir de la seule tendresse, & qui ne peuvent partir que d'une ame occupée de ce qu'elle aime.

C'est sur ce même principe que, sans craindre ni les suites de l'indiscrétion, ni les interprétations malignes, l'ami compte entre ses plaisirs les plus touchans, la liberté de dire tout ce qu'il pense, la familiarité qui bannit du commerce cet attirail de phrases inutiles & de bienséances étudiées, & qui met à leur place de la franchise & de la bonté; enfin, la complaisance qui a tout le charme de la flatterie sans en avoir le poison.

Cette complaisance, si estimée dans toute sorte de commerces, est un des plus forts liens de l'*amitié*. Aussi ne faut-il pas en borner l'usage à cette petite déférence que l'on a pour les sentimens, pour les desseins, pour les goûts de ses amis dans les choses indifférentes. Elle a dans ces occasions son application & son mérite Mais où elle est principalement nécessaire, c'est lorsqu'il s'agit de supporter les défauts qu'un ami peut avoir dans l'humeur, dans les manières, ou même dans l'esprit. Car tous ces défauts sont également excusables; ceux du cœur sont les seuls qui ne méritent point de grace.

Vouloir des amis sans défauts, c'est ne vouloir aimer personne. En effet, est-il parmi les gens raisonnables quelqu'un qui le soit assez peu pour croire qu'il n'ait point de défauts? & s'il ne s'en croit pas exempt, peut-il être assez injuste pour demander aux autres, ce qu'il est bien assuré de ne leur pouvoir rendre?

Il seroit peut-être à souhaiter que, dans ces occasions où les défauts d'un ami se présentent à nous, l'*amitié* empruntât le bandeau de l'amour. N'est-on pas trop heureux de ne rien voir que d'aimable dans ce qu'on aime? Fermer les yeux sur le défaut de son ami, ou les en détourner, seroit sans doute du moins aussi sûr que de le supporter après l'avoir vu. Mais enfin, si nous sommes forcés de le voir, ayons grand soin d'étouffer le sentiment d'impatience, de chagrin, ou de dégoût, que cette vue pourroit faire naître.

Un de mes amis, homme aussi aimable par la bonté de ses mœurs, qu'estimable par la justesse & par la force de son esprit, a dit à ce propos un mot qui peut nous servir de règle, & que je crois digne de n'être jamais oublié. Il sortoit d'un lieu où l'un de ses amis avoit laissé échapper quelques paroles & quelques actions qui pouvoient être mal interprétées. Un homme qui l'accompagnoit, voulut, selon la pernicieuse coutume du tems, s'en divertir; &, surpris de ce que mon ami demeuroit froid, lui en demanda la raison. « C'est, lui dit mon ami, que je vois ce que vous sentez ».

Voilà dans quelles dispositions je voudrois que nous fussions sur les défauts d'un ami. Voyons-les, si nous ne pouvons nous en empêcher, mais ne les sentons point, c'est-à-dire, n'en soyons point choqués; & qu'ils ne fassent point sur nous l'impression qu'ils font sur tous les autres.

Quand ces défauts se montrent à nous, qu'ils lassent notre complaisance, ou qu'ils tentent notre félicité, au-lieu de nous y arrêter, faisons un prompt retour sur les nôtres. Si nous sommes assez heureux pour les découvrir, balançons-les avec les défauts de notre ami. Si notre recherche a été exacte, & notre balance juste, les défauts de notre ami seront sans doute emportés par les nôtres. Mais, si nous ne découvrons aucuns défauts en nous, ou si nous n'y appercevons que quelques défauts légers, consultons les discours que tiennent de nous nos ennemis; ce sont des guides clair-voyans dans une pareille découverte. Enfin, si nous n'apprenons rien, même par eux, assurons-nous que nous avons d'autant plus de défauts, que nous nous en connoissons moins; puisque le plus grand de tous, c'est la ridicule présomption de nous en croire exempts.

Ayez le courage de vous demander à vous-même: qui suis-je donc, moi qui ne veux rien souffrir de mon ami? Où est mon titre d'impeccable & d'infaillible? De quel droit m'est-il permis de faire avec lui un marché, où il ne fera entrer que de l'agrément & du plaisir, pendant que j'y mettrai tant de chagrin & de dégoût qu'il me plaira?

L'effet de ces réflexions si naturelles & si justes sera que ces mêmes défauts qui sembloient devoir refroidir l'*amitié*, la réchaufferont. Vous aurez honte d'avoir été si difficile ou si impatient, à l'égard d'un ami qui vous aime assez pour en supporter, & pour vous en pardonner davantage. Loin d'être complaisant à regret, vous craindrez de ne l'être jamais assez; & quelque chose que vous fassiez, vous serez persuadé que vous en devez toujours de reste.

Il y auroit peut être encore beaucoup de choses à dire sur les offices agréables de l'*amitié*. Mais ce détail me paroît peu nécessaire. Il seroit d'ailleurs fort difficile d'y entrer, & c'est plus à l'occasion qu'aux réflexions étrangères à nous instruire. Ainsi je passe aux devoirs utiles qui sont plus importans & bien plus étendus.

Personne n'ignore que l'*amitié* engage à rechercher l'avantage des amis par toutes les voies que l'honneur & la justice peuvent permettre. Cet avantage regarde ou la gloire ou la fortune de nos amis; &, de quelque nature qu'il soit, il dépend presque toujours des partis qu'ils prennent dans les conjonctures qui se présentent.

Rien ne leur est donc d'une plus grande conséquence, que de bien prendre ce parti, & de faire à propos les démarches qui conviennent. Mais ils y réussiront rarement, s'ils n'y sont aidés par de sages conseils. Quelques lumières qu'un homme puisse avoir, dès-qu'il n'en suit point d'autres, il court risque de s'égarer ou de tomber. L'amour-propre qui nous accompagne par-tout, répand par-tout de faux jours; & ces faux jours nous font broncher à chaque pas. Tantôt une secrète vanité nous éblouit, & nous conduit au ridicule, pendant que nous croyons marcher vers la grandeur; tantôt notre intérêt nous montrant une chose sous la forme qu'il nous plaît de la voir, nous faisons une injustice lorsque nous nous imaginons la souffrir. Quelquefois la vivacité nous entraîne, & nous jette dans le précipice qu'un peu de sang-froid nous auroit fait éviter. Quelquefois l'ambition qui veut prendre un chemin plus court, nous emporte, & nous faisant agir avant que d'avoir délibéré, nous mène où nous ne voulions pas aller.

Il n'appartient qu'aux avis d'un ami aussi sage qu'éclairé de dissiper ces ténèbres, & d'écarter ces guides trompeurs. Mais les avis de cet ami ne se feront ni demander ni attendre. Les autres personnes peuvent craindre des reproches de curiosité, si elles parlent avant qu'on les consulte. L'ami ne connoît point cette prudence que la foiblesse des hommes a introduite. Son attention lui apprend quand il doit parler, & l'*amitié* seule lui suggère ce qu'il doit dire.

Comme il cherche bien moins à plaire qu'à servir, il dit ce que souvent on ne voudroit pas entendre. Il ne verse point le baume sur une plaie où il faut mettre le feu. Il proportionne ses remèdes aux maux qu'il veut guérir, & non aux vaines répugnances du malade qu'il traite. Faut-il consoler un affligé? il est tendre & doux. Faut-il retenir un emporté, il est ferme & sévère?

Pendant que les flateurs qui vous environnent, auront le front de vous applaudir, il aura le courage de vous blâmer. Libre de la passion qui vous aveugle, il ne vous détourne de ce que vous voudriez faire aujourd'hui que pour vous ramener à ce que vous voudrez toujours avoir fait. Mais ne croyez pas que, pour être vrai, il soit toujours chagrin. S'il vous reprend avec franchise, s'il vous conseille avec force, s'il vous exhorte avec liberté, il vous louera avec empressement & avec plaisir. Ce n'est pas un devoir moins essentiel à l'*amitié* de louer, que de reprendre à propos.

La louange sagement ménagée est utile de plus d'une manière. On croit aisément que, qui loue volontiers, blâme à regret. Ainsi elle accrédite nos censures, & leur donne un poids qu'elle n'auroit peut-être pas d'elle-même. Un homme qui semble ne connoître en nous que des défauts, nous paroît injuste, ou tout au moins bisarre & prévenu; celui qui approuve ce qu'il apperçoit de bon en nous, comme il condamne ce que nous avons de mauvais, nous persuade qu'il nous connoît tels que nous sommes.

De-là vient que personne ne réussit mieux à corriger les autres, que celui qui, ayant étudié ce qu'ils ont de louable, commence par les en louer, & ensuite diminue la faute qu'il reprend. Un éloge adroitement placé ménage l'orgueil qui se seroit révolté, attire la confiance qui se seroit éloignée, insinue les avis qui auroient été rejettés. Le plaisir que nous prenons à la louange qu'on nous donne, fait que nous voulons bien travailler à mériter celle qu'on nous refuse. En diminuant notre défaut, en cachant une partie de notre faute, on nous donne la force d'en faire l'aveu; & cet aveu nous engage à nous corriger. Nous ne voulons point déchoir dans l'opinion de celui qui nous vante; & nous entreprenons volontiers une réforme que nous croyons facile & glorieuse tout ensemble.

Si vous découvrez à un homme ses défauts ou ses fautes sans précaution, & dans toute leur étendue, vous aurez à combattre sa vanité qui le trompe, sa paresse qui l'arrête, son courage qui s'abat. Voulez-vous lever promptement tous ces obstacles? Composez avec des passions qu'il seroit dangereux d'attaquer ouvertement: louez-le de quelque chose qui le mérite, vous faites taire sa vanité; ne montrez pas d'abord tout le défaut & toute la faute, vous surmontez sa paresse, & vous ranimez son courage.

Un ami qui est dans les illusions de la passion ou de l'erreur, est un malade. Il faut quelquefois lui cacher l'amertume du remède, si on veut le lui faire prendre. Mais cette innocente tromperie ne tourne qu'à son avantage. Tout dépend de l'engager à se combattre lui-même. Dès qu'il a commencé, le succès n'est plus incertain, je ne crains plus que la grandeur de l'entreprise se découvre à lui toute entière; la gloire alors le soutient: ses réflexions l'empêchent de reculer; de nouveaux conseils lui donnent de nouvelles forces, & il vient à bout de se corriger, parce qu'il n'en a pas désespéré.

Ce n'eſt pas le ſeul bon effet que produiſe la louange. Outre qu'elle eſt un paſſeport à la cenſure, elle ſert d'aide à la vertu. Les hommes font en vain de magnifiques diſcours, pour prouver que la vertu mérite bien d'être aimée pour elle-même, qu'elle ſe doit ſuffire, que la poſſéder, c'eſt poſſéder tout, & que deſirer quelque choſe au-delà, c'eſt la déshonorer.

J'adopterois ces grandes idées, ſi l'uſage conſtant de toutes les nations du monde ne les démentoit. Les philoſophes qui n'ont eu que des leçons à donner, n'ont ſongé qu'à les rendre belles, & ſouvent ont oublié la portée de ceux à qui ils les faiſoient. L'homme eſt trop peſant pour s'élever ſi haut. Les légiſlateurs qui faiſoient des loix, ſelon leſquelles il falloit vivre, ſe ſont proportionnés à la foibleſſe humaine, & ont ſongé à la conduire par des routes qui lui fuſſent propres.

Après avoir étudié l'homme, ils ont reconnu que ſon premier & peut-être ſon unique mobile étoit l'amour-propre. Quelque deſſein qu'il forme, quoiqu'il diſe, quoiqu'il faſſe, il ſe propoſe à lui même comme ſon objet & ſon centre, où tout ſe doit rapporter & ſe terminer. Cet amour-propre véritablement ſe déguiſe en mille manières différentes. Entre les maſques dont il ſe couvre, il y en a de plus ou moins hideux. Mais ſous ces différens maſques, il conſerve le même pouvoir. Tant qu'on ne le mettra pas de la partie, on ne prendra que de fauſſes meſures pour gouverner les hommes. C'eſt du côté de ſon intérêt qu'il faut tourner le cœur humain, ſi l'on veut que ſes mouvemens ſoient vifs & durables.

Ainſi les loix ne ſe contentent pas de défendre le mal, elles menacent & puniſſent. Elles n'en demeurent pas à ordonner le bien; elles promettent & récompenſent. C'eſt ce qu'un ancien poëte paroiſſoit avoir bien entendu, lorſqu'il diſoit: « Où trouver qui embraſſe la vertu, ſi vous lui ôtez ſes récompenſes »?

S'il faut donc ſe ſervir de l'amour-propre pour mener l'homme à la vertu même, c'eſt une néceſſité inévitable, d'offrir à cet amour-propre un attrait. Il n'y en a que de trois ſortes: le plaiſir, les richeſſes, la gloire. Les plaiſirs dégradent l'homme, & ſont incompatibles avec la vertu. Les richeſſes ne touchent que les ames terreſtres & vénales; elles les abaiſſent, loin de les élever. La gloire qui naît de la vertu, & qui ſe forme de ce témoignage que tous les hommes ſont forcés de lui rendre, doit donc avoir la préférence, & être regardée comme le plus honnête de tous les objets que l'amour-propre puiſſe ſe propoſer.

Auſſi voit-on que, lorſque les légiſlateurs ont meſuré les récompenſes ſur les actions, ils ont attaché la gloire aux plus grands travaux & aux plus grands périls, c'eſt-à-dire aux lettres & aux armes. Qu'auroient-ils pu promettre de moins que l'immortalité à des gens qu'ils vouloient engager à ſe livrer aux travaux les plus aſſidus, & à mépriſer la vie? C'eſt par la même raiſon que, parmi les peuples où la gloire a été le plus eſtimée, les hommes ont été les plus eſtimables. Ne nous flattons point d'être aujourd'hui bien plus modeſtes qu'eux; nous ſommes moins louables & beaucoup plus vains. Nous avons plus d'avidité pour les louanges; mais nous ſavons mieux la cacher. Ils les recherchoient plus groſſièrement; mais ils ſavoient mieux les mériter. Que m'importe qu'un homme aime la gloire, & & m'en faſſe un ſincère aveu; s'il n'eſt point envieux, s'il n'eſt point mépriſant, s'il eſt bon, s'il eſt juſte, s'il eſt humain, s'il eſt ſociable? Son commerce ne vaudra-t-il pas cent fois mieux que celui de ces gens qui ſont modeſtes, mais qui n'ont pas de quoi ſe vanter; ou qui ne refuſent les louanges qu'ils ont méritées que pour s'en attirer plus qu'ils n'en méritent, & pour être en droit de n'en donner à perſonne.

Celui qui court au-devant d'une juſte louange, a une vertu de moins. Celui qui rejette une louange qu'il deſire, a un vice de plus. L'un eſt vrai dans ſon caractère, & ſe montre tel qu'il eſt: l'autre eſt faux, & veut paroître ce qu'il n'eſt pas. L'un demande ouvertement ſon ſalaire; l'autre, en le refuſant, exige que vous le doubliez. Il y a pourtant de vrais modeſtes, on ne peut en douter; mais ils ſont rares, & plus rares encore qu'on ne le peut dire. Selon moi, le vrai modeſte, c'eſt celui qui, plus occupé du ſoin d'être vertueux, que d'être loué, ne recherche point la louange avec affectation, ne la rejette point avec art, mais la détourne doucement, ou la laiſſe tomber; & qui prend autant de plaiſir à louer les autres, ou à les entendre louer, que les autres en prennent à être loués eux mêmes.

Après tout, le ſentiment du plaiſir que donne une louange méritée, eſt ſi naturel, qu'il ne faut pas prétendre que l'on puiſſe y rendre l'ame inſenſible. C'eſt aſſez que de la garantir de ſes mauvais effets, je veux dire d'une ſotte préſomption, & d'un ridicule mépris des autres. Si on évite ces deux écueils, on ne doit rien craindre de la louange. Elle enflâme le courage dans les occaſions où il pourroit ſe refroidir. On exige de ſoi à proportion de ce que les autres en attendent; on veut conſerver la réputation que l'on s'eſt acquiſe, &, pendant qu'on s'efforce de ne ſe point démentir, il arrive ſouvent qu'on ſe ſurpaſſe.

Il n'eſt donc pas moins utile aux amis de ſe louer avec plaiſir, que de ſe blâmer avec franchiſe. Mais, comme ils doivent avoir grand ſoin que l'aigreur ne rende pas leurs conſeils inutiles, auſſi doivent-ils ſur toutes choſes prendre garde que la flaterie ne rende leurs louanges dangereuſes.

Si la louange nourrit la vertu, la flaterie la détruit, & fortifie le vice. Cependant elles ont tant de ressemblance, qu'on ne peut apporter trop de précaution pour ne les pas confondre. Entre plusieurs caractères essentiels qui les distinguent, il y en a trois principaux. La flaterie vous fait des vertus de vos défauts; elle vante souvent en vous des qualités qui n'y sont pas; elle élève trop celles qui y sont.

De-là vient que le flateur ne vous présentant jamais à vous-même tel que vous êtes, vous vous ignorez toujours. Vous croyez augmenter vos vertus, vous étendez vos vices, plus d'efforts pour acquérir les qualités qui vous manquent, pendant qu'on vous persuade que vous les possédez; plus d'émulation pour monter à un plus haut degré de gloire, pendant que vous vous croyez arrivé au comble.

A cette erreur succède de près un dégoût universel de la vérité. On ne vous la montre qu'inutilement. Accoutumée à régler vos idées sur celles qu'un flateur vous a données de vous, quiconque ose vous contredire, ou vous blâmer, est votre ennemi: c'est un homme injuste, ou du moins aveugle, qui ne sait pas connoître ce que vous valez.

Ainsi, pour une fausse gloire dont un flateur vous repaît, il vous livre à une véritable infamie; il applaudit à vos vertus, & dans son cœur il rit de votre foiblesse; vous vous admirez, & tout le monde vous méprise.

Le plus cruel effet de ce poison, c'est que les maux qu'il fait sont ordinairement incurables. Il n'y auroit de remède que dans la sincérité, & les personnes que les flateurs ont une fois empoisonnées, la détestent. Le véritable ami, loin de vous séduire par de semblables illusions, mettra toute son attention à vous en préserver, s'il vous y voit exposé. Devant lui on ne vous flatera point impunément; il sera le premier à découvrir les artifices du flateur; il en fera sentir la fausseté, mépriser la bassesse, craindre les pièges. Les louanges du flateur ne seront utiles qu'à celui qui les donne: les louanges de l'ami ne seront utiles qu'à celui qui les reçoit; elles seront toujours fondées sur la vérité, jamais outrées, souvent accompagnées de correctif, quelquefois mêlées de censures.

Aussi un homme sage, soit que son ami le loue, soit qu'il le blâme, ne sortira jamais des bornes d'une juste modération. Les reproches qui lui seront faits, ne l'aigriront que contre lui-même; les louanges qui lui seront données, ne l'éleveront qu'au-dessus de lui. Il regardera le reproche comme une dette que l'*amitié* lui paie, la louange comme une grace qu'elle lui pouvoit justement refuser. Il saura se dire que les amis qui le louent, sont assez récompensés par le plaisir qu'ils y prennent; mais qu'il en coûte tant à ceux qui le blâment, qu'il ne peut leur en marquer une reconnoissance assez tendre. Si leur censure fait sur lui quelqu'impression involontaire de chagrin, il aura grand soin de la cacher. Il craindra bien moins l'amertume d'un avis salutaire, que le malheur de dégoûter ceux dont il peut le recevoir. Soit qu'il excuse sa faute, soit qu'il l'avoue, il mêlera plus de naïveté que de chaleur dans ses discours. Enfin, sa manière d'écouter ce qu'on lui dit, son attention à en profiter, changeront bientôt les reproches en éloges; & engageront ses amis à être encore plus empressés & plus hardis à le servir.

Mais cette hardiesse sera toujours réglée par la discrétion. Plus l'ami sera sincère dans ses avis, plus il sera circonspect sur le choix du tems & du lieu où il les placera. On peut louer son ami devant tout le monde, c'est un bon zèle; mais la prudence ne permet de le reprendre jamais qu'en secret.

Les avis que l'on donne en public, ne peuvent avoir qu'un mauvais effet. Ils irritent celui qui les reçoit. Le dépit lui ôte la confiance & la docilité: outre que la honte le force à l'apologie, pour ne pas demeurer livré à la malignité de ceux qui sont présens. Ainsi on ne remporte d'autre fruit d'un avis si mal placé, que d'avoir chagriné son ami, & souvent d'avoir réjoui ses ennemis.

Loin que l'*amitié* autorise un pareil procédé, elle veut que l'on prenne toujours en main la défense de son ami contre toute sorte de personnes de quelque rang, de quelque crédit, de quelque réputation qu'elles soient. S'il est présent lorsqu'on l'attaque, il faut le seconder avec sagesse & avec courage; s'il est absent, il faut se mettre à sa place; repousser les coups, & faire face avec fermeté.

On doit détester ces gens qui, après avoir fait une espèce de profession artificieuse d'*amitié*, se croient en droit de convenir de tous les défauts de leurs amis, & de passer condamnation sur toutes les fautes ou sur tous les vices qu'on leur impute. Il ne faut pas estimer davantage ceux qui gardent froidement le silence. Les loix de l'*amitié* veulent qu'on soit empressé à le justifier s'il est innocent, adroit à l'excuser s'il a tort, & que jamais on ne se permette de le condamner devant les autres, s'il n'est absolument impossible de l'absoudre. Mais, lorsqu'on s'y voit réduit, il faut que ce soit avec des précautions dont rien ne peut dispenser.

Quand je dis qu'on ne doit point condamner son ami devant des personnes étrangères, s'il n'est absolument impossible de s'en défendre; il ne faut pas s'imaginer que je parle de ces impossibilités arbitraires ou plutôt chimériques, que chacun se forge au gré de sa foiblesse. J'entends parler de ces impossibilités morales que l'honneur & la justice forment, & qui sont insurmontables pour un homme sage. S'il se présente donc

quelqu'une de ces occasions où l'on se voie forcé de condamner son ami, voici deux règles principales qu'on pourroit suivre.

La première : ne le condamner jamais en son absence, c'est-à-dire, sans l'avoir entendu. Ce n'est pas tant une obligation de l'*amitié*, qu'un devoir de la justice, de ne condamner personne sans l'entendre ; cependant l'usage de condamner les absens, sous condition, n'est que trop établi. On dit que, dans ces circonstances, telles qu'elles sont posées, celui que l'on accuse est condamnable. Par-là on prétend que l'on se réserve la liberté toute entière de se rétracter, au cas qu'après avoir entendu l'absent on trouve que les faits aient été altérés. Je vois que cet usage s'est même introduit parmi la plupart de ceux dont les mœurs sont les plus austères.

Je crains de passer pour trop délicat. Je ne puis pourtant m'empêcher de le dire ; je doute qu'avec un tel détour on remplisse assez toute la mesure de la justice. Si la politesse ne veut pas que vous révoquiez ouvertement en doute les faits que l'on vous raconte, la sagesse souffre-t-elle que vous précipitiez votre jugement, avec résolution de le retracter, dès que vous serez mieux instruit? Pourquoi devez-vous plus d'égards à celui qui prend si mal son tems pour former une accusation, qu'à celui qui est assez malheureux pour y être exposé sans le savoir? L'un vous doit être suspect de passion, & peut-être de malignité. L'autre vous doit paroître absolument innocent jusqu'à la conviction.

Quand les honnêtes gens du monde seroient sur cela plus circonspects, quel mal en arriveroit-il? Si on n'écoutoit point ceux qui se plaisent tant à se plaindre des absens, ou s'ils ne trouvoient personne qui autorisât leurs plaintes par des jugemens précipités, on n'y perdroit que de la médisance, & souvent de la calomnie. Les conversations qui ne seroient plus chargées de tous ces mauvais récits, se tourneroient sur des sujets qui les rendroient plus spirituelles, plus innocentes & plus utiles. On reviendroit peu-à-peu de l'erreur où l'on est, qu'elles ne peuvent être agréables qu'aux dépens des absens ; &, à ces folles & souvent fades plaisanteries, on verroit succéder un enjouement délicat, qui, naissant des choses mêmes, & de la manière de les traiter, n'intéresseroit jamais les personnes.

Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner à fond cette matière. Je reviens à l'*amitié*, & je soutiens que, quand il seroit vrai que l'on pourroit, sous condition, condamner en son absence une personne indifférente, il ne seroit point permis dans le même cas de condamner son ami. Quel avantage auront nos amis, si nous ne faisons pour eux rien de plus que pour les autres? Notre *amitié* qui doit être en tout tems un asyle toujours ouvert pour eux, deviendroit un piège où leur innocence seroit surprise.

En effet, notre jugement, quand nous le précipitons contre des personnes indifférentes que nous n'avons pas entendues, nous fait quelquefois, auprès des sages, plus de tort qu'à elles. Il ne sert qu'à nous faire passer pour imprudens ou pour malins. Mais, quand nous le portons contre notre ami, il est toujours d'un très-grand poids.

Comme l'*amitié* demande que les amis se connoissent parfaitement, & qu'ils vivent dans une entière communication d'intérêts & de pensées; quand nous condamnons nos amis, on est fort disposé à croire que nous faisons justice ; & que nous serions bien plus réservés, si nous étions moins instruits.

Toutes les présomptions qui défendent les autres contre vos jugemens, autorisent & confirment vos jugemens contre votre ami. Il ne trouve plus personne qui ose parler pour lui. Dès que quelqu'un veut ouvrir la bouche pour le défendre, on la lui ferme aussi-tôt. Quoi ! lui dit-on, voulez-vous entreprendre de le justifier? Et son ami même le condamne.

Vous ne devez donc point vous permettre de condamner votre ami absent, parce qu'en pareil cas votre jugement auroit des suites plus funestes pour lui que pour un autre : mais vous ne le devez pas d'ailleurs, par rapport à vous-même.

Quand vous condamnez un étranger, votre injustice trouve, ce semble, quelque sorte d'excuse dans la juste ignorance où vous êtes de ses mœurs, de sa conduite, de son caractère. Lorsque, sur ce qu'on vous expose, vous présumez contre lui avant que de l'avoir écouté ; on peut dire que vous présumez désavantageusement, plutôt de l'humanité en général, que de l'homme particulier dont il s'agit. Vous ne voyez rien dans tout ce qu'on vous dit qui ne convienne à la fragilité humaine ; & vous en faites l'application à un homme inconnu, & sur le témoignage qu'on porte contre lui. Mais, quand vous prononcez contre votre ami, cette excuse, telle qu'elle est, vous manque.

Quoiqu'il soit homme comme les autres, il doit être dans votre opinion au-dessus de leurs foiblesses ordinaires. L'estime que vous en avez conçue, le choix que vous en avez fait, sont des titres qui vous obligent à juger toujours en sa faveur, jusqu'à ce qu'il ait été pleinement convaincu.

Dans le doute, s'il faut vous déterminer & prendre parti, vous devez, sans hésiter, croire plutôt que celui qui accuse votre ami, cache quelques circonstances, suppose les unes, déguise les autres, que de présumer, contre votre propre connoissance, qu'un ami que vous n'avez point entendu dans sa défense, est devenu méchant, mal-honnête homme, ou foible.

Lors donc qu'on accuse devant vous votre

ami absent, quelqu'apparence qu'il y ait dans les faits que l'on avance contre lui, vous ne pouvez prendre que de trois partis l'un : le déclarer innocent, c'est le plus convenable à l'*amitié*; le défendre, c'est le plus courageux : refuser de prononcer, & suspendre votre jugement jusqu'à ce que vous l'ayez entendu, c'est le plus équitable.

La seconde règle qu'on pourroit se prescrire, lorsqu'on se trouveroit dans l'une de ces conjonctures, où l'on seroit forcé de condamner son ami, après qu'il vous auroit instruit de tout ce qu'il avoit à dire en sa faveur; ce seroit de prononcer conre lui, en des termes propres à faire sentir tout ce qui peut rendre excusable celui que l'on condamne. Je voudrois que cet amour-propre, toujours si ingénieux à défendre nos fautes, ne le fût pas moins à trouver des excuses pour les fautes de nos amis; & que nous missions toute notre habileté à adoucir & à diminuer ce que nous ne pourrions justifier pleinement. Donnons à la justice tout ce qu'elle demande. Condamnons, puisqu'elle le veut; mais qu'une austérité mal entendue ne retranche rien des droits de l'*amitié*. Condamnons à regret. Peut-être que de grands hommes sont tombés dans des foiblesses, ou dans des fautes semblables à celles qu'on reproche à notre ami; rapportons-en les exemples : peut-être que notre ami a fait en d'autres tems, & dans le même genre, des actions dignes d'être louées; faisons-les valoir. Confondons sa honte avec celle de ces illustres personnages, ou cachons-la sous ses propres vertus.

Voilà quels sont nos devoirs, quand nous sommes réduits à condamner un ami absent. Je ne répète point qu'on ne doit jamais le faire, quand on peut s'en dispenser. Je soutiens qu'un des plus essentiels devoirs de l'*amitié* délicate, c'est de ne point s'entretenir avec les autres des défauts d'un ami. On doit avoir le courage de lui parler quelquefois en ennemi, mais il n'est jamais permis de parler de lui qu'en ami. Il n'y a qu'à gagner pour lui, à se connoître tel qu'il est; c'est par cette connoissance seule qu'il deviendra tel qu'il doit être. Il n'y a souvent au contraire qu'à perdre, & pour lui & pour nous à le regarder & à le montrer avec les défauts que nous lui connoissons. S'il arrête les yeux sur ses défauts, il s'en corrige. Si nous y arrêtons les nôtres & ceux des personnes étrangères, il perd de notre estime, & tombe dans leur mépris.

Tout le monde avouera facilement avec moi qu'il n'y a nul inconvénient à se refuser la liberté de parler des défauts de son ami. Au contraire, j'en vois beaucoup à se la donner. Quand on se défend d'en parler, cette contrainte passe bientôt jusqu'à nos sentimens. On se déguise insensiblement à soi-même ce que l'on taît sans cesse aux autres. On vient à se faire un scrupule de s'avouer ce qu'on se fait une religion ne leur point dire. Enfin, on laisse échapper de sa mémoire ce que l'on n'ose pas faire entrer dans ses discours.

Mais, dès qu'on se permet de parler des défauts de son ami, ces douces illusions de l'*amitié*, ces préventions si nécessaires pour la soutenir, se dissipent. Chaque jour le poison se communique & se répand. On ne s'expliquoit d'abord que sur des defauts connus & incontestables, on en viendra bientöt aux plus secrets & aux moins certains. On a commencé par une franchise indiscrète, on finira par une honteuse malignité.

Quand il seroit vrai que je pourrois parler avec équité & avec retenue des défauts de mon ami; ceux qui m'écouteront, en parleront-ils de même? Quand je les aurai entretenus des faits que je sais, ne m'entretiendront-ils point de ceux que j'ignore? Ainsi je m'accoutumerai à faire des réflexions sur les défauts de mon ami. Je les verrai se multiplier, je me confirmerai dans l'opinion que j'en avois, sans pouvoir jamais sortir de pareils entretiens, que plus froid & plus dégoûté.

Je ne puis donc avertir assez qu'il n'y a point d'écueil plus dangereux pour l'*amitié*. Si les naufrages qu'elle y fait, sont moins marqués & moins prompts, ils n'en sont que plus fréquens & plus inévitables.

Les amans sont beaucoup plus sages à mon gré. Loin de parler des défauts de ce qu'ils aiment, ils érigent ces défauts en perfections, & les admirent.

Ils sont dans l'erreur, il est vrai; mais que cette erreur dans un ami seroit honnête! qu'elle seroit utile! qu'elle seroit préférable à la vérité même! Qu'il est glorieux, qu'il est doux de se tromper, quand on ne se trompe que parce qu'on aime; & quand à se tromper on ne court d'autre risque que d'aimer plus long-tems & plus tendrement son ami!

Je sais que le discernement est le partage de l'*amitié*, comme l'aveuglement est le partage de l'amour. Ce n'est point aussi ce discernement que j'attaque. J'en veux seulement à son usage. Connoissez les défauts de votre ami, puisque vous devez l'en avertir. Ne les encensez pas, puisque vous devez travailler à les détruire. Mais, en rejettant ce que l'excès des amans a de mauvais, retenez ce qu'il a de bon. Qu'on ne vous voie pas travestir les défauts de votre ami en perfections; mais ne parlez non-plus de ses défauts, qu'on entend un amant parler de ceux de sa maitresse. S'il étoit impossible de tenir ce milieu, j'aimerois encore mieux leur aveuglement commode, que vos lumières importunes. Si vous en avez de si vives & de si perçantes, ménagez-les pour vous. Vous trouverez assez en vous-même de quoi les occuper. Craignez autant de ne pas voir assez vos

propres défauts, que de trop voir ceux de votre ami. L'aveuglement que vous avez pour vous, ayez-le pour lui; vous en serez plus aimable & lui plus aimé.

Que je trouve digne de notre admiration ce romain, plus estimable encore par les qualités de son cœur, que par la beauté de son esprit! Il saisissoit les moindres occasions de louer ses amis, il les vantoit sans cesse; à l'en croire, ils étoient toujours des hommes excellens & parfaits. On lui en fit reproche, & ce reproche le remplit d'une noble colère, qu'on ne peut mieux exprimer que par les termes de sa lettre même.... « J'avoue le crime, dit-il, & je m'en fais honneur. Car, qu'y a-t-il de plus honnête que de faillir par trop de tendresse & de bonté? Qui sont donc ces gens qui prétendent mieux connoître mes amis, que je ne les connois moi-même! Mais je veux qu'ils les connoissent mieux; pourquoi m'envient-ils mon agréable illusion? Car enfin, supposé que mes amis ne soient pas tels que je le dis, je ne laisse pas d'être infiniment heureux, d'avoir d'eux l'opinion que j'en ai. Je conseille donc à ces gens-là de porter ailleurs leur maligne délicatesse. Ils trouveront assez de personnes disposées à prendre pour discernement la censure qu'ils font de leurs amis. Pour moi, on ne me persuadera jamais que j'aime trop les miens ».

On mérite des amis, & on les conserve longtems, quand on les aime si tendrement. Mais il faut l'avouer, à la honte du genre humain, des sentimens si vifs & si délicats ont peu de cours parmi les hommes. La plupart sont emportés par des mouvemens qui les ramènent trop directement à eux-mêmes, pour croire qu'ils puissent tant s'occuper des autres. On s'imagine être quitte de tout, quand on rend des services importans, ou lorsqu'on sert ses amis de son crédit ou de sa bourse. C'est ce qu'on appelle dans le monde *être essentiel*. Rarement fait-on attention à la manière de rendre le service.

C'est cependant cette manière seule qui le caractérise & qui le marque au coin de l'*amitié*. L'humanité peut suffire souvent pour engager un homme à se prêter aux besoins d'un autre. La nature a établi entr'eux je ne sais quelle alliance, dont les droits se font sentir & respecter par les ames bien nées, souvent même par les plus féroces. On se considère, on se plaint, on se sert dans celui à qui l'on rend un bon office.

Au défaut de l'humanité, la vanité vient nous soutenir. On songe moins à être généreux, qu'à le paroître; & l'on ne cherche pas tant à faire plaisir aux autres, qu'à se faire honneur à soi-même. Il y a dans celui qui fait du bien un certain sentiment de supériorité qui le flate, & qui le met au-dessus de celui qui le reçoit. On s'élève à tout ce qu'il y a de plus grand parmi les hommes; on participe en quelque sorte à la nature de Dieu même en répandant le bien. Les titres de bienfaiteur & de protecteur, de généreux, de magnanime, valent toujours pour une grande ame, plus qu'ils ne lui coûtent. Il y a une gloire plus délicate à distribuer les honneurs & les emplois, qu'à les posséder; & tel a été plus renommé pour avoir obtenu qu'on érigeât une statue à un autre, que s'il l'avoit obtenue pour lui-même.

Les services que le vrai ami rendra, se feront aisément distinguer. Quelqu'importans qu'ils soient ils tireront toujours tout leur prix de son attention, de son ardeur à les rendre, de sa joie après les avoir rendus. Les autres attendront que l'occasion se présente; lui, il ira au-devant de l'occasion, il la fera naître, il la trouvera où elle n'étoit pas seulement apperçue. C'est assez pour la générosité que d'être sensible au besoin qui se montre, que de secourir ceux qui demandent du secours: l'*amitié* seroit honteuse d'en demeurer là. Toujours inquiète sur les avantages & sur les besoins de l'ami, elle ne cesse de les étudier, & ne se pardonne point de ne les avoir pas devinés. Elle compte entre ses plus indispensables obligations, de ne se point faire demander ce qu'elle auroit pu prévoir & dû prévenir; & elle se reprocheroit comme un crime d'avoir accordé ce qu'il falloit offrir.

Si celui qui attend que son ami lui demande, ne donne pas lieu de juger qu'il refuseroit s'il osoit; du moins il met en droit de croire qu'il s'étoit endormi, & qu'il dormiroit encore si on ne l'eût éveillé. Les vrais amis ne connoissent point ces assoupissemens ou ces négligences. Les yeux toujours ouverts sur les intérêts de leur ami, ils croient avoir perdu le mérite du service, s'ils lui ont laissé sentir le dégoût d'exposer son besoin.

Socrate étoit sans doute digne d'avoir des amis, & il en avoit. Cependant aucun d'eux ne s'apperçut qu'il étoit sans manteau pendant un hiver très-rigoureux, & aucun ne fit réflexion qu'il n'étoit pas riche. Ce sage philosophe ne s'en plaignit point; & sa tendresse leur épargna jusqu'au chagrin d'entendre qu'on leur demandât ce qu'ils avoient négligé de lui donner. Il se contenta seulement de leur dire: « J'aurois acheté un manteau, si j'avois eu de l'argent ». Un discours si modéré fit plus d'impression que n'auroit pu faire le reproche le plus amer. Ils se presserent à l'envi de réparer leur faute; il eut plus d'un manteau; mais, après tout, celui qui lui donna le premier, lui avoit déjà manqué.

Que cet exemple nous serve de règle. N'oublions point que le service qui se fait demander, est souvent payé ce qu'il vaut; il est naturellement si désagréable à une ame noble de recevoir, qu'il faut que la manière de donner la persuade que c'est elle qui fait la grace qu'on la contraint la contraint d'accepter. Sans cela, le commerce de l'*amitié* ne sauroit avoir rien de doux. Dans le cours

cours ordinaire de la vie, c'eſt à celui qui reçoit le bien à ſe charger de la reconnoiſſance ; dans l'*amitié* c'eſt à celui qui le fait.

Il n'y aura perſonne qui ne ſente la raiſon de cette différence. Dans les autres commerces, celui qui reçoit un office, qu'à la rigueur on ne lui devoit pas, contracte une dette. Dans l'*amitié*, celui qui le rend, ne fait que s'acquitter. On peut dans les autres commerces ſe propoſer avec juſtice de retirer ce qu'on y met. Dans l'*amitié*, quoique l'on mette, le plaiſir d'y mettre vous paie comptant, & vous fait retirer plus que vous n'y avez mis.

Je ne prétends pas pour cela bannir de l'*amitié* la reconnoiſſance. Je n'en diſpenſe point celui qui la doit : mais je veux qu'il n'en ait que la douceur ; qu'il ne la ſente que comme une preuve qu'il eſt tendrement aimé, & non comme le ſouvenir d'une dette dont le paiement cauſe de l'inquiétude. En un mot, je veux que la reconnoiſſance ne ſoit qu'un plaiſir pour lui, & qu'elle ne ſoit un poids que pour celui qui eſt obligé de la ſouffrir.

Après avoir dit que le ſervice perd beaucoup de ſon prix, quand il ſe fait demander, il faut convenir qu'il n'en a plus du tout, lorſqu'il ſe fait attendre. Quelqu'attention que nous ayons ſur les intérêts de notre ami, il peut arriver quelquefois que ſes beſoins échappent à notre vigilance ; ce n'eſt pas toujours notre faute, s'il les connoît plus clairement que nous. Tant que nous les avons ignorés, au moins notre ignorance, quoiqu'elle ne fût pas invincible, nous prêtoit une ſorte d'excuſe. Le cœur dans ces occaſions ſe diſculpe aux dépens de l'eſprit. On peut dire que la lumière manque, & non l'intention. Mais, dès que le beſoin du ſervice eſt ſeulement entrevu, nous ne ſommes plus excuſables, ſi nous ne nous empreſſons d'effacer par notre activité tout ce que notre manque de prévoyance fait ſoupçonner de notre *amitié.*

Quand nous prévenons notre ami, quand nous lui rendons un ſervice qu'il ne nous a pas demandé, notre attention répond de nos démarches, & les juſtifie. Leur lenteur dans l'exécution ne peut alors paſſer que pour prudence. Mais, quand le ſervice nous a été demandé, les moindres retardemens pèſent à un ami déjà chagrin, & il ne peut plus les regarder que comme des ſuites naturelles de la première froideur, dont en ſecret il nous accuſe.

Il y a peut-être à cela trop de délicateſſe, je l'avoue. Les amis devroient être diſpoſés à ne ſe ſoupçonner pas l'un l'autre ſi aiſément, & même à ſe faire grace, quand une juſtice rigoureuſe leur eſt contraire. Je ne doute pas même qu'il ne s'en trouve que la ſupériorité de leur raiſon élève au-deſſus de ces foibleſſes. Admirons-les, ils le méritent : eſſayons de leur reſſembler ; notre liaiſon en ſera plus agréable ; mais ne refuſons point de nous accommoder à la fragilité de ceux qui ne pourroient les imiter. Souvenons-nous que ces petiteſſes ſont attachées à la condition humaine, & qu'il eſt infiniment plus raiſonnable & plus honnête de prendre les hommes tels qu'ils ſont, que de vouloir à tout propos les ramener à ce que nous ſommes. Paſſons-leur d'être foibles. C'eſt bien aſſez qu'ils ne ſoient point corrompus. Nous y gagnerons tous les premiers. Qui d'entre nous pourroit ſoutenir un examen ſi ſévère ?

D'ailleurs, ſi nous aimons véritablement, nous n'aurons pas beſoin de réflexion pour nous engager à mettre de l'empreſſement dans les offices qu'on nous aura demandés. Ce ne ſera point pour éviter les reproches de notre ami que nous ſerons vifs, ce ſera pour étouffer ceux que nous nous ferions nous mêmes de ne l'avoir point été. Nous ne fuirons pas la honte de l'indolence, nous ſuivrons l'attrait de la vivacité.

On ne verra jamais cette vivacité ſe démentir ; elle ne connoîtra point les obſtacles, ils ne feront que la redoubler. Qu'on ne s'imagine donc pas que ces hommes, ou timides, qui meſurent tous leurs mouvemens ſur les règles de la politique, ou pareſſeux, qui ont toujours des raiſons prêtes pour ſe diſpenſer d'agir, puiſſent être propres à l'*amitié*. Son caractère eſſentiel eſt d'être courageuſe & agiſſante. Si le vrai ami a du crédit, ne croyez point qu'il ſonge à le ménager pour lui ſeul. Il vous le prodiguera, ſans autre inquiétude que de n'en avoir pas aſſez. Quand il s'agira de ſes intérêts, il ſera circonſpect, dans la crainte d'être importun. Quand il s'agira des vôtres, il ſe rendra importun, de peur de n'être pas aſſez preſſant. S'il eſt naturellement pareſſeux, (car il n'y a que trop d'hommes qui naiſſent avec ce penchant) il épuiſera ſa pareſſe ſur ſes propres affaires, & n'en ſera que plus actif, quand il faudra ſe livrer aux vôtres. Tout le ſoin que vous prenez pour le remuer, quand il s'agit de lui, vous ſerez obligé de le prendre pour le retenir, quand il s'agira de vous.

Il faut avouer cependant que ces devoirs ont leurs bornes. La ſociété civile, avant que nous ſoyons liés à nos amis, nous impoſe d'autres obligations que l'honneur & la probité nous ordonnent de remplir, préférablement à toutes celles que nous avons priſes volontairement. Examinons donc ces différens devoirs ; eſſayons de les connoître pour ne pas les confondre ; & tâchons de découvrir les vraies limites qui les ſéparent, pour leur donner à chacun ce qu'ils exigent de nous, & ce qui leur appartient légitimement.

Il n'y a perſonne qui ne ſache que nous naiſſons avec trois ſortes d'engagemens. Les uns nous lient à Dieu, les autres à la patrie, les derniers à notre famille.

Dans l'exacte ſoumiſſion à ces différens devoirs, eſt renfermé tout le repos de la ſociété. Les hommes, dans tous les climats du monde, ſont

convenus de s'y assujettir, & ils ont reconnu qu'ils ne pouvoient s'en écarter, sans ruiner les fondemens de leur sureté commune. C'est ce consentement unanime de toutes les nations, qui forme ce que nous appellons *le droit naturel*, ou, si l'on veut, *le droit des gens*. Ce droit ne le cède qu'au seul doit divin qui, n'étant point du ressort de la Philosophie, n'a du rapport à ce traité qu'autant qu'on le peut considérer comme une partie du droit naturel. Nous avons montré ailleurs que la vertu est si essentielle à l'*amitié*, que l'*amitié* ne peut subsister qu'entre les hommes vertueux; & que toute autre liaison qui n'a pas la vertu pour principe, n'est qu'une société mercénaire. Dès-là il est aisé de conclure que la vraie *amitié* ne veut jamais rien, que la vertu n'autorise. Elle est la boussole des amis, ils ne vont qu'où elle les conduit.

La première règle que la vertu prescrive, c'est un attachement inviolable à nos devoirs. Ces devoirs ont leurs rangs marqués, & sont dans une telle subordination, qu'on ne peut les déplacer sans les détruire. Dans cet ordre ceux de l'*amitié* sont au dernier degré. Nés créatures, nous appartenons au créateur : nés sujets, nous appartenons à l'état : nés dans le sein d'une famille, nous appartenons à notre famille. En un mot, nous naissons hommes, sujets, parens; nous devenons amis. Nous ne recevons la vie que chargée de ces premières dettes : il faut les acquitter avant celles qu'il nous a plu de contracter nous-mêmes.

Ainsi ce seroit grossièrement se tromper, que de croire que l'*amitié* pût jamais autoriser à manquer à Dieu; il n'y a ni lieu, ni tems, ni circonstances qui la puissent mettre en droit de prétendre un si monstrueux privilège.

J'ai entendu sur cela proposer une question fort propre à embarrasser, & qui souvent a partagé de bons esprits.

Quelqu'un vous a confié un secret, & en vous le confiant il vous a engagé par serment à ne le révéler jamais. Il y va de la vie pour votre ami d'avoir connoissance de ce secret. Violerez-vous vos sermens pour le lui révéler? C'est la question.

Mais, pour l'éclaircir davantage, il faut en proposer un exemple qui la rende sensible. Un homme en rencontre un autre dans une promenade écartée. Il l'insulte, & est tué. On informe de ce meurtre. Celui qui en est l'auteur s'adresse à vous. Il n'est point de vos amis particuliers, mais, par rapport à sa sureté propre, & à une nombreuse famille dont il est chargé, il a des mesures à prendre, & il vous croit homme capable de le conseiller & de le consoler. Il vous fait jurer de lui garder un secret inviolable. Vous le lui promettez, & il vous conte jusqu'aux moindres circonstances de son malheur. Le plus intime de vos amis se trouve ensuite impliqué dans cette affaire. Il avoit eu querelle la veille avec celui qui a été tué. Ils s'étoient menacés. On a vu votre ami environ le tems de l'action, passer par le lieu où elle a été commise. Interrogé sur ce fait, il s'est coupé. Enfin, deux témoins, trompés par la ressemblance de l'air & de la taille, chargent votre ami. Vous n'avez, pour le sauver, qu'à trahir le secret que l'on vous a confié. Vous n'avez qu'à montrer les lettres que le coupable vous a écrites sur ce sujet. Le devez-vous faire?

Ceux qui soutiennent que, dans un cas aussi particulier, le serment ne doit point vous lier, se fondent sur des raisons d'autant plus plausibles, que tous les sentimens naturels semblent les favoriser. Quand vous avez, disent-ils, fait serment de ne point révéler le secret, vous ne saviez point que ce secret dût être de cette nature. Vous ne vous seriez jamais engagé, si vous aviez connu les conséquences & les suites de cet engagement. Dieu qui lit dans les intentions, ne chicane point sur les paroles. Loin que votre intention ait été de promettre rien contre votre ami, vous n'avez pas seulement soupçonné que ce qu'on exigeoit de vous, le pût intéresser. C'est dans une telle occasion, & dans ce sens, qu'il faut appliquer ce qu'un poëte fait dire à un parjure pour s'excuser:

Ma langue a fait serment, mon cœur n'en a point fait.

C'étoit un détour impie. Ce malheureux juroit avec intention de ne pas tenir son serment. Ces restrictions mentales sont aussi abominables devant Dieu, dont elles se jouent, qu'inexcusables devant les hommes qu'elles trompent. Celui qui a su à quoi il s'engageoit, s'il s'est trop légérement engagé, peut bien s'en repentir, mais non reprendre la foi qu'il a donnée.

Il n'en est pas de même de celui qui, avant que le secret lui eût été confié, a juré de ne le point révéler. On ne peut lui reprocher d'avoir su ce qu'il promettoit. Il ne savoit pas que la vie de son ami dépendroit de violer ce serment. C'est donc avec justice qu'on soutient qu'il n'a point parfaitement consenti. Si les loix décident que le consentement de ceux qui errent n'est point un consentement légitime; comment pourra-t-on se persuader que le serment de celui qui a erré sur les personnes contre qui on le doit appliquer, soit un véritable serment? Sacrifier la vie de son ami à de tels scrupules, ce n'est pas religion, c'est férocité. Ce n'est pas faire assez d'honneur au souverain être, que de prétendre régler ses jugemens par nos foiblesses. Ses voies sont trop différentes des nôtres, pour croire qu'il nous suive ainsi dans nos égaremens. Le parjure consiste dans le mépris du serment; & quel mépris en fait celui qui explique son engagement

de la manière dont il l'auroit pris, si on le lui eût fait entendre? Après tout, s'il pouvoit y avoir quelque doute, ne vaut-il pas infiniment mieux relâcher quelque chose d'une cruelle sévérité, pour sauver un ami innocent, que d'outrer cette sévérité pour le perdre, & pour favoriser un homme qui abuse injustement de la surprise qu'il nous a faite?

Les partisans de l'opinion contraire s'élèvent contre ces maximes, & les traitent de pernicieuses. Ils soutiennent qu'aussi-tôt qu'on a juré sans aucune restriction, la vie de notre ami n'est pas un motif légitime pour nous délier & pour justifier notre parjure. Si vous aviez, disent-ils, des conditions à mettre à votre promesse, c'étoit avant que d'en rendre Dieu garant, qu'il falloit s'en expliquer. Celui qui s'est fié à vos sermens, auroit vu si vos conditions l'eussent accommodé; &, s'il n'en eût pas été content, il eût gardé son secret sans vous en faire part. Mais qu'après avoir reçu le secret, sous des conditions que vous avez indéfiniment confirmées par serment, vous les éludiez par des interprétations, dont le véritable fondement est dans l'intérêt que vous avez de ne les pas tenir, c'est bannir pour jamais la confiance d'entre les hommes. Il n'y en aura plus de si stupide qui ne conçoive que, si le serment ne vous engage point, quand, pour conserver la vie de votre ami il est nécessaire que vous le rompiez, vos sermens ne peuvent donner de sureté qu'autant que vos intérêts n'y seront pas contraires. C'est une conséquence qui se tire nécessairement des principes qui permettent de violer le serment pour sauver la vie d'un ami. Cette conséquence vous fait peur; elle est pourtant vraie. Examinez-vous bien, vous trouverez que vous ne voulez violer le serment, en faveur de votre ami, que parce que votre ami est un autre vous-même. Vous ne pouvez consentir à perdre un bien qui vous est si précieux. Voilà la vraie raison du relâchement auquel le cœur vous porte. Tous les autres discours dont vous croyez la déguiser, sont des prétextes que l'amour-propre toujours ingénieux vous a suggérés. Voulez-vous en être pleinement convaincu; supposez l'infraction du serment nécessaire pour sauver la vie non de votre ami, mais d'un homme avec qui vous n'avez aucune liaison particulière. Prenez garde au parti que vous allez prendre. Si vous dites que vous violeriez le serment, voilà le respect des sermens aboli parmi les hommes, ils ne peuvent plus y prendre de sureté. Que, si vous dites qu'en ce cas vous garderiez la foi promise, il est clair que vous avez deux poids & deux mesures. Et pourquoi ce poids & cette mesure favorables à l'ami? C'est que dans l'ami vous vous trouvez, & que vous ne vous trouvez point dans celui qui ne l'est pas.

Il n'y a personne qui n'apperçoive toutes les suites naturelles d'un tel principe. Je ne puis donc m'empêcher de me ranger à cette dernière opinion. J'avoue qu'elle est dure, & je le sens. Je ne sais même si je n'aurois pas aussi-bien fait de ne point toucher une question si délicate. Ceux à qui ma sévérité déplaira, m'en sauront mauvais gré, &, sans rien rabattre de ce qu'ils pensent, ils ne gagneront, à ce que j'écris, que des scrupules qui ne serviront peut-être qu'à les rendre coupables. Au contraire, ceux qui sont de mon avis, peuvent se passer de mes réflexions.

Cependant, s'il faut sur cela me justifier, je dirai que deux raisons m'ont fait croire qu'il ne m'étoit pas permis de prendre le parti du silence.

L'une, c'est qu'un philosophe de ces derniers tems avance l'opinion contraire dans ses écrits; mais si généralement, qu'il assure, sans balancer, qu'on n'est point obligé à garder le secret promis, quand il importe à notre ami de le savoir. Comme ses ouvrages composés en notre langue sont entre les mains de tout le monde; & que la variété, l'érudition, le feu, la hardiesse des expressions, la fermeté des raisonnemens qui les soutiennent, les fera subsister long-tems, malgré le dérangement que chacun y reconnoît, je n'ai pas cru me pouvoir dispenser de combattre une opinion si dangereuse, & qui a pour elle une autorité si capable d'entraîner. Ses paroles sont remarquables.

« Le secret, dit-il, que j'ai juré de ne déceler à un autre, je le puis, sans parjure, communiquer à celui qui n'est pas autre, c'est moi ».

L'autre raison, c'est que mon premier objet dans ce traité n'est pas de plaire, c'est d'être utile. Et le plus sûr moyen d'être utile, c'est d'avoir le courage de mépriser ce qui flatte, pour ne dire que ce qui sert. Loin qu'on doive respecter des erreurs agréables, ce sont précisément celles à qui l'on doit le plus ouvertement déclarer la guerre; & la crainte de n'en pas triompher ne doit qu'animer à les attaquer avec plus de force. En un mot, j'entreprends de prouver que jamais l'*amitié* ne peut autoriser à manquer à Dieu, & j'établis la vérité de ce principe dans quelque cas que ce soit, lorsque je la démontre dans le cas où l'on risque la vie de son ami, si l'on ne manque à Dieu.

Que ceux qui trouvent cette maxime dure, songent qu'elle ne doit pas être ignorée, si elle est vraie. Au-lieu de la décrier, parce qu'elle leur fait peur, qu'ils essaient de rendre cette peur salutaire. Qu'ils en tirent cette conséquence, qu'on ne peut apporter trop de circonspection dans l'engagement au secret. Qu'ils prennent la précaution de ne s'y engager jamais contre l'intérêt de leurs amis. Qu'ils le déclarent avant que de recevoir le secret. Si on veut bien le leur confier à cette condition, ils n'ont plus rien a craindre. L'intérêt

de leur ami & leur propre conscience sont également en sureté. Mais, s'ils sont assez imprudens pour recevoir un secret sans aucune restriction, qu'ils sachent qu'une interprétation artificieuse ne les dégagera point d'un serment trop légérement fait; & que leur imprudence ne justifiera point leur parjure.

Vous dites que vous avez juré de ne point révéler le secret à un autre; que, lorsque vous révélez ce secret à votre ami, vous ne le révélez point à un autre, parce que votre ami est vous-même. Mais y a-t-il quelqu'un qui ne sente que ce raisonnement roule sur un jeu de mots? Quoiqu'il soit vrai que l'*amitié* doive tellement unir les amis, qu'ils ne soient plus qu'un, il faut avouer pourtant que cette union ne se fait qu'en idée, & qu'elle n'a rien de réel. Il ne se passe rien de semblable dans la nature.

Quand celui qui vous a confié son secret, a exigé par serment que vous ne le révéleriez point à d'autres, il n'a pas pensé à ces unions métaphoriques qui vous multiplient en vous unissant à quelqu'un. Il a parlé, il a pensé dans la vérité, dans la simplicité de la nature. C'est à son intention que vous avez entendue, parce qu'elle est claire & naturelle, que se doit rapporter l'obligation de votre serment, & non au sens que vous lui donnez, qui, n'étant point le sens ordinaire qui s'offre, mais au contraire étant allégorique & forcé, n'a pu être entendu, dès qu'il n'a point été expliqué.

Il y a plus que du parjure dans ces indignes détours. Dans le parjure déclaré, les scélérats qui violent leur serment, comptent souvent sur la bonté de Dieu; mais ceux qui cherchent à déguiser ainsi leur parjure, semblent, si on ose le dire, supposer en lui de la foiblesse. Les uns espèrent qu'il leur pardonnera, les autres qu'ils le tromperont. Ils sont tous criminels, je l'avoue; mais il y a pourtant cette différence entr'eux, que les premiers abusent de la confiance qu'ils prennent dans les perfections de Dieu, & que les seconds le dégradent en lui attribuant des défauts.

Aussi voyons-nous que les honnêtes gens de tous les siècles se sont toujours élevés contre ces honteuses subtilités. Dès le tems de Cicéron l'on détestoit ce capitaine, qui, après avoir juré une trêve de trente jours, envoyoit toutes les nuits fourager le pays ennemi, & prétendoit qu'il ne violoit point son serment, parce qu'il n'avoit rien promis pour la nuit. On ne fit pas plus de quartier à ce romain, qui, étant prisonnier de guerre, s'avisa de cet expédient pour se sauver. Il demanda la liberté d'aller à Rome pour des affaires pressantes, & promit avec serment qu'il reviendroit au camp des ennemis. Il partit, & peu après il y revint, sous prétexte d'y avoir oublié quelque chose; &, lorsqu'il y eût demeuré quelques momens, il se rendit à Rome. Il croyoit y jouir en paix d'une pleine liberté, & s'applaudissoit d'avoir, par ce feint retour au camp, concilié si adroitement son intérêt & son devoir. Mais cette fourberie ne lui réussit pas auprès d'un peuple dont les mœurs alors étoient aussi simples que pures. Il fut ignominieusement renvoyé, pour expier son parjure, & pour laver la tache qu'il sembloit avoir imprimée à toute la nation.

Une conduite bien contraire fera vivre éternellement la mémoire de Régulus. Dans la première guerre de Rome contre Carthage, il fut fait prisonnier par les carthaginois. L'état où ils voyoient leur république, les engageoit à desirer la paix, ou du moins l'échange des prisonniers; & l'autorité qu'il s'étoit acquise dans la république romaine, leur persuadoit que, s'il vouloit seulement se charger de cette négociation, elle seroit aussi-tôt conclue. La difficulté étoit de l'y résoudre. Pour y réussir, ils lui dirent qu'ils avoient tant de confiance en sa probité, qu'ils ne vouloient point d'autre médiateur que lui entr'eux & les romains. Qu'ils souhaitoient la paix, ou du moins l'échange des prisonniers; qu'il pouvoit aller à Rome, & travailler à l'obtenir. A ces marques d'estime, ils ajoutèrent les menaces. Ils exigèrent qu'il jurât de revenir à Carthage, s'il ne faisoit rien conclure; & en ce cas ils l'avertirent qu'il devoit s'attendre à périr dans les plus cruels supplices. Après l'avoir engagé au retour par serment, ils l'obligèrent à partir. Arrivé à Rome, il expose le sujet de son voyage. Il conte tout ce qui s'étoit passé, & conclut qu'il falloit continuer la guerre, & refuser l'échange; & il appuya son avis de si vives raisons, qu'il le fit approuver.

Ayant ainsi, par de généreux conseils, satisfait au devoir d'un bon citoyen, il ne songea plus qu'à remplir, par l'accomplissement de sa parole, ceux d'un honnête homme. On ne manqua pas alors de lâches politiques, qui soutenoient qu'il ne devoit point retourner, & qui prétendoient qu'à la faveur des subtiles interprétations qu'ils avoient inventées, il pouvoit avec honneur éluder un serment dont l'observation lui coûteroit la vie. Mais ce grand homme, sans se laisser fléchir, ni par de si flateuses remontrances, ni par les prières de ses amis, ni par les larmes de sa famille, reprit le chemin de Carthage pour y mourir dans des tourmens aussi affreux que la gloire qui lui en est revenue sera durable.

Il est donc vrai qu'en aucun cas il n'est permis de violer son serment, ou de manquer à Dieu pour un ami. C'est ce qu'avoit parfaitement compris Périclès, qui disoit qu'il étoit ami jusqu'aux autels. Voilà le dernier terme où l'*amitié* la plus vive se doit arrêter. Celle qui va plus loin, n'est qu'une liaison sacrilège qui ne doit donner que de l'horreur.

Tout ce que je viens de dire eſt dans le cas d'un ſecret promis avec ſerment ; mais quand le ſerment en ſeroit retranché, j'oſe avancer que nous n'aurions pas la liberté de violer le ſecret. Nous ferions un parjure de moins ; mais nous commettrions toujours une infidélité, & c'eſt ce qu'un véritable homme d'honneur ne ſe permet point, même pour ſauver ſa vie.

On ne peut douter que le ſecret ne ſoit un dépôt ; car le dépôt n'eſt autre choſe que ce qui eſt confié à la foi d'autrui. Si le ſecret eſt un dépôt, je dois le garder ſans pouvoir en faire aucun uſage. Je viole le dépôt, ſi j'en uſe. Nulle occaſion, nul prétexte ne peut m'en donner le droit. Juſques-là, que ceux qui ont fait toute leur étude, du fond de la juſtice naturelle, ſource de toutes les loix, ne feignent point de traiter de *voleur* celui qui uſe du dépôt. Il fait, diſent-ils, un vol de l'uſage.

Le dépoſitaire doit poſſéder à la manière du coffre, tout ſon office eſt de renfermer. Il ne doit s'ouvrir que pour celui qui a la clef ; il faut que tout autre qui veut y fouiller, le briſe. En un mot, il n'y a qu'une bonne manière de poſſéder le dépôt ; c'eſt d'oublier qu'on l'ait, pour ne s'en ſouvenir que lorſqu'il s'agit de le rendre.

Selon ces règles inconteſtables de la juſtice, je ne crains point de dire que celui à qui on a dépoſé cent mille livres, ne peut pas les employer à ſauver la vie de ſon ami tombé entre les mains des corſaires qui menacent de la lui ôter, ſi dans un tems il ne leur fournit cette ſomme. Il doit même en ce cas oublier qu'il ait un dépôt, parce qu'en effet avoir une ſomme en dépôt, c'eſt ne la point avoir. Il ne nous eſt permis ni d'ouvrir le coffre où elle eſt, ni de le rompre. S'il nous arrive de le faire, nous ne commettrons pas un moindre crime, que ſi la nuit nous eſcaladions la maiſon d'un voiſin pour prendre cette ſomme. La ſeule différence qu'il y ait, c'eſt que les loix puniſſent l'une de ces actions du dernier ſupplice, & que, ne prenant point connoiſſance de l'autre, elles laiſſent à l'infamie le ſoin de la punir.

Au fond, c'eſt préciſément la même choſe. La ſomme dépoſée n'eſt point entre les mains du dépoſitaire comme chez lui ; elle y eſt comme chez celui à qui elle appartient. Lorſque le dépoſitaire en fait uſage, il ne la vole pas moins que ſi, ne lui ayant point été dépoſée, il alloit la prendre la nuit dans la maiſon de celui qui en eſt le véritable propriétaire.

Appliquons ces règles au ſecret. Si celui à qui il a été confié ne le ſait pas plus que s'il ne lui avoit pas été communiqué ; quel uſage en peut-il faire, que celui qu'il en feroit, s'il ne le ſavoit pas ? S'il l'ignoroit, il n'en aideroit point ſon ami, il regarderoit comme un grand malheur de l'avoir ignoré. C'eſt l'état où il ſe trouve, lorſqu'il ne le ſait que ſous condition de ne le pas révéler. Dans le premier cas, il doit ſe plaindre de n'avoir pu le ſavoir ; dans le ſecond, de ne l'avoir pu dire. C'eſt tout ce qu'il peut ſe permettre. D'ailleurs, il ne doit non-plus ſe faire de reproche de n'avoir pas violé le ſecret, qu'il s'en feroit de n'avoir pas volé pour racheter la vie de ſon ami. Si l'*amitié* ne peut autoriſer un vol, elle ne peut jamais autoriſer un manque de foi.

Il ne faut pas compter que l'*amitié* ait plus de droit ſur les devoirs qui nous lient à la patrie, que ſur ceux qui nous lient à Dieu. Si nos premières obligations nous engagent à l'être ſouverain, nous en avons de ſecondes qui nous engagent inviolablement à la république. Quelque liaiſon que nous formions, n'oublions jamais qu'elles doivent être ſubordonnées à l'amour de la patrie. Il n'y a rien que les anciens aient plus recommandé par leurs écrits, rien que les grands hommes des ſiècles héroïques aient mieux établi par leurs exemples. On ne peut lire les ouvrages des philoſophes, des orateurs & des poëtes de ces tems-là, ſans croire qu'ils ont à l'envi épuiſé tous leurs talens, pour nous donner de cet amour une idée au-deſſus de toutes celles que nous pourrions nous en former. Mais on n'ouvre point leurs hiſtoires, ſans reconnoître que les héros ont ſur cette matière enchéri ſur les orateurs & ſur les philoſophes ; & que ceux-là ont pouſſé leurs actions plus loin que ceux-ci n'avoient porté leurs idées.

Codrus, roi d'Athènes, prêt à donner bataille aux doriens, apprend de l'oracle que, s'il étoit tué, ſon armée ſeroit victorieuſe. Dans une pareille ſituation, ſes ſujets par amour, & ſes ennemis par crainte, s'intéreſſoient également à la conſervation de ſa vie ; il trompe la vigilance des uns & des autres. Content de mourir, pourvu que ſon pays triomphe, il ſe traveſtit, paſſe dans le camp ennemi, y prend querelle avec un ſoldat, ſe fait tuer ; &, par une mort ſi généreuſe, il jette les fondemens les plus ſolides de la gloire & de la grandeur d'Athènes.

Curtius ne montra pas moins d'amour pour Rome. Un tremblement de terre avoit fait au milieu de cette ville un gouffre effroyable. Une vapeur maligne qui en ſortoit, répandoit par-tout la conſternation & la mort. On conſulte l'oracle, reſſource ordinaire dans les calamités publiques chez ces peuples ſuperſtitieux. Il déclare qu'on ne doit point s'attendre que le gouffre ſe referme, s'il ne ſe trouve un romain qui ait le courage de s'y précipiter. Curtius ne le ſait pas plutôt, qu'il monte à cheval, ſe jette à toute bride dans l'abîme ; &, par la perte de ſa vie, conſerve celle de tous ſes concitoyens, & en acquiert une immortelle.

On juge bien que des gens qui ſe ſacrifioient eux-mêmes ſi volontairement à l'idée du bonheur de leur patrie, n'aimoient rien préférablement à

elle. Tout autre amour se taisoit, dès que l'amour de la patrie se faisoit entendre ; &, loin que l'*amitié* le pût balancer, l'amour paternel, le plus fort de tous, lui cédoit comme les autres.

Ainsi Brutus, après avoir chassé les tarquins de Rome, & avoir donné la première forme à la république, ayant découvert une conspiration faite pour les rappeller, il fit, en qualité de consul, le procès aux conjurés, & les condamna tous à la mort. Il n'avoit que deux fils qu'il aimoit avec tendresse, & qui faisoient toute l'espérance de sa famille. Ils se trouvèrent engagés dans cette conjuration ; mais, aussi sourd aux gémissemens de la nature, qu'inexorable aux prières du peuple qui demandoit leur grace, il les immola les premiers au salut de la patrie, & retint dans le devoir, par leur supplice, ceux que leur impunité auroit pu corrompre. Mais pourquoi chercher chez les étrangers des exemples de l'amour de la patrie ? N'en avons-nous pas en France, qui, pour n'avoir pas été tant célébrés, n'en sont pas moins admirables. J'avoue que j'aime assez ma nation, pour ne voir point, sans une vraie douleur, qu'une infinité d'actions héroïques, faites par nos françois, demeurent comme ensevelies dans l'oubli, faute d'avoir été placées dans quelqu'ouvrage capable de les en tirer. Rien ne devroit, selon moi, faire mieux sentir à nos héros combien il leur importe de protéger les belles-lettres, & l'intérêt qu'ils ont de les honorer pendant leur vie, pour engager ceux qui les cultivent à les porter à un degré où elles puissent éterniser les vertus & les grandeurs des actions de leur siècle.

En effet, pour revenir à ce que nous disions, si l'on parle de l'amour de la patrie, on trouve assez de gens prêts à citer les grecs & les romains, que cet amour a rendu illustres ; mais on ne trouve presque personne qui connoisse ceux qu'un pareil amour devroit immortaliser en France.

Nous en avons pourtant un grand nombre. Entre plusieurs exemples que je pourrois rapporter, il y en a un qu'on ne peut à mon gré célébrer assez. Après la mort de Charles le Bel, arrivée en 1322, la couronne fut dévolue à Philippe de Valois, qui se trouva le plus proche parent de la ligne masculine du Roi.

Edouard III, roi d'Angleterre, revendiqua la succession, & prétendit qu'elle ne lui pouvoit être disputée. Il étoit, par sa mère Isabelle de France, petit-fils de Philippe le Bel. Comme il n'osa pas choquer ouvertement la loi salique, à laquelle il voyoit les françois trop attachés, il soutint seulement d'abord que cette loi ne lui pouvoit être appliquée ; qu'il étoit vrai qu'elle excluoit les femmes, parce qu'elle ne vouloit pas que des femmes commandassent à des hommes : mais il disoit qu'elle ne donnoit point d'exclusion au plus proche héritier mâle, quoique descendu d'une femme. Qu'il étoit dans ce cas le plus proche héritier mâle; & qu'ainsi la couronne ne lui pouvoit être légitimement contestée.

Philippe de Valois au contraire soutenoit que la loi salique, en excluant les femmes, excluoit nécessairement leurs descendans, parce qu'il n'est pas possible que le droit de succéder puisse être transmis par une personne qui ne l'a point. Qu'aussi, depuis la fondation de la Monarchie, il n'y avoit pas d'exemple que les mâles descendus de femmes, en quelque degré qu'ils fussent, eussent été admis à succéder.

Alors Edouard voulut contester la loi salique, & la traiter de supposée. La querelle s'échauffa. Les états du royaume s'assemblèrent, les ambassadeurs du roi d'Angleterre furent entendus, & n'oublièrent rien pour faire valoir sa prétention. Mais, malgré toutes leurs subtilités, la loi salique prévalut ; &, par le consentement unanime de la nation, le droit de Philippe de Valois fut confirmé. Edouard qui avoit acquiescé, réveille sa prétention plusieurs années après ; & prend le parti de suppléer à la justice par la force. Il entre en France avec une puissante armée. Il se présente devant Calais, qui refuse de le reconnoître ; &, après un long siège, il met cette ville en état d'être emportée d'assaut. Les habitans demandent à capituler, il refuse de les écouter, si ce n'est sous une condition, & il ne leur laisse que trois heures pour en délibérer. Cette condition est qu'on lui livre six des principaux habitans en chemise, la corde au cou, pour être aussi-tôt immolés à sa vengeance. Il avoit résolu, par un si cruel exemple, d'intimider toutes les autres villes ; & il croyoit pouvoir user de cette rigueur sur des ennemis qu'il traitoit de sujets rebelles.

Dans une extrémité si terrible, lorsque tout paroissoit désespéré, six des plus distingués habitans déclarent au peuple assemblé qu'ils sont prêts de subir la loi que l'implacable Edouard impose, qu'ils se croient trop heureux d'être de la qualité de ceux que sa colère demande ; & qu'ils mourront avec plaisir, puisque leur mort assurera la vie de tous leurs concitoyens.

En vain l'admiration du peuple, pour une vertu si singulière, & la tendresse de parens voulurent s'opposer à une si généreuse résolution. Rien ne put les ébranler. Il fallut céder à leur noble empressement. Ils furent livrés au vainqueur dans l'état humiliant qu'il avoit prescrit ; il ordonna qu'on les conduisît au supplice. Ils y allèrent avec la contenance de gens qui courent à la gloire. Mais, avant que les ordres d'Edouard pussent être exécutés, la reine sa femme sut si bien toucher son cœur par ses larmes, & intéresser sa politique & sa gloire par ses raisons, qu'elle obtint leur

grace. Ces hommes, si dignes de l'immortalité, méritent bien d'être nommés & de n'être jamais oubliés. Ils s'appelloient *Eustaohe de Saint-Pierre* (ce fut lui qui s'offrit le premier), *Jean d'Aire*, *Jacques* & *Pierre Wisant*. Les noms des deux autres ont échappé à l'exactitude des historiens.

Je me suis sans doute trop étendu sur cette histoire; mais elle m'a toujours causé tant d'admiration, que je n'ai pu me refuser le plaisir de l'écrire. Revenons aux conséquences qui résultent de ces grands exemples. Ils établissent parfaitement que, dans tous les temps, parmi les peuples les plus célèbres par leurs lumières & par leurs vertus, l'amour de la patrie a été regardé comme supérieur à tous les autres. Nous ne conserverions pas, malgré la distance de tant de siècles, une si profonde vénération pour ces hommes extraordinaires, s'il n'étoit pas aussi juste que glorieux de s'arracher à sa famille, à ses amis, à la vie même, dès que le bien de la patrie le demande.

Il faut avouer pourtant que, si cet amour de la patrie a été du goût de toutes les nations, il n'a pas été du goût de tous les hommes. On a vu un ancien philosophe soutenir que le sage n'avoit point de patrie, & se vanter lui-même qu'il étoit citoyen du monde. On ne trouve encore aujourd'hui que trop de personnes qui se laissent éblouir par ces maximes, sans prendre garde qu'à force d'affranchir ainsi l'humanité, ils la détruisent.

S'il étoit aussi facile au sage de se passer de toutes les choses dont la nécessité se fait sentir à lui sans cesse, que de supposer dans ses discours & dans ses écrits qu'il n'a point de besoins; je ne croirois pas que l'on pût trop vanter l'excellence de ces préceptes qui nous détachent de tout ce qui nous environne, pour nous faire trouver tout en nous-mêmes. Mais ces magnifiques idées sont si fort au-dessus de notre foiblesse, qu'il n'y aura personne qui ne convienne, quand il voudra parler de bonne foi, qu'elles ne sont d'aucun usage.

L'homme ne peut ni vivre seul, en se passant de tous les autres, ni vivre avec les autres en société, sans s'assujettir à leur rendre tout ce qu'il souhaite en recevoir. Si ces sages du premier ordre pouvoient, en ramenant l'âge d'or, habiter dans les antres, se couvrir de feuilles ou de peaux de bêtes, vivre de glands & de fruits sauvages, j'avoue qu'il ne seroit pas impossible d'arriver à cette indépendance qui leur paroît si desirable, & où ils ne tiendroient à rien. Mais je me contenterois d'admirer leur état sans l'envier. Je supputerois ce qu'ils l'achètent, je compterois toutes les douceurs & toutes les commodités qu'ils perdent; & je trouverois qu'il leur coûte plus qu'il ne vaut.

Il seroit inutile de pousser cette dissertation plus loin. Je ne propose pas mes réflexions à des hommes qui vivent séparés des autres & hors des autres, & hors des républiques établies. J'écris pour ceux qui vivent dans la société civile, & qui jouissent de tous ses avantages. Ils possèdent leurs biens en paix, sous la protection des loix & du gouvernement. A l'abri de leur innocence, ils sont en sureté contre les insultes des méchans. Ils recueillent en toute occasion le fruit de l'industrie commune de leurs compatriotes. Je soutiens qu'il n'est point permis à ces hommes-là de renoncer à leur patrie, pour se dire citoyens du monde. Je prétends même leur faire voir qu'il y va de leur propre intérêt que cette indifférence pour la patrie ne soit pas approuvée.

Lorsque les hommes se furent unis pour former des sociétés, ils eurent bientôt reconnu qu'elles ne pourroient subsister long-tems, s'ils ne se faisoient un objet commun qui fût comme le centre où se rapportassent toutes leurs vues; & s'ils ne s'attachoient les uns aux autres par des liens de justice, de raison, de bonté, que personne ne pût rompre sans être ou retranché de la société, ou noté d'infamie.

De-là tirent leur origine l'amour de la patrie, les loix, & généralement tous les devoirs. L'amour de la patrie est ce centre commun où tous les sujets d'un même état se doivent réunir. Les loix marquent à chacun son emploi; assurent à chacun la possession de ce qui lui appartient; ordonnent le bien & le récompensent, défendent le mal & le punissent. Les devoirs engagent les hommes à se prêter & à se rendre sans cesse tous les secours dont leur foiblesse ne peut passer. Si l'on permet une fois de s'écarter de ce centre commun, on renverse les fondemens de la société civile: on en trouble l'économie; on en rompt les liens. Cessez-vous de vous intéresser pour la patrie, vous tombez d'une manière sensible dans le ridicule inconvénient de cette ingénieuse fable qui nous peint la dissension de l'estomac & des autres membres du corps humain. Dissension également fatale & aux membres & aux corps. Car enfin exigerez-vous des autres qu'ils raisonnent autrement que vous, ou leur sera-t il permis de raisonner de même? Si vous les voulez contraindre à raisonner autrement, quel droit en avez-vous, & n'êtes-vous pas injuste? Il faut donc que vous souffriez qu'ils raisonnent comme vous raisonnez; & en ce cas, voilà l'état universellement abandonné. Chacun se devient à lui-même son propre centre, & compte pour rien tout ce qui ne s'y rapporte pas.

Vous demandez peut-être, que vous importe? Il est fort aisé de vous en éclaircir. Chacun ne songe plus qu'à conserver son propre bien, à venger sa querelle particulière; l'injustice & la violence qui sont faites aux autres ne nous touchent plus. Ce n'étoit notre affaire que par rap-

port au bien public ; dès qu'il n'y a plus de public, c'est la leur seulement. L'autorité des loix tombe, & personne ne s'embarrasse de la soutenir, tant pis pour ceux qui se trouvent accablés sous sa chûte. Le plus fort opprime le plus foible, malheur à l'opprimé ; la veuve & l'orphelin sont dépouillés, cela ne regarde qu'eux : mon voisin a été assassiné & volé, mais moi je ne le suis pas. Des peuples qui cherchent de meilleures habitations que les leurs, sont entrés en armes dans mon pays. Ils ont déjà saccagé plusieurs villes, tué la plupart des habitans, chassé les autres de leurs terres ; mais ces peuples n'ont point encore attaqué ma maison & envahi mes biens, & je dois peu me soucier du reste. Qu'arrive-t-il de-là ? L'orage à la fin vous gagne, & tombe sur vous. Sans vous les autres n'ont pu se défendre, vous ne pouvez vous défendre sans les autres. Vous les avez abandonnés, ils vous abandonnent à leur tour. Réunis par un esprit qui vous eût attaché inséparablement à l'intérêt commun, vous auriez conservé la vie, le repos, les biens ; désunis par un esprit qui vous a renfermés chacun dans votre intérêt particulier, vous perdez tout.

Il y a donc peu de solidité dans le raisonnement ordinaire de ces philosophes qui ne se croient nés que pour eux-mêmes. Pourquoi, disent-ils, cet attachement pour ma patrie ? Ma patrie sera toujours le lieu où je me trouverai le mieux. Il ne me coûtera rien de changer de climat & de pays. Ceux qui raisonnent ainsi, ne prennent pas garde que, si presque tous les hommes pensent comme eux, ils trouveront l'amour du bien public banni de tous les pays du monde, aussi-bien que du leur. Ils trouveront que l'intérêt particulier dominant par-tout, l'injustice & la violence étendront par-tout leur empire. Ainsi ils ne pourront se promettre ni de jouir en paix de ce qu'ils auront dans leur patrie, ni de le transporter en d'autres lieux, ni de trouver ailleurs du repos & de la sureté. Ainsi, plus ils changeront de pays, plus ils sentiront combien il est juste & nécessaire d'aimer le leur, & de s'y attacher.

Dans l'ordre de la nature, l'homme n'aime qu'à proportion de l'intérêt qu'il y trouve. Son utilité est la règle de son attachement. Or, entre tous les attachemens qu'il peut avoir, l'amour de la patrie lui est sans doute le plus utile & le plus nécessaire ; c'est celui qui lui assure tous les autres biens. Il est donc naturel que cet amour, sans lequel on ne pourroit tranquillement jouir des autres, les tienne tous dans sa dépendance, & qu'ils soient toujours prêts à se sacrifier pour lui.

S'il en arrive quelquefois autrement, si l'on a vu des gens renoncer à leur patrie, & y porter le fer & le feu ; c'est un désordre qui, loin de tirer à conséquence, ne doit faire que de l'horreur. Ces hommes indignes ont été regardés comme des monstres qui avoient étouffé tous les sentimens de vertu ; & nous n'écrivons que pour ceux qui veulent s'engager sous les loix de l'*amitié*, & que ces loix obligent indispensablement à être vertueux.

Ces personnes doivent convenir avec moi que l'amour de la patrie est un sentiment gravé dans notre ame par la nature, autorisé par la raison, confirmé par l'honneur. De-là vient que les peuples policés ont toujours regardé comme la condamnation la plus infamante celle qui déclare un homme ennemi de sa patrie. De-là vient qu'il y a des récompenses assignées à ceux qui tuent ces sortes de gens. De-là vient cette joie secrette que sentent les gens de bien aux moindres avantages qui arrivent à une patrie, dont ils n'ont pas même sujet de se louer ; ce chagrin dans ses disgraces ; cette vive douleur d'en être éloignés ; cette envie d'y revenir, qui de leur aveu tourmente ceux qui en sont exilés. Car on regarde toujours ces éloignemens comme une sorte d'exil.

Il n'est donc point permis à un homme vertueux de n'avoir point de patrie. Quiconque se pourra dispenser de l'amour qu'il lui doit, pourra bien se dispenser aussi de tous les autres devoirs. Comme il ne connoîtra point de patrie, il ne connoîtra point de père. Le citoyen du monde me paroît fort ressembler à l'ami du genre humain. Si, par-tout où il trouvera des hommes, il trouve des concitoyens ; il faut que, par la même raison, par-tout où il trouvera des hommes, il trouve des parens, & par conséquent des amis. Celui qui se détache ainsi de tout le monde, mérite que tout le monde se détache de lui. L'*amitié* veut des ames plus sociables & plus tendres.

Ces ames tendres auront une patrie, des parens, des amis, ils conserveront à chacun leur rang ; & rempliront par la mesure de leur attachement toute la mesure de leurs devoirs.

De-là nous conclurons sans peine que, si l'amour de la patrie doit avoir la préférence sur l'*amitié*, l'ami qui forme des desseins contre la patrie, loin de pouvoir exiger que son ami le seconde & le serve, ne doit plus s'attendre à être regardé de lui que comme un ennemi. Dès ce moment, tous les nœuds de l'*amitié* se rompent. On oublie tout ce que l'on devoit à cet ami, pour ne plus songer qu'à ce qu'on doit à sa patrie. Dès qu'il lui manque, il nous met non-seulement en droit, mais en obligation de lui manquer à lui-même. Il n'y a alors ni foi ni secret qui nous tienne. Nous avons avec la patrie de premiers engagemens qui ne souffrent pas qu'aucun engagement pris contre elle subsiste ; & c'est se rendre criminel que de receler un pareil crime.

Cette conséquence résulte si naturellement des

princ pes

principes qui viennent d'être établis, que je croirois superflu de l'autoriser par des exemples. Les histoires anciennes en sont remplies. La sévérité de Brutus contre ses propres enfans eut des imitateurs. Lorsque Catilina eut formé cette effroyable conjuration, qui n'alloit pas moins qu'à brûler & à saccager Rome, à égorger les principaux du sénat, & à renverser toute la république ; il se trouva un père qui, ayant découvert que son fils étoit du nombre des conjurés, fit, pour venger la patrie, revivre le pouvoir que les anciennes loix romaines donnoient aux peres sur leurs enfans. Il lui plongea un poignard dans le sein ; &, par une action si généreuse, apprit à tous les complices que, loin de pouvoir se promettre ni asyle, ni sureté dans Rome, ils devoient compter d'y trouver autant d'ennemis que de romains.

C'est-là la disposition où tout homme de bien doit être par rapport à sa patrie. Je ne regarderai jamais que comme des scélérats ceux qui, dans ces funestes occasions, gardent la fidélité à leurs amis; & comme des imprudens (pour ne rien dire de plus), ceux qui, dans des spectacles ou dans des livres, nous proposent des exemples de cette fidélité, pour des modèles d'une *amitié* parfaite.

Loin qu'il y ait quelque danger à faire connoître aux hommes qu'on peut, en certains cas, se dispenser de la fidélité ; on ne peut trop leur apprendre & trop leur répéter que, s'il leur arrive jamais de conspirer contre leur patrie, il n'y a ni parens ni amis en qui ils puissent prendre confiance ; parce qu'il n'y en a point qui, au lieu de leur devoir de la foi, ne soit obligé de leur en manquer ; & que le plus intime confident de leur secret est le plus obligé & le plus intéressé à le révéler. Que peut-il arriver de cette défiance ? Une impossibilité de communiquer ses desseins, parce que l'on craindra d'être trahi, & de se perdre ; &, dès que de pareilles communications deviendront impossibles, ces funestes entreprises le deviendront aussi. Un homme peut quelquefois avoir l'ame assez perfide, pour former seul un détestable dessein contre sa patrie ; mais il n'y en a guères qui puisse se passer de confidens pour concerter l'exécution, & de complice pour la consommer. Ainsi, lorsque le malheureux qui pourroit rouler dans son esprit de telles pensées, sera bien persuadé qu'il ne peut impunément s'en ouvrir à personne, il est réduit à la nécessité de les abandonner.

Je prévois qu'on ne manquera pas de me dire que, s'il est permis, selon mes principes, de manquer de foi à notre ami pour la patrie ; il doit aussi, par une suite nécessaire, être permis de manquer de foi à un homme indifférent pour notre ami. Dans le premier cas, nous préférons la patrie à notre ami ; dans le second, nous préférons notre ami à un homme indifférent.

La distinction entre ces deux cas est pourtant facile à faire, & très-sensible. Dans la préférence que nous donnons à la patrie sur notre ami, nous remplissons une obligation née avec nous, & dont, par aucun engagement personnel, nous ne pouvons nous départir. Dans la préférence que nous donnerions aux engagemens que nous avons pris avec notre ami, sur ceux que nous avons pris avec l'indifférent, nous ferions tout le contraire. Nous sacrifierions le droit public au droit particulier. Le droit public veut que la confiance soit établie parmi les hommes, qu'ils se gardent la foi, & qu'ils exécutent fidèlement leurs conventions, quand elles n'ont rien de criminel. Ce sont-là les premiers fondemens de la justice. Vous ne sauriez les ébranler sans la renverser. Le droit particulier de l'*amitié* demande que vous procuriez l'avantage de votre ami par toutes les voies innocentes dont vous pouvez vous aviser. Si donc vous preniez le parti de sacrifier un dépôt ou un secret à votre ami, vous sacrifieriez visiblement le droit public qui vous assujettit à garder la foi au droit ou plutôt à l'intérêt particulier de l'*amitié* qui semble vous conseiller de violer votre promesse. C'est ce que les amis ne se peuvent jamais permettre, parce que l'innocence doit nécessairement entrer dans tous les services qu'ils se rendent.

Après avoir établi ces principes, il ne sera pas difficile de montrer que les devoirs de l'*amitié* sont également subordonnés aux devoirs qu'exige la famille. Je crains bien que cette proposition ne révolte d'abord beaucoup d'esprits. Il n'y a que trop de gens qui croient s'ériger en amis fort estimables, lorsqu'ils élèvent les droits de l'*amitié* au-dessus de tous les autres droits. On croit être meilleur ami, à proportion qu'on se vante d'être prêt d'immoler à l'*amitié* de plus chères victimes. Mais ceux qui raisonnent ainsi ne font pas réflexion que l'*amitié* est pure, & que, par conséquent, elle ne peut s'accommoder de tout ce qui sent le trouble & le désordre. L'*amitié* n'est point un mouvement du cœur qui emporte la raison, & qui, sans qu'elle y puisse résister, l'entraîne vers ce qui paroît agréable & utile : c'est un sentiment doux que la raison accompagne & guide vers ce qui est agréable & honnête tout ensemble.

Il n'est pas surprenant que les passions aveugles, turbulentes & injustes, courent rapidement vers ce qui leur plaît, sans pouvoir être retenues par ce qui convient. Mais il le seroit beaucoup, que l'*amitié* toujours éclairée, raisonnable & sage, méprisât le devoir, quand il se montre, pour aller où le plaisir l'appelle.

Ainsi, quoiqu'il y eût souvent plus de goût à servir ses amis, & à leur faire du bien, qu'à faire du bien à ses parens, & à les servir, la véritable *amitié* fera taire son goût, pour n'écouter

que la vertu ; & lorsque la vertu aura fait entendre à l'*amitié* que les parens doivent être préférés aux amis, l'*amitié* gémira, mais la vertu sera obéie.

Quand je parle des parens, il ne faut pas croire que je comprenne dans cette expression tous ceux qu'embrasse sa signification ordinaire. Je n'entends par ce mot que les parens en ligne directe ; & je restreins ceux qui ne le sont qu'en collatérale aux freres & aux neveux, parce qu'entre frères, l'aîné doit tenir lieu de père aux autres, & l'oncle à ses neveux.

Je ne prétends pas dire, en les distinguant ainsi, qu'on ne doive rien à ceux qui se trouvent dans les autres degrés. Je veux seulement conserver entr'eux & les autres la différence que la nature & la loi y ont mise.

Si l'on consulte la nature, il ne semble pas qu'elle étende ses vues au-delà des enfans. Dans le dessein de se perpétuer, elle lie les pères aux enfans par un sentiment d'amour, les enfans aux pères par un sentiment de besoin ; mais elle en est demeurée là.

La loi au contraire qui ne s'intéresse pas moins dans la conservation des familles, que la nature dans la conservation de l'espèce, a porté la prévoyance plus loin. Elle a voulu que l'on conservât la mémoire de la parenté jusqu'à un certain nombre de générations ; & elle a ordonné que ceux qui tiroient leur origine d'un même homme, fussent attachés par des liens communs jusqu'à un certain point. C'est ce qui a fait les lignes & les degrés.

Mais, en établissant cet ordre, elle a mis de grandes distinctions entre ces différens degrés, & les effets qu'ils devoient produire Il seroit trop étranger à mon sujet de les rapporter toutes ici. Il suffira de remarquer qu'elle a considéré ces parentés de deux manières, ou par rapport aux successions, ou par rapport aux mariages. C'est dans le droit de succéder qu'elle a renfermé presque tout l'effet de la parenté en ligne collatérale.

Dans les mariages, son attention est plus morale ; elle ne regarde pas seulement ce qui est de l'intérêt de la famille, mais encore ce qui est de l'honnêteté publique. C'est par cette raison qu'elle défend le mariage entre les parens en ligne directe, en quelque degré que ce soit, & qu'elle restreint cette défense en ligne collatérale aux frères & aux sœurs, aux oncles & aux nièces.

Cette honnêteté publique consiste en ce que les personnes sont unies de plus près, & plus immédiatement subordonnées dans la ligne directe, que dans la collatérale. De cette subordination naît un respect qui doit être inviolable, & qui est peu compatible avec cette sorte d'égalité & de familiarité que le mariage introduit.

Par la même raison, la loi ayant regardé le frère aîné comme le second père du cadet, & les oncles comme de seconds pères de leurs nièces, il étoit juste qu'elle les assujettît aux mêmes règles de bienséance, & leur appliquât la même défense de se marier.

S'il est donc vrai que nous tenions à certains parens, plus par les biens de la famille & par l'ordre de succéder, que par tout le reste ; & qu'au contraire nous tenions à d'autres, plus encore par le devoir & par l'honnêteté publique que par d'autres liens ; il faut nécessairement convenir que ma distinction, entre ces deux classes de parens est bien fondée. Nous ne ferons rien qui préjudicie au droit que les uns peuvent avoir un jour sur nos biens ; mais nous rendrons exactement aux autres tous les devoirs que l'honnêteté publique exige pour eux.

Entre ces devoirs, je ne crains point cependant de mettre la préférence qui leur est due sur nos amis ; je ne dis pas la préférence d'affection, car l'affection ne s'ordonne point. C'est un sentiment qui, pour naître en nous, n'attend ni notre volonté, ni celle des autres. Nous n'aimons ni quand nous voulons, ni qui nous voulons. Ainsi, l'honnêteté publique ne peut nous assujettir à des sentimens qui ne dépendent ni de nous, ni d'elle, & qui doivent nous être inspirés par les autres, s'ils veulent que nous les ayons. Mais elle a droit d'exercer rigoureusement son empire sur nos actions. Nous pouvons aimer notre ami plus que tous nos parens ensemble, s'ils ne font pas sur notre cœur cette douce impression qu'il a su faire. Mais, quand il sera question d'agir, ce sentiment ne décidera point de notre conduite, & la laissera régler par le devoir.

Ainsi, dans la concurrence, entre notre ami & un parent de la classe que je l'ai dit, si les offices, si les secours qu'ils nous demandent, ne peuvent être rendus qu'à l'un des deux, nous satisferons aux engagemens de la nature & de l'honnêteté publique, préférablement aux engagemens de l'*amitié* & au penchant de notre cœur. Je ne puis lire, sans une admiration mêlée d'un sensible plaisir, le testament de cet ancien qui, n'ayant aucuns biens, & laissant sa mère & sa fille sans ressource, légua sa mère à son ami pour la nourrir, & sa fille pour la marier. Il n'est pas aisé de déterminer lequel mérite plus de louanges, ou du testateur à qui les idées qu'il avoit de l'*amitié*, fournirent la confiance nécessaire pour faire un tel testament ; ou du légataire qui se sentit si obligé de ce legs, qu'il retira la mère chez lui, où il en prit soin jusqu'à la mort ; & que le même jour qu'il maria sa propre fille, il maria celle de son ami, & leur donna même dot. Mais je ne balancerois pas à condamner le légataire, si, pour être en état de retirer chez lui la mère de son ami, il eût chassé & abandonné sa propre

mère ; & si, pour marier la fille du testateur, il eût laissé sa propre fille sans établissement.

L'*amitié* n'est point introduite pour dispenser les hommes des devoirs que la nature & l'honneur leur ont imposés ; encore moins pour les en dispenser en faveur de ces devoirs qu'ils se sont faits eux-mêmes. Si on mettoit l'*amitié* à de tels usages, on la feroit servir à renverser & à détruire la vertu ; & son premier objet, son principal emploi, c'est de la soutenir & de la fortifier.

Que l'on ne croie donc pas former une objection considérable contre ces principes, quand on demande ce qu'on peut attendre de ces amis qui croiront devoir tant à Dieu, à la patrie, à leur famille ; quelle sera la part des amis, quand tous ces différens devoirs auront été remplis ? Je demanderois, avec bien plus de raison, quelle sureté l'on pourroit trouver avec des amis capables de sacrifier Dieu, leur patrie & leur famille à l'*amitié* ? Quel sera le principe d'une liaison si monstrueuse ? On ne dira pas sans doute que ce soit la vertu. Car, loin qu'elle autorise un pareil renversement de tous les devoirs, c'est dans leur exacte observation qu'elle consiste. Cette liaison qui n'uniroit les hommes que pour le désordre & pour le crime, ne pourroit donc jamais prétendre au nom d'*amitié*.

D'ailleurs, les occasions, où les engagemens de l'*amitié* se trouvent en concurrence avec nos devoirs, sont si rares, qu'il n'arrivera guères que les amis aient à souffrir de cette juste préférence que les devoirs exigent. Que, si, par un hasard extraordinaire, le cas arrive, les amis qui, en contractant leur *amitié*, auront pris ce principe pour règle de leur engagement, n'auront point à se plaindre, & ne seront point trompés. Ils se diront qu'en amour le goût décide sans consulter la raison ; qu'en *amitié* on ne donne à son goût qu'autant que la raison le permet.

C'est en la consultant avec attention, qu'ils apprendront ce qui doit être accordé à l'*amitié*, ce qui lui doit être refusé. Il n'est pas possible de prévoir toutes les circonstances qui doivent sur cela déterminer, ni de descendre au détail. On doit se contenter de tracer quelques règles générales, qui puissent être appliquées dans le besoin. Une des principales, c'est de n'oublier jamais que l'on doit servir ses amis, mais non leurs passions.

Ainsi, toutes les fois que l'intérêt de notre ami nous appellera, il ne faut pas courir, il faut voler ; mais, si nous venons à découvrir qu'il nous emploie à des choses que l'honneur & la probité ne nous permettroient pas pour nous-mêmes, nous aurons le courage de nous retirer. C'est bien assez d'aimer ses amis autant que soi. Il faut se défier de nous, quand nous jurons que nous les aimons davantage. Ce sentiment est un désordre dans la nature, & la prudence ne souffre que l'on compte sur un désordre.

Notre ami a un procès, ce n'est point à nous à le juger. Dès qu'il l'entreprend, nous devons présumer qu'il est bien fondé ; & dès ce moment nous sommes obligés de prodiguer biens, conseils, talens, crédit pour le soutenir. Mais, si nous apprenons dans la suite que ce procès est une vexation, & que nous en soyons convaincus à n'en pouvoir douter, il faut l'avertir avec douceur, le ramener, s'il est possible, avec force, n'épargner rien pour le remettre dans la voie de la justice ; & si nos efforts sont inutiles, tout ce qui nous reste à faire, c'est de le plaindre. Nous ne pourrions plus le servir, sans nous rendre complices d'une action que nous condamnons.

Mais, si, dans ces cruelles conjonctures, la vertu nous défend de seconder notre ami, l'*amitié* ne nous permet jamais de déclamer contre sa conduite. Blâmons-la quand nous lui parlons, excusons-la quand nous parlons aux autres, excusons-la auprès de nous-mêmes. Soutenir un mauvais procès, n'être point touché des raisons qui en découvrent l'injustice, ne vouloir point l'abandonner, quand une fois on l'a commencé c'est un effet de l'humeur ou de la passion. L'une est une foiblesse, l'autre une maladie de l'ame. C'est un désordre, il est vrai, mais c'est un désordre dont il se faut prendre plus encore à la condition humaine, qu'à notre ami. Il est foible ou malade aujourd'hui, nous le serons demain. Ne voyons pas comme lui, car il a la vue trouble ; gardons-nous bien de vouloir ce qu'il veut, car il n'a pas la volonté libre. Mais traitons-le doucement, & attendons que le tems ou que la raison le guérisse. Si nous ne mettons pas entre les mains du frénétique l'épée qu'il nous demande avec les dernières instances, du moins nous ne lui refusons ni les alimens, ni les remèdes nécessaires, pour dissiper la noire vapeur qui le tourmente. Moins nous avons de complaisance pour lui, plus nous avons de tendresse ; avec ses accès, nos soins redoublent, & plus il paroît extravagant, moins nous l'abandonnons.

Voilà quelle doit être la règle de notre conduite, avec un ami que la passion aveugle ou séduit. Je ne puis approuver ces gens qui confondent la passion avec la personne, & qui ne font pas plus de grace à l'un qu'à l'autre. Ne faites point de quartier aux passions, ce sont vos plus dangereux ennemis ; vous ne pouvez trop vivement les poursuivre. Mais épargnez les personnes que ces passions entraînent, & songez que tous les jours vous êtes menacé d'un semblable malheur. Vouloir des amis qui n'aient point de passions, c'est vouloir des amis qui ne soient point hommes. Elles sont trop unies à l'humanité pour les en pouvoir détacher : le plus sage n'est pas

celui qui n'en a point, c'eſt celui qui en a le moins.

C'eſt une maxime admirable que l'*amitié* doit ſervir de compagne à la vertu, & non de ſoutien au vice ; mais il ne faut pas en conclure que l'on doive abandonner ſon ami dès qu'il tombe dans un déſordre. Diſtinguons une paſſion, une foibleſſe, un vice paſſager d'une action noire & d'une corruption du cœur. Ne ſoyons point vertueux au-delà de ce que la vertu le demande. Ne détachons point de ſon ſervice l'*amitié*, pour la mettre au ſervice de la paſſion. C'eſt le terme marqué à notre devoir, il peut s'y arrêter ſans ſcrupule. S'il va plus loin, s'il entreprend de nous arracher à notre ami, il s'égare & ſe perd dans l'illuſion & dans la fauſſe délicateſſe.

On conçoit aiſément, par cet exemple, juſqu'où l'*amitié* peut aller dans les autres cas. Je ne puis pourtant m'empêcher d'en examiner un que j'ai entendu propoſer plus d'une fois, & dont l'examen peut être utile, parce que l'occaſion le fait naître ſouvent.

Un magiſtrat ſe trouve juge de ſon ami, peut-il être ſon juge malgré la prière qui lui eſt faite de ſe déporter ? Peut-il, après avoir entendu une partie de l'affaire, s'abſtenir de juger, de peur de nuire à ſon ami, en donnant contre lui ſon ſuffrage ? Enfin, ſi la queſtion eſt problématique, peut-il prendre contre ſon opinion celle qui ſe trouve la plus favorable à ſon ami ?

Il n'eſt pas aiſé d'établir un principe certain, pour la déciſion de la première de ces queſtions. Ce qu'on peut dire en général, c'eſt que l'*amitié* n'eſt point par elle-même un ſujet qui puiſſe obliger un homme de bien à ſe recuſer. Comme elle n'a point pris ſa naiſſance dans le trouble, qu'elle eſt éclairée, & qu'elle ne marche qu'appuyée ſur la vertu, il n'y a point à craindre qu'elle corrompe le cœur, ou qu'elle ſéduiſe l'eſprit. Un vrai homme d'honneur ne devroit pas refuſer d'être juge dans ſa propre cauſe, ſi on le prioit de l'être. Il n'eſt pas digne de ce témoignage public d'eſtime qu'on lui rend, s'il n'oſe le premier ſe le rendre à lui-même en ſecret, & s'il ne ſe ſent pas en état de le ſoutenir en public. Pourquoi donc héſiteroit-il à être juge dans la cauſe de ſon ami, lorſqu'il s'y trouve appellé par le devoir de ſa charge. Si le magiſtrat doit tout à la juſtice, il ne doit rien aux caprices & aux inquiétudes des plaideurs ; & où en ſeroit-on, ſi l'on étoit obligé de calmer toutes leurs craintes, & de diſſiper tous leurs ſoupçons ? Ainſi il fera ſon devoir, lorſque, ſans aucun égard pour ces injuſtes défiances, il gardera ſa place, & le miniſtère qui lui eſt confié.

Cependant il y a des perſonnes d'un caractère ſi ſenſible, ſi ſujet aux préventions en faveur de leurs amis, qu'il ne leur eſt preſque pas poſſible de leur donner le tort. C'eſt à ceux qui ſe ſentent ſuſceptibles de ces impreſſions, & qui l'ont éprouvé, à ſe juger. Il n'eſt plus permis d'être juge, dès qu'on n'eſt pas pleinement convaincu que l'on demeurera dans une entière neutralité.

Cette neutralité eſt la ſeule ſituation convenable au juge, & doit être autant en faveur de ſes amis, que contr'eux. Il n'y a peut-être pas de plus dangereuſe illuſion pour les amis ſcrupuleux, que lorſque, dans la crainte de ſe laiſſer trop entraîner au penchant qu'ils ont pour leurs amis, ils ſe renverſent entiérement de l'autre côté. De pareils amis ſont encore plus redoutables que des ennemis déclarés. C'eſt dans le parfait équilibre que conſiſte l'équité. Il n'eſt pas aiſé de le trouver, je l'avoue ; mais, ſi l'on ne parvient à s'y mettre, on ne ſera jamais équitable.

Dès que l'on peut être en doute, & que l'on craint ou d'en croire trop l'*amitié*, ou de s'en défier trop, le plus sûr c'eſt de ſe recuſer. Ce parti ne coûte guères aux gens de bien, quand, après s'être examinés, ils croient avoir beſoin de le prendre. Mais je vois qu'en même tems qu'ils le prennent, la plupart des juges deviennent ſolliciteurs de leur ami. Font-ils bien ? Les loix le défendent ; mais l'uſage l'autoriſe. La loi qui ſe précautionne toujours contre les maux les plus éloignés, auſſi-tôt qu'ils ſont poſſibles, a cru qu'il étoit à craindre que le poids d'une telle ſollicitation ne fît pencher la balance. Mais, parce qu'on a préſumé que les juges n'étoient pas des hommes ordinaires, l'uſage, dont l'empire eſt au-deſſus de la loi, les a diſpenſés de celle-ci, qui, pour faire trop de juſtice aux autres, ne leur en fait pas aſſez à eux-mêmes.

Comme cette matière dépend plus de la Juriſprudence, que de la Philoſophie, je ne prétends point l'approfondir ici : je dirai ſeulement, pour me renfermer dans mon ſujet, que l'*amitié* n'impoſe jamais l'obligation de violer les loix. Si le procès de votre ami vous paroît juſte, demeurez à votre place ; ſoyez ſon juge, rien ne vous le défend. S'il vous paroît injuſte ou douteux ; de quel droit oſez-vous demander aux autres leur ſuffrage, pour une cauſe à laquelle vous n'oſez vous-même donner le vôtre ?

On ſait ce qu'en pareille occaſion fit un ſage de la Grèce. Il ſe trouva juge avec deux autres dans une affaire capitale d'un de ſes meilleurs amis. Après un examen ſérieux, il demeura convaincu qu'il ne pouvoit l'abſoudre ſans trahir ſa conſcience. Le penchant de l'*amitié* l'entraînoit d'un côté, l'amour du devoir le retenoit de l'autre. Quel parti prendre dans une ſi cruelle conjoncture ? Il falloit en ce tems là, quand on étoit juge, remplir ſon miniſtère. Voici l'expédient dont il s'aviſa. On opinoit alors par ſcrutin. Il employa ſi bien & ſon éloquence & ſon autorité auprès des deux autres juges, qu'il les engagea à mettre dans le ſcrutin leur boule blanche,

qui dénotoit l'absolution, pendant qu'il y mit sa boule noire, à laquelle la condamnation étoit attachée. Ainsi deux suffrages l'ayant emporté sur un, l'absolution fut prononcée, & il prétendit avoir heureusement satisfait & à l'*amitié* & à la justice tout ensemble.

Mais ce qu'il regardoit comme une ingénieuse subtilité, n'étoit en effet qu'une erreur grossière. S'il eût pensé plus juste, il eût clairement compris qu'il manquoit à deux devoirs à la fois. Il eût fait ce raisonnement pour s'en convaincre : ou il est permis de sacrifier la justice à l'*amitié*, & en ce cas je ne dois pas seulement engager mes collègues à donner leur suffrage à mon ami, mais je lui dois aussi le mien, & je trahis l'*amitié*, si je le lui refuse : ou il est défendu de sacrifier la justice à l'*amitié*, & en ce cas je ne puis corrompre ou séduire mes collègues, sans manquer à la justice.

Cette histoire, dont chacun fera l'application qui lui conviendra, me conduit naturellement à ma seconde question ; & je demande si le juge, qui a commencé à connoître d'une affaire, peut, quand il s'apperçoit qu'il sera obligé d'opiner contre son ami, se retirer, pour s'épargner le chagrin de le condamner. Je ne dis pas dans le cas où, en se retirant, il ne resteroit plus le nombre de juges nécessaires pour juger ; car personne ne doute qu'en ce cas il ne peut plus se dispenser de remplir son ministère ; mais dans le cas où, en se retirant, il laisse encore plus de juges qu'il ne faut pour rendre un jugement.

La décision de cette question ne me semble point douteuse. Je suis persuadé que l'*amitié* n'exige point du juge que dans ce cas il se retire. Beaucoup de gens pourront bien regarder mon opinion comme un paradoxe ; mais je les prie de vouloir bien faire attention sur les raisons qui me déterminent. J'ai vu souvent des personnes d'aussi bon esprit que de bonnes mœurs, soutenir que le ministère des Juges n'est point volontaire. Elles prétendent qu'en acceptant la magistrature, ils contractent avec la loi, ils se font ses truchemens, & s'engagent à lui prêter leur voix, toutes les fois qu'on la réclamera, & qu'elle sera obligée de parler. Ils se sont voués à la loi, ils ne sont plus à eux. Dans tous les où elle ne rejette pas leur service, ils le lui doivent. Delà vient que, chez les romains, le préteur contraignoit les arbitres qui avoient accepté l'arbitrage, à rendre leur jugement.

Ces personnes sont peut-être un peu trop sévères. La loi est sage, mais non pas barbare. Quand elle manque de ministre par des accidens imprévus, aucuns de ceux qui sont en état de servir ne s'en peuvent dispenser. Ils ne doivent plus connoître les personnes, lorsqu'un devoir nécessaire les appelle. Mais qu'ils s'abstiennent de monter au tribunal, quand il ne s'agit que d'y prononcer la condamnation de leur ami, & quand il s'y trouve d'ailleurs assez d'autres juges pour le faire ; il y auroit de l'inhumanité à les charger de ce cruel office. Je l'avoue donc, je ne pourrois me résoudre à blâmer le juge qui, dans ces circonstances, se refuseroit à un si triste emploi.

Il s'en faut bien que j'eusse la même indulgence pour ceux qui, après s'être établis juges de la cause, veulent se retirer, lorsque, par l'exacte connoissance qu'ils en ont eue, ils voient qu'ils ne peuvent se dispenser de condamner leur ami. Je soutiens que le ministère de ceux-là n'est plus libre, & qu'en prenant séance parmi les juges, ils se sont publiquement engagés à donner leur suffrage à l'une ou à l'autre des parties. Ce suffrage ainsi engagé est un droit acquis à l'un des deux, & on fait une injustice manifeste à celui à qui on l'ôte. Ce n'est plus là le cas où vous puissiez dire : il reste assez de juges encore pour condamner mon ami. Que savez-vous si votre exemple, si vos lumières, si votre suffrage ne seront point nécessaires à la bonne cause, & de quel droit les lui pouvez-vous refuser, après les lui avoir solemnellement promis. Vous ne devez jamais aller au tribunal qu'avec un esprit entiérement dépouillé de toute partialité, aussi prêt à condamner qu'à absoudre. Si vous vous retirez, vous faites un aveu public de n'y être pas allé avec des intentions pures. Vous donnez lieu de croire que vous ne vouliez être juge qu'en faveur de votre ami, & non en vue de la justice. Et, en effet, quel autre dessein pouvez-vous avoir eu, puisque vous vous retirez sans vouloir juger ? C'est un reproche qu'un homme de bien ne doit jamais ni s'attirer, ni mériter. La dernière question me paroît la moins difficile à résoudre. Je n'ai jamais regardé que comme une plaisanterie le conte que l'on fait de ce juge, qui, dans ses études, lorsqu'il rencontroit une décision sur laquelle les jurisconsultes sembloient se partager, ne manquoit point de mettre à la marge *question pour l'ami ;* voulant par-là faire entendre que, quand ces questions se présentoient, on pouvoit, sans scrupule, prendre non le parti qu'on croyoit le plus juste, mais celui qu'on croyoit le plus convenable aux intérêts de son ami.

Quoique cette opinion ne manque ni de partisans, ni de raisons, & qu'il se trouve des jurisconsultes qui ont fait des recueils exprès de questions de cette espèce, je ne puis la regarder que comme une erreur dangereuse, née de la subtilité de l'esprit & de la corruption du cœur. Je n'ignore pas que ceux qui la soutiennent, couvrent leur relâchement d'un voile de modestie. Ils disent que, dans ces sortes de questions, où vous voyez les plus grands docteurs se partager, c'est une sotte présomption, que d'oser se déterminer par ses propres lumières. Qu'on

leur doit ce respect, de croire que l'un pense bien aussi juste que l'autre. Que, quand vous renoncez à votre propre opinion, pour prendre celle des auteurs du parti contraire, ni la sagesse, ni la justice ne vous peuvent condamner. La sagesse, parce qu'elle vous dicte qu'il est prudent de préférer l'avis des sages au sien. La justice, parce que ces docteurs, sur la foi de qui vous décidez, sont des garans avec qui l'on doit être auprès d'elle en sureté.

Ces raisonnemens, tout spécieux qu'ils sont, m'ont toujours paru de purs sophismes. Dans les écoles, où l'on s'exerce à l'Eloquence, chacun peut à son gré soutenir l'opinion qu'il veut, quoique ce ne soit pas la sienne. Ce sont des jeux innocens, où rien de ce qui se dit, ne préjudicie à personne. Dans le tribunal, tout est sérieux, tout est important. Le juge n'y est pas appellé pour y dire ce qu'il lui plaît, ou ce qu'il souhaite, mais ce qu'il pense. Il se joue de la justice, lorsqu'à l'opinion qu'il a & qu'il lui doit, il substitue celle qu'il n'a pas, & qu'il voudroit avoir. Les loix lui ordonnent de n'apporter dans ses fonctions que les lumières de son esprit, & de se dépouiller de toutes les inclinations du cœur. Le juge dont nous parlons, fait précisément le contraire. Il n'apporte à l'exercice de son ministère que les inclinations du cœur, & se dépouille de toutes les lumières de son esprit. Il ne s'agit pas de savoir si l'opinion qu'il prend a un bon garant, mais si c'est la sienne. On ne lui demande pas de quel avis est un tel auteur, mais de quel avis lui-même il est. S'il dit, en opinant, qu'un célèbre docteur est d'un tel avis, mais que ses raisons ne le convainquent pas, & qu'il est d'un sentiment contraire; tout l'éloge qu'il aura fait de ce docteur ne produira rien, & la voix de ce juge sera comptée entre les voix contraires à cette opinion. Il faut donc que, pour servir son ami, le juge déclare qu'il est d'un sentiment dont véritablement il n'est point; & n'est-ce pas là le comble de la corruption & de la prévarication dans un magistrat? Il ne peut trop consulter les docteurs, trop méditer leurs ouvrages; mais, après s'être bien rempli de leurs idées, c'est à sa persuasion intérieure à régler seule ses jugemens. Qu'il cède aux raisons ou à l'autorité de ces docteurs, cela est égal; pourvu que son esprit soumis acquiesce véritablement à cette opinion, sans aucun égard pour les personnes, la justice sera toujours satisfaite. Mais, si, contre sa persuasion intérieure, il se range à un avis dont il n'est pas, & cela dans la vue de favoriser son ami, la justice doit s'élever toujours contre un tel juge, & le livrer à des remords éternels.

On demandera si ces règles qui assujettissent le magistat, dépositaire de la justice du prince, peuvent s'étendre jusqu'au prince lui-même. L'un est le ministre de la loi, l'autre en est l'auteur: l'un ne peut que l'appliquer; l'autre peut, quand il lui plaît, l'abroger ou la suspendre: l'un ne peut que justice; l'autre peut, quand il le trouve à propos, faire grace.

De-là il semble qu'on ne puisse se dispenser de conclure que, si l'autorité des souverains n'est point bornée par la sévérité des loix, les devoirs de leur *amitié* ne sont point asservis à ces maximes faites pour les particuliers. S'ils ont le pouvoir de faire grace, & d'imposer silence aux loix mêmes; où placeront-ils mieux l'usage de ce pouvoir, que sur la tête des personnes qui leurs sont chères?

Philippe, roi de Macédoine, à qui Alexandre ne fut pas moins redévable de sa gloire que de sa naissance, pensoit bien autrement, tout politique qu'il étoit. Le parent de l'un des courtisans qu'il chérissoit le plus, avoit fait un crime. Le courtisan se jette aux genoux de Philippe, & lui demande de vouloir bien se contenter de faire payer au coupable une grosse amende, sans souffrir qu'il fût condamné par un jugement qui le déshonoreroit; mais ce prince lui répondit avec fermeté: « J'aime mieux qu'il soit déshonoré que moi ». Heureux s'il n'eût jamais oublié une si sage maxime! Il lui en coûta la vie pour avoir osé s'en écarter. Car Pausanias, jeune homme qui servoit dans ses gardes, s'étant plaint à lui de la violence infâme, que les plus chers confidens de Philippe lui avoient faite, & n'en ayant pu obtenir justice, il se vengea non sur ceux qui l'avoient outragé, mais sur celui qui avoit refusé de les punir.

Loin de me mêler de prescrire des bornes aux graces des princes, je me souviendrai dans cette occasion de ce que dit un ancien, aussi délié courtisan que sage philosophe: « Il y a de l'orgueil à faire des leçons à ses maîtres. C'est aux siècles & non à nos préceptes, à les instruire ». Quel est le prince en effet qui, voyant la vénération que la postérité conserve pour la mémoire des uns, l'horreur qu'elle a pour la mémoire des autres, ne soit en état de connoître parfaitement ce qu'il doit éviter, ce qu'il doit suivre?

C'est donc aux anciennes histoires, que je renvoie ceux qui me proposeront cette question. En lisant ce qu'ont fait les princes que l'on admire depuis tant de siècles, ce qu'ont fait ceux que l'on déteste encore aujourd'hui, ils apprendront ce que doivent faire ceux qui aiment leur gloire. Mais, si les princes ont des amis véritables, ils ont de quoi suppléer abondamment à toutes nos réflexions; & s'ils n'en ont aucuns, elles leur sont absolument inutiles. Il ne faut point de règle pour se conduire dans l'*amitié*, quand on n'a point d'amis.

Ce n'est pas sans raison que je dis si le prince a des amis véritables. Il n'est pas aisé de décider s'il en peut avoir. Cette question est de notre ressort, & mérite bien d'être traitée.

Si d'un côté l'on considère les devoirs que l'*amitié* prescrit, si de l'autre on fait attention sur les égards que le trône exige, on aura peine à croire que des choses non-seulement si différentes, mais si opposées, puissent jamais compâtir ensemble.

L'*amitié* demande de la vivacité, de l'attention, de la confiance, de la familiarité, de la force, de la franchise. Le trône veut de la retenue, du respect, de la soumission, du mystère, de la dissimulation, de la complaisance. L'*amitié* met une égalité parfaite entre les amis. Le trône met toujours entre le souverain & le sujet une distance infinie. Un roi toujours appliqué aux besoins de l'état, toujours attentif au bonheur de ses peuples, toujours occupé du soin de sa gloire, peut-il descendre jusqu'aux offices de l'*amitié*, peut-il y suffire? Si quelqu'un, touché des qualités du prince, s'attache à lui, & s'empresse de lui donner toutes les marques d'une *amitié* fidèle, comment le prince distinguera-t-il l'attachement que l'on aura pour sa couronne, de celui qu'on aura pour lui-même? Quel dégoût, s'il s'en défie! Quelle illusion, s'il ne s'en défie pas! Comme il peut satisfaire toutes les plus vives passions des hommes, ces passions l'assiègent à toute heure; par où les gens désintéressés parviendront-ils à l'aborder? Sans cesse enivré du doux poison de la flaterie, est-il en état de goûter l'amertume de la vérité? Peut-on la lui dire, & lui paroître ami? Peut-on l'être, & la lui taire?

Quand tous ces obstacles seront, comme par miracle, surmontés, il s'en présente une infinité d'autres à vaincre. Les amis du prince deviendront les ennemis des courtisans. Les courtisans, aussi entêtés de leur propre mérite, que jaloux de sa confiance, n'hésiteront pas à croire que ceux qui l'obtiennent, la leur volent. Ce sera tous les jours quelque nouvelle calomnie, ou contre ses amis, ou contre lui-même. Si on ne peut rendre leur fidélité suspecte, on attaquera leur désintéressement; si on ne peut leur ôter des vertus, on leur donnera des vices; si on ne peut leur reprocher qu'ils manquent de lumières, on leur fera un crime d'en avoir trop. En louant le prince d'avoir des amis si éclairés, qu'il n'est pas possible de faillir avec eux, on lui fera comprendre qu'on le regarde comme un homme foible, qui est hors d'état de se passer de leurs conseils, & qui se laisse gouverner. Ainsi on soulévera l'amour de sa réputation contre son *amitié*, & on fera servir sa propre jalousie aux desseins des malins & des envieux. Les tranquilles douceurs de l'*amitié* ne peuvent séjourner au milieu de tant de troubles & d'inquiétudes. Elle veut trouver des égaux, ou les faire; la royauté veut des sujets. La fortune & la vertu semblent avoir disputé, comme à l'envi, à qui rendroit les hommes plus heureux. La fortune a donné aux souverains puissance, honneurs, richesses; la vertu offre aux sujets les trésors & les plaisirs de l'*amitié*. Si les charmes de l'*amitié* manquent aux rois, les hommages qu'on leur rend, les remplacent. Si la gloire du commandement est refusée aux sujets, les offices de l'*amitié* les en dédommagent. On ne peut être à la fois roi & sujet. On ne peut jouir tout ensemble du partage des sujets & de celui des rois.

Aussi voyons-nous qu'il n'est pas aisé de trouver des exemples de rois qui aient eu de vrais amis.

La fable en est prodigue; Thésée & Pirithoüs, Achille & Patrocle, Pylade & Oreste, Castor & Pollux: l'histoire en est plus avare. Elle nous fait connoître ou que les souverains ont méprisé ce bien, ou qu'ils n'ont pas cru qu'il fût à leur usage.

Toutes ces raisons pourroient bien me déterminer à croire qu'il est très difficile que les rois aient des amis; mais je ne le croirai jamais impossible.

Plus j'examine la nature de l'*amitié*, moins je trouve de raisons qui défendent aux souverains d'y prétendre. Elle a deux principes également nécessaires, la vertu qui donne une haute estime de la personne dont on veut faire son ami, & même l'attrait ou ce charme inexplicable qui nous donne l'envie de nous attacher à cette personne. On ne peut douter, & on le peut moins en France qu'ailleurs, qu'un roi ne puisse rassembler & toutes les vertus propres à inspirer la plus grande estime, & ce je ne sai quoi, dont l'impression est si sensible sur les cœurs. Il est donc vrai qu'il y a des rois qui peuvent être aimés. Il n'est pas moins certain qu'un roi vertueux peut être touché de la vertu d'un honnête homme, & charmé de son caractère. Il est donc évident qu'un roi peut aimer. Que, si un roi peut être aimé, & peut aimer lui-même, il faut convenir qu'il est capable d'*amitié*, dont les engagemens ne consistent que dans l'union des personnes qui s'aiment.

La seule différence essentielle que je voudrois mettre entre l'*amitié* des rois & celle des autres hommes, c'est que les autres peuvent s'engager avec plus de confiance, & que les princes ne le peuvent faire avec trop de précaution. On ne peut se lier d'*amitié* qu'avec ceux que l'on connoît; & rarement le prince connoît ceux qui l'approchent. Plus il est homme de bien, plus il est exposé à être trompé. Quoique ce soit une ancienne maxime que les sujets se forment sur le modelle de leur roi, elle ne laisse pas d'être fort équivoque. Si le prince a malheureusement de mauvaises mœurs, les peuples en reçoivent aisément l'impression. Le vice qui naturellement se communique, se répand bien plus vîte, quand il se trouve autorisé. Mais, si le prince est vertueux, les courtisans ne prennent pas ses mœurs,

ils se contentent de les contrefaire. Dans un pays l'ambition conduit presque toujours les hommes, & où les intérêts les plus puissans les remuent, chacun se montre tel qu'il veut qu'on le croie. Qu'il est aisé, entre tant de gens masqués, de se méprendre ! Qu'il faut de bonheur pour discerner la réalité d'avec l'apparence! Comment s'éclaircir ? On ne peut consulter que gens intéressés à cacher la vérité, ou peu attentifs à s'en instruire. L'envieux supprime les vertus, l'ami les suppose, l'indifférent les ignore.

Voilà ce qui me fait juger qu'il est très-difficile que les rois aient de vrais amis; l'espèce d'égalité, la confiance, la familiarité, l'attention que l'*amitié* demande, m'embarrassent beaucoup moins. Si le prince est une fois assez heureux, pour faire bien son choix, il peut compter hardiment sur le reste. Celui qui, dans le sein de la grandeur & de la gloire, est capable de soupirer après les douceurs d'une pure & sincère *amitié*, descendra sans peine du trône, pour se mêler avec ses amis. Loin de craindre de s'avilir en se familiarisant, on ne le verra se souvenir de son rang, que par les efforts qu'il fera pour les engager à l'oublier. Il ne paroîtra roi dans leur commerce, que parce qu'il y mettra davantage. Ils ne sentiront sa puissance que par ses bienfaits; & ils ne prendront dans sa familiarité que plus de zèle & plus de respect pour sa personne.

Alexandre est sans doute l'un des princes du monde qui a soutenu le plus fiérement la majesté des souverains. Il dédaignoit dès son enfance d'entrer dans la lice, si ce n'étoit avec des rois. Lorsqu'il fut parvenu à la couronne, l'empire de la terre parut petit à son ambition. Il eut pourtant des amis. Ephestion eut toute sa tendresse, & toute sa confiance. Alexandre, loin d'être avec lui jaloux des droits de la royauté, prenoit plaisir à lui en voir en quelque sorte partager les honneurs.

Personne n'ignore la preuve que l'histoire en rapporte, & qui est digne de passer jusqu'aux siècles les plus reculés. Après qu'il eut défait Darius, roi de Perse, la mère & la femme de ce prince malheureux furent emmenées captives. Le vainqueur crut qu'il se montreroit indigne de sa victoire, s'il ne prenoit soin d'adoucir leur disgrace par toute sorte de bons traitemens. Il alla, suivi de toute sa cour, dans les tentes où elles étoient gardées. Comme elles ne le connoissoient pas, elles prirent pour lui Ephestion, qui étoit à ses côtés, & se prosternèrent aux pieds de ce courtisan. La manière dont celui-ci les reçut, leur fit bientôt comprendre & sa surprise & leur erreur. Sisygambis, mère de Darius, ne manqua pas d'en faire des excuses à Alexandre. Mais lui, plus content de voir qu'on eût pris son ami pour un roi, que piqué d'avoir été pris lui-même pour un simple courtisan, lui répondit d'un air affable, & plein de bonté: « Vous ne vous êtes point trompée, Madame, celui-ci est aussi Alexandre ».

Cet exemple peut sans doute suffire pour prouver que l'*amitié* n'est pas un bien dont l'usage soit impossible ou défendu aux souverains; mais on ne doit pas oublier qu'il est encore plus rare qu'il n'est grand. Que l'on parcoure les histoires, on y trouvera bien plus aisément des rois imitateurs du courage & de l'intrépidité d'Alexandre, que d'une *amitié* si pure & si sincère. Il faut moins de force pour aller à la gloire & à la grandeur à travers les périls, qu'il n'en faut pour descendre de la grandeur & de la gloire par la modération. Dans le premier cas, la nature nous soutient; elle nous pousse rapidement vers tout ce qui peut nous mettre au-dessus des autres hommes, & nous ferme les yeux sur les obstacles qui s'opposent à nos desseins. Dans le second, elle nous arrête & nous retient, par la répugnance presque invincible qu'elle nous donne, à nous mettre au niveau de ceux que la fortune nous a soumis. Pour faire d'un petit roi, comme étoit Alexandre, le plus grand conquérant du monde, il ne falloit que l'ambition démesurée dont il étoit possédé, que la valeur qu'il tenoit de la nature, & les conjonctures favorables que la fortune lui avoit ménagées. Mais, pour faire d'un grand conquérant un homme capable d'acquérir des amis, & d'être ami lui-même, il faut une sagesse infinie; & c'est ce que ni la nature, ni la fortune ne peuvent seules donner.

La conclusion de tout ce que je viens de dire, c'est qu'il n'est presque pas possible que les souverains jouissent des douceurs de l'*amitié*; qu'il leur seroit aussi utile qu'agréable d'avoir des amis, & qu'il y auroit plus de danger que d'avantage à en être.

Je révolterai sans doute les ambitieux. Des gens qui mesurent leur bonheur sur les faveurs de la fortune, & qui la rendent arbitre souveraine du repos de leur vie, sont peu disposés à croire que l'*amitié* des rois puisse jamais être onéreuse. Mais ce n'est pas aussi pour ce genre d'hommes que je hasarde ces réflexions. Elles ne sont faites que pour ceux qui cherchent à connoître à fond l'usage & les loix de l'*amitié*; & de quoi serviroit une telle connoissance aux ambitieux ? Ils ne courent qu'après les honneurs & les richesses; & l'*amitié* ne marche qu'à la suite de la vertu. Comment se rencontrer sur des routes si opposées ? Je ne craindrai donc point d'avancer que les personnes de ce caractère sont très-rarement propres à être amis, & ne méritent guères d'en avoir.

Pour établir cette proposition, je ne dirai point que les scélérats ne peuvent prétendre à l'*amitié*, &

& qu'un ambitieux ressemble fort à un scélérat. Je leur fais grace. Quoique l'ambition, aussi attentive sur les moyens de parvenir, que peu scrupuleuse sur leur choix, soit presque toujours en divorce avec l'innocence, je veux bien supposer qu'il peut arriver qu'un ambitieux ne soit pas fourbe & perfide. Mais je crois qu'il n'y a pas de sagesse à en faire l'épreuve. On ne peut manquer à compter sur toutes les qualités qui entrent naturellement dans l'idée d'un certain caractère. Au contraire, on risque tout à croire qu'on ne trouvera point dans ce caractère les défauts qui lui appartiennent. On se trompe rarement, quand on se règle sur le caractère tout entier. On prend d'ordinaire de fausses mesures, quand on le divise. C'est se promettre un miracle; &, quoiqu'il en soit arrivé, il est contre le bon-sens de faire entrer les miracles dans le plan de sa conduite.

D'ailleurs, quand il seroit possible de trouver un homme de bien dans un ambitieux, je ne le regarderois pas encore comme un sujet propre à l'*amitié*. Véritablement on pourroit se promettre avec lui la sureté qu'elle demande. Mais pourroit on en attendre la douceur qui la doit accompagner? Comment celui qui ne s'occupe que du soin de s'élever au-dessus des autres, d'obtenir des emplois ou des dignités, d'entasser des richesses, aura-t-il le tems de songer aux intérêts de ses amis, de prévenir leurs besoins, de remédier à leurs chagrins, de partager leurs peines? Dévoué à la fortune, de qui seule il peut tenir le souverain bien qu'il desire, comment se dispensera-t-il d'en respecter les caprices & de s'y assujettir? Tant que ses amis pourront par leur avancement favoriser son élévation, vous ne le verrez rien ménager pour les soutenir & pour les défendre. Mais si ces mêmes amis deviennent inutiles à ses vues, l'indifférence & bientôt la froideur succéderont à son empressement & à sa vivacité. Les disgraces qui leur surviendront, il les prendra pour des avertissemens que le ciel lui donne, de se séparer de gens dont la société ne peut être que funeste. Rarement ses amis seront-ils malheureux sans être coupables? Si on leur a rendu de mauvais offices à la cour, s'ils ont déplu à un ministre, ils seront tout au moins des imprudens, dont le commerce est dangereux, & dont il faut se détacher avec éclat, de peur de paroître complice de leur faute, & d'être enveloppé dans leur malheur.

Ainsi, pendant que l'ambitieux, qui a renoncé à tous les sentimens de vertu, vous poussera dans le précipice, si les grands vous poursuivent, l'ambitieux qui aura conservé quelque reste de probité, se contentera d'avoir honte d'être votre ami, de se le reprocher, & de vous abandonner.

Il s'en faut bien que l'*amitié* puisse s'accommoder d'une telle conduite. Jamais plus brillante, jamais plus vive que quand vous êtes dans l'adversité, elle ne sait point plier sous le joug d'une basse politique. Comme elle est sage, elle n'ira point inutilement se perdre avec vous, en insultant aux puissances. Mais, comme elle est intrépide, elle saura, s'il le faut, leur résister en face, & vous défendre contre elles. L'ami véritable se hasardera plutôt à tomber avec vous, que de ne pas essayer de vous soutenir; & il méritera, par son courage & par sa fidélité, une approbation & une estime que l'ambitieux s'efforce de surprendre par une lâche & suspecte complaisance.

Aussi ce n'est pas un doute que les amis doivent épouser la querelle de leurs amis, c'est-à-dire, appuyer leurs droits de toutes les manières que la justice peut permettre. Quand je parle de la sorte, il ne faut pas croire que je prétende assujettir les amis à suivre aveuglément les plus injustes caprices de ceux avec qui ils sont liés d'*amitié*. J'ai déjà dit que nous devons servir nos amis, & non leurs passions. Je suppose donc que les inimitiés qu'ils se seront attirées, n'auront point de leur part des causes manifestement déraisonnables, mais qu'elles viendront ou de l'intérêt ou de la prévention, ou de la mauvaise volonté de ceux qui les auront offensés; & en ce cas je soutiens que nous ne devons pas hésiter à prendre parti pour nos amis, contre quelques personnes que ce puisse être. Si l'union qui est entre les amis, fait qu'ils n'ont qu'un même cœur, ils ne doivent avoir qu'un même intérêt. Honneur, fortune, crédit, rien ne leur est personnel, tout devient le bien commun de l'*amitié*. Ainsi, dès que notre ami est attaqué, nous le sommes; &, puisqu'on ne lui peut rien ôter, que nous n'y perdions, c'est courir à notre propre défense, que de courir à la sienne. Il y a pourtant une différence essentielle à faire entre sa querelle & la nôtre; c'est que dans la sienne nous devons être beaucoup plus vifs, plus attentifs, plus inflexibles. Dans notre propre querelle, nous pouvons à notre gré prendre le parti qui convient le mieux à notre humeur ou à notre caractère. Arbitres de l'injure que nous avons reçue, ainsi que du ressentiment qu'elle mérite, nous pouvons être généreux ou foibles, implacables ou indulgens; mais, dans la querelle de notre ami, nous devons être intraitables, nous ne devons écouter que lui, à lui seul appartient de nous modérer & de nous appaiser. « Vous me demandez mon *amitié*, disoit Pline à un homme des plus accrédités de son siècle, & vous me la demandez après avoir cruellement offensé Mauricus, mon intime ami. Vous souhaitez que je reçoive vos excuses. Il revient de son exil. Je l'attends, je ne puis rien vous répondre sans lui. Il réglera mes démarches; c'est à lui à résoudre & à me déterminer, à lui d'ordonner, à moi d'obéir».

Que cette fierté est noble ! qu'elle est aimable ! qu'elle est au-dessus de la modération de ces gens artificieux qui savent à la fois accorder les intérêts & les partis les plus opposés ! Tant de circonspection ne compatit guères avec beaucoup d'*amitié*. Le moyen que l'on sente le coup qui blesse un ami, quand on peut si bien vivre avec celui qui l'a volontairement porté ! Ces ménagemens si heureux, ces conciliations si délicates marquent plus de souplesse dans l'esprit, que de franchise dans le cœur. Avec ces qualités, on conserve mieux la considération de tout le monde, mais on ne se rend digne de l'attachement de personne. On peut être un délié courtisan, un excellent politique, mais on ne peut être un parfait ami. Ces égards pour les lieux, pour les tems, pour les personnes, doivent être inséparables de la prudence qui conserve toujours le sang-froid. La véritable *amitié* que sa vivacité entraîne, les oublie souvent ou les néglige. Elle sait, quand il le faut, s'affranchir de ce joug, & aime mieux hasarder de l'indiscrétion, que de ne pas montrer du courage.

C'étoit sans doute d'amis de cette espèce dont parloit ce scythe qui, pour avoir la préférence sur ses rivaux, dans la recherche de la fille d'un grand prince, disoit : « Je suis plus puissant que tous ceux qui me la disputent : je n'ai point toutes les richesses dont ils se vantent, mais j'ai deux amis fidèles. Un barbare, capable de tenir de tel discours, n'ignoroit pas que, loin qu'on dût préférer à tous les trésors du monde deux amis qui dans l'occasion n'auroient pas épousé sa querelle, il étoit juste au contraire de n hésiter pas à leur préférer des trésors. Car tant qu'on les possède, on ne manque point d'amis mercénaires, dont la politique imite souvent le zèle des véritables, & peut quelquefois en remplacer les services. On est trop riche en effet, quand on a deux amis fidèles, mais on est très à plaindre & très-malheureux, quand on a compté sur des amis qui n'osent le paroître au besoin, & se déclarer contre nos ennemis.

C'est une vérité qui se fit vivement sentir au fameux tyran de Syracuse. Il devoit à ses violences & à ses artifices le pouvoir souverain qu'il avoit usurpé. Au milieu des plus grands trésors, il étoit pauvre, parce qu'il n'avoit point d'amis. Craint de tous, il craignoit tout le monde, & n'étoit aimé de personne. La vertu ne manquoit guères d'être suspecte à un homme de ce caractère, & on ne lui étoit point suspect impunément. Ses soupçons étant tombés sur Pithias, il le condamna à la mort. Pithias lui demanda la permission d'aller mettre ordre à ses affaires, & promit de revenir exactement au jour qui lui seroit marqué. Il ajouta qu'il avoit un ami qui se soumettroit à perdre la vie pour lui, s'il ne revenoit. Une confiance si extraordinaire piqua la curiosité du tyran. On fit venir Damon, c'étoit le nom de cet ami. Il s'engagea sur sa tête à répondre pour Pithias, & à cette condition Pithias eut la liberté d'aller où il voudroit. Le jour arrivé, Pithias ne revient point, & Damon est envoyé au supplice. Il y alloit d'un pas ferme, & sans se plaindre, lorsque tout-à-coup l'on vit paroître Pithias qui accouroit pour dégager sa parole & son ami. Le tyran averti les fait venir en sa présence ; &, charmé d'une telle fidélité, il absout Pithias, & les prie avec instance de vouloir bien le recevoir en tiers dans une si belle *amitié*. Leur réponse ne démentit point la génerosité de leur conduite. « Tu peux t'en assurer, lui dirent-ils, pourvu que tu t'en rendes digne ». (*Traité de l'*amitié *par M. de Sacy.*)

*De l'*amitié *des différens âges.*

Comme la façon d'envisager les objets, soit matériels, soit intellectuels, varie selon les différens âges ; il en est de même de celle de sentir. Il résulte de cette observation que la manière d'aimer est proportionnée au degré de force & d'élévation plus ou moins grand de notre esprit. L'*amitié* est, pour ainsi dire, innée en nous, & c'est le premier sentiment qui s'y développe ; mais, comme dans les premières années de notre vie, les opérations de notre ame sont fort obscures, & que l'instinct paroît agir seul, il ne peut y avoir ni choix ni réflexion dans nos goûts, & le hasard est l'unique moteur de nos attachemens : on ne sauroit donc appeller proprement *amitié* ces premières lueurs de sentiment ; & on ne doit les considérer que comme un germe que le créateur a mis en nous pour notre bonheur, & que l'âge seul peut faire éclorre. J'ai fait observer, en effet, que, dès la plus tendre jeunesse, notre cœur étoit capable de ce choix, dont l'attrait seul est le principe, & que la raison ne fait qu'approuver ; dans l'âge mûr, nos organes ayant acquis le degré de perfection où ils peuvent atteindre, les facultés de notre ame sont entiérement développées : nous sommes en état de sentir & de connoître qu'un véritable ami est pour nous un bien précieux, & nous en jouissons avec un sentiment d'autant plus flateur pour lui, & plus agréable pour nous, que nous sommes capables de juger de sa valeur. Le bonheur en tout genre est fait pour cet âge heureux : le feu des passions commence à s'amortir ; nos desirs sont plus réfléchis & plus modérés : nos jugemens en sont plus sûrs, parce qu'ils sont plus exempts de prévention. L'expérience que nos propres fautes & celle des autres nous ont acquise, met ordinairement une tête bien faite à l'abri d'en commettre à l'avenir ; la réputation que notre mérite personnel ou nos talens ont pu mériter, est dans tout son éclat : en un mot, c'est l'âge de la jouissance, non pas de cette jouissance tumultueuse, qui, pour vouloir jouir de tous les

biens à la fois, ne jouit d'aucun en particulier; mais de cette jouissance douce & paisible, dont l'ame peut se rendre compte, & dont la réflexion ne fait qu'augmenter la félicité. Cet heureux tems passé, nous ne faisons plus que décroître. La faculté de penser, de sentir, de juger, tout s'anéantit par degrés; & nous retournons insensiblement presqu'au même point d'où nous étions partis en commençant à naître, avec cette différence cependant que, dans l'enfance, l'activité de notre ame & de nos organes nous présente au moins l'esquisse du sentiment & du raisonnement. Les progrès journaliers, quoiqu'insensibles, annoncent au moins ce qu'on a droit d'attendre; & un espoir certain est une jouissance anticipée: au lieu que, dans la vieillesse, le tableau est presqu'effacé, l'ensemble n'y est plus, & l'on y remarque à peine quelques traits échappés aux outrages du tems. L'imagination est stérile; les traces mêmes, empreintes par la mémoire, sont détruites par les années: mais la perte la plus cruelle, sans doute, & la plus digne d'être regrettée, est cette sensibilité qui fait le bonheur des ames bien nées, qui remplit le cœur, qui l'anime, qui lui communique cette chaleur vivifiante, qui le distingue particulièrement des brutes, & qui le rend digne enfin de multiplier son être par le saint nœud de l'*amitié*. Les vieillards en effet ne connoissent presque plus que l'amour d'eux-mêmes, encore ne s'étend-il guères plus loin qu'au desir de leur conservation. Prêts à perdre une vie qu'ils sentent à peine, ils ne sont cependant occupés que des moyens de la prolonger. Les besoins physiques sont les seuls qui leur restent; leurs organes sont trop émoussés, & leur ame trop engourdie pour éprouver ce doux frémissement & cette agitation agréable que le sentiment fait naître. Ils n'ont plus que l'*amitié* d'habitude que le besoin de secours entretient encore en eux. L'affliction même qu'ils témoignent, lorsqu'ils sont séparés de ceux qu'ils ont accoutumé de voir, ou qui prennent soin d'eux, peut passer pour de l'*amitié* vis-à-vis de ceux que les marques extérieures persuadent; mais un observateur éclairé s'apperçoit bientôt que les larmes des gens fort avancés en âge, ne sont que des pleurs de foiblesse; & que la crainte d'être abandonnés, & de manquer de secours, a beaucoup plus de part à leurs regrets, que le sentiment.

*De l'*amitié *de reconnoissance.*

On a regardé de tout tems l'*amitié* fondée sur la reconnoissance comme la moins équivoque & la plus inviolable: on me trouvera sans doute téméraire d'oser combattre un sentiment reçu depuis tant de siècles, & que toute ame bien née rougiroit de ne pas avoir: mais la force de la vérité m'entraîne; & j'aime mieux courir le risque d'être accusé injustement d'ingratitude par ceux qui penseront que je les juge d'après moi, que de trahir ma façon de penser.

En examinant les hommes & la marche de leurs passions avec soin, je crois qu'il n'y a personne qui n'ait observé que la première de toutes est l'amour-propre, & qu'elle sert même de base à toutes les autres. Ce principe une fois établi, on ne me niera pas sans doute que les bienfaits ne fassent contracter une dette à celui qui les a reçus envers son bienfaiteur; & que, sur cet article au moins, celui qui oblige, n'ait un petit degré de supériorité sur l'obligé. Toute supériorité nous humilie dans quelque genre que ce soit; & il est rare de trouver un homme assez parfait pour jetter les yeux sur un autre plus élevé que lui, ou à qui il doit, sans éprouver un léger mouvement d'envie; & ce mouvement est bien opposé à l'*amitié*. Comment sentir de l'attrait pour l'objet qui contrarie la plus chère de nos passions. Il n'est donc pas dans la nature d'aimer ceux dont nous avons reçu des services importans; &, loin de nous plaindre du peu de sentiment que nous remarquons quelquefois dans ceux que nous avons obligés, nous devrions être surpris d'en recevoir de véritables témoignages d'*amitié*, & dire avec étonnement: « Je les ai comblés de bien, & cependant ils m'aiment encore ».

Les enfans, me dira-t-on, ne s'attachent que par les bienfaits, & nous sommes portés naturellement à aimer ceux qui pensent & qui disent du bien de nous. Cette objection, je l'avoue, paroît, au premier coup-d'œil, contredire ma proposition; mais je crois cependant qu'il est facile d'y répondre.

Les enfans, par leur foiblesse & leur incapacité, ont besoin de tous ceux qui les environnent. Ils ne possèdent rien, & ne sont pas encore en état de pourvoir à leur subsistance, ni aux autres nécessités de la vie. Cette vérité leur est démontrée à chaque instant: ils ne peuvent donc pas être humiliés d'une supériorité indispensable, qui leur est nécessaire, & qu'ils se flattent d'ailleurs d'exercer à leur tour, quand l'âge le leur permettra: ils sont même tellement occupés de cet espoir, & il a tant d'attraits pour eux, que leurs amusemens en sont une image continuelle. A l'égard de l'espèce de goût que nous sentons pour ceux qui ont bonne opinion de nous, & qui nous en donnent des preuves, la reconnoissance qui l'a fait naître, loin d'humilier l'amour-propre, est payée par cet amour-propre même avec d'autant plus de plaisir, qu'il est rare qu'il regarde comme une disgrace ce que la présomption naturelle à tous les hommes lui fait voir comme une justice. Les deux genres d'*amitié*, fondés uniquement sur la reconnoissance, que je viens de citer, ne prouvent donc rien contre ce que j'ai osé avancer.

D'après mes principes sur la reconnoissance,

on n'eſt en droit d'exiger de celui qu'on a obligé, que des ſoins, des ſecours, & les mêmes ſervices que nous lui avons rendus; mais jamais d'*amitié*. Le ſentiment ne ſe vend ni ne s'achette, & l'on ne peut rien lui donner en échange que le ſentiment même; il ſe mérite, & la vertu ſeule peut le mériter. Celui qui eſpère ſe faire des amis par ſes largeſſes, ſon crédit ou ſon pouvoir ſe flatte en vain: il peut acquérir des complaiſans, des prôneurs, des eſclaves; mais le cœur de ces eſclaves mêmes n'en ſera pas plus touché, s'il n'a point d'attrait pour ſon bienfaiteur, & que les vertus de ce dernier ne l'en rendent pas digne.

Les ames bien nées & les têtes bien faites évitent avec raiſon de contracter des engagemens, & c'en eſt un très-grand ſans doute, que celui de la reconnoiſſance. La Bruyère a très-bien dit qu'il y avoit ſouvent de la généroſité à recevoir. En effet, c'eſt faire le ſacrifice de ſon amour-propre: je ne connois même qu'une *amitié* tendre, antérieure à la reconnoiſſance, qui puiſſe en diminuer le poids ou le faire oublier; pour lors cette reconnoiſſance même, loin d'être un fardeau, devient un lien de plus... Mais que dis je? Il ne peut y avoir entre deux vrais amis ni bienfaits, ni obligation; & c'eſt avec raiſon qu'Ariſtote a dit qu'ils ne peuvent ni ſe rien donner, ni même ſe rien prêter, parce qu'ils ne ſont qu'un en deux corps. C'eſt ſans doute d'après ce principe que, lorſque Diogène le philoſophe avoit beſoin d'argent, il diſoit qu'il le redemandoit à ſes amis, non qu'il le demandoit. Quelle différence du ſentiment qui inſpire un pareil diſcours, d'avec celui qui fait naître la reconnoiſſance que l'*amitié* n'a point précédé! On reconnoît aiſément ſon origine à ſa froideur; on n'y remarque point cette chaleur & cet intérêt dont l'attrait ſeul eſt le principe, & que rien ne peut remplacer. La reconnoiſſance eſt un devoir dont les cœurs vertueux ne s'écartent jamais; ce n'eſt point un ſentiment, & elle ne le produit même pas toujours: mais, quand l'*amitié* exiſte déjà, elle en reſſerre le nœud; & le comble du bonheur ſans doute eſt de devoir tout à ce qu'on aime.

*De l'*amitié *de convenance.*

Comme preſque tous les hommes réfléchiſſent peu, ils ſont rarement difficiles ſur le choix de leurs amis, à moins que ce ne ſoit par miſanthropie ou par humeur: le haſard ſeul en décide ordinairement. La même profeſſion, les mêmes ſociétés, les mêmes genres de plaiſirs ou d'amuſemens forment des liaiſons qui ont toutes les apparences de l'*amitié*: on croit qu'on ſe convient, parce qu'on mène à-peu-près la même vie; & cela ſuffit pour déterminer nos affections. En effet, il y a ſi peu de gens qui aient un caractère décidé, que tout doit leur paroître également bon, pourvu qu'on ne choque pas leurs préjugés, & qu'on ne cenſure pas leur conduite. Preſque tous les attachemens en *amitié*, & même en amour, ne ſont donc fondés que ſur ces rapports vagues d'une prétendue convenance: tout le monde eſt aſſez généralement d'accord ſur cet objet. Mais je n'ai vu aucun homme en particulier d'aſſez bonne foi pour avouer qu'il n'avoit pas choiſi ſes amis; que les circonſtances ſeules l'avoient lié, que du reſte il ne ſavoit pas pourquoi il les aimoit; parce qu'en effet ils ne lui plaiſoient guères plus que d'autres. Peut-être cette diſſimulation apparente ne vient elle que de ce qu'on ne s'examine pas aſſez pour pouvoir ſe rendre compte des motifs de ſes goûts. Quoi qu'il en ſoit, il eſt certain qu'en obſervant les hommes avec attention, on s'appercevra aiſément que la plupart de leurs *amitiés* n'ont de principes que la convenance, & qu'elles ne ſubſiſtent que par elle; que, s'ils changeoient d'état ou de ſociété, ils changeroient d'amis. On peut même le remarquer dans le cours de leur vie; & la preuve de ce que j'avance, eſt qu'il y a fort peu d'hommes qui aient à ſoixante ans les mêmes amis qu'ils avoient à vingt-cinq, ſans que la mort les leur ait enlevés, ni même qu'ils aient eu des ſujets de ruptures, ou qu'ils aient été contraints de ſe ſéparer par des cauſes étrangères à leurs ſentimens. On ſe perd, dit-on, ſans ſavoir pourquoi. Pour moi, je le ſais bien, c'eſt qu'on s'étoit lié ſans ſavoir pourquoi. Si l'on vient par haſard à ſe rencontrer, on en eſt bien aiſe; mais on ne ſe cherche point, parce qu'on ne ſe manque pas réciproquement. Il arrive même quelquefois que l'on croit de la meilleure foi du monde, pendant pluſieurs années, que des gens nous plaiſent, parce qu'on a occaſion de les voir preſque tous les jours; mais arrive-t-il que, par quelques circonſtances, on ne ſoit plus à portée de les voir auſſi ſouvent, ces mêmes gens nous deviennent inſupportables. Ceux qui vivent un peu moins au haſard que les autres, ſe demandent quelquefois pourquoi ils ne retrouvent plus dans le même objet cet attrait qu'ils y trouvoient autrefois: c'eſt qu'en effet ils n'en avoient point; & que la convenance ſeule faiſoit tout le mérite de cet ami prétendu: on ne s'avoue guères cette vérité, parce qu'elle eſt humiliante pour l'amour propre. Mais nous avons tant de ſujet de rougir, ſi nous jettons la vue ſur nos foibleſſes, que je ſuis ſurpris qu'on ſe refuſe à l'évidence de celle qui frappe tout le monde. Il y a peu d'ames aſſez fermes, & d'eſprits aſſez mâles, pour ne pas ſe laiſſer entraîner par le torrent de l'uſage. On appelle *amis* dans le monde ceux avec leſquels on vit; & à force de l'avoir dit aux autres, & peut être à ſoi-même, on ſe perſuade à la fin qu'ils le ſont réellement. Au reſte, preſque tous les hommes n'ont beſoin que d'amis ſuperficiels, tels que je viens de les dépeindre, parce qu'ils ſont trop frivoles pour connoître & pour ſentir les avantages de la véritable *amitié*.

*De l'*amitié *d'habitude.*

Quoique l'*amitié* d'habitude ait beaucoup de rapport avec celle de convenance, elle en diffère cependant à quelques égards, mais particuliérement par son intensité & par sa durée. Il y a peu de sentimens où nous tenions davantage qu'à ceux que l'habitude nous a fait contracter : ils ont presqu'autant de pouvoir sur nous que les passions ; & les passions elles-mêmes tiennent souvent plus à l'habitude qu'au goût. Presque tout est foiblesse en nous, jusqu'aux apparences de la vertu ; & l'*amitié* qui naît de l'habitude en est une des preuves des plus évidentes ; cependant, comme l'amour-propre nous porte toujours à nous voir du côté le plus estimable, nous décorons ordinairement du nom de *constance* un attachement dont l'indolence & la foiblesse font quelquefois tout le mérite. Qu'est-ce en effet, pour l'ordinaire, que les *amitiés* de ce genre ? L'estime & par conséquent le choix n'y entrent pour rien ; & l'attrait qui devroit être le principal mobile de tous nos goûts, n'y a pas souvent la moindre part. Les ames timides & les esprits médiocres sont plus sujets que les autres à ces sortes d'attachemens : ils aiment un objet aujourd'hui, sans aucune autre raison que celle de l'avoir aimé la veille, & il en sera de même le lendemain ; bien différens de ceux qui trouvent chaque jour de nouveaux sujets d'aimer leurs amis, & dont on peut dire comme des deux moineaux de la fable :

> Entre tous les objets du monde,
> Ils se choisissent tous les jours.

Quoique l'*amitié* d'habitude soit froide, elle est cependant opiniâtre ; elle ne produit jamais dans l'ame ce bien-être & cette douceur qu'il faut avoir senti pour en avoir l'idée : elle n'a ni l'activité ni le charme que l'attrait seul fait naître & entretient ; mais elle est pour l'ordinaire inaltérable, & l'on peut compter sur elle, comme si elle étoit fondée sur les motifs les plus puissans ; elle a même acquis le droit d'être respectée ; & l'on sait gré à Philinte de passer sa vie avec Lisimaque, de l'ennuyer peut-être, & de s'ennuyer de même, parce que cette liaison habituelle ressemble à l'*amitié*. Ce sentiment, si peu connu & si peu senti, a cependant tant d'empire sur les hommes, qu'ils révèrent jusqu'à son ombre, & que son nom seul excite leur vénération ; mais, comme ils ne le connoissent que de nom, l'apparence leur suffit, & ils cherchent rarement à examiner si ceux qu'on voit toujours ensemble, se plaisent en effet autant que leur assiduité réciproque pourroit le faire croire. Il est vrai que souvent ils ne le savent pas eux-mêmes : l'habitude leur tient lieu de goût ; le hasard les a liés, il pouvoit les lier de même avec d'autres, & ils auroient eu pour eux le même dégré d'attachement. Ce n'est donc pas précisément parce qu'Ariste aime Lisimond, qu'il le voit tous les jours, mais parce qu'il en a contracté l'habitude, & cette habitude est devenue un besoin que rien ne sauroit remplacer : elle fait même avec le tems partie du caractère ; & , quoique ce genre d'*amitié* ne fasse pas notre félicité, ceux qui en sont susceptibles y sont attachés par des liens que rien ne peut rompre ; & la privation de ce bien imaginaire les rendroit en effet les plus malheureux de tous les hommes.

*De l'*amitié *d'estime.*

De tous les sentimens qu'on peut inspirer, celui de l'estime est sans contredit le plus flateur. Il n'est l'effet ni de l'enthousiasme, ni de l'aveuglement ; il n'oblige celui qui en est l'objet à aucun retour, ni même à la reconnoissance : c'est une dette que l'on contracte, même malgré soi, & qu'on n'est pas libre de ne point acquitter envers celui qui le mérite ; en un mot, c'est un hommage que la vertu arrache même aux plus vicieux, & que celui qui s'en rend digne, ne doit qu'à lui-même. Ce sentiment que le respect accompagne toujours, sert quelquefois de base à un autre beaucoup plus tendre & plus agréable ; mais il s'en faut bien qu'on aime toutes les personnes que l'on estime : en général, même le sentiment trop raisonné est ordinairement peu senti ; &, quand on n'aime que par principe, on aime foiblement. Ce n'est pourtant pas que je prétende exclure de l'*amitié* toute espèce de raisonnement : il est même indispensable ; & c'est un des principaux caractères qui la distingue des passions : mais il ne doit servir qu'à mettre ce sentiment à l'abri des variations trop ordinaires à ces goûts momentanés qu'une ivresse passagère inspire, & qui se détruisent d'eux-mêmes par la connoissance de l'objet aimé. L'estime est donc nécessaire à l'*amitié*, pour la rendre durable ; mais elle ne forme jamais qu'un sentiment froid & insipide, quand le cœur n'est point entraîné par l'attrait. On confond sans cesse dans le monde l'estime & l'*amitié* : on les regarde presque comme synonymes ; & parce qu'on ne sauroit aimer véritablement sans estimer, on croit que l'estime suppose toujours de l'attachement. Il est vrai que l'estime ressemble à l'*amitié* par un grand nombre de ses effets : la confiance, le sacrifice de sa volonté, l'abandon de ses intérêts, l'empire même sur ses opinions, tous ces témoignages de déférence, & même de soumission, sont sans doute des preuves incontestables de l'estime portée au plus haut point ; mais elles peuvent exister sans *amitié*. L'amour-propre de celui qui en est l'objet, a lieu d'en être flatté ; mais il peut, sans être ingrat, n'en être pas touché : on reconnoît la supériorité de ses lumières & de sa vertu, & on

lui en donne des marques ; c'eſt un aveu tacite que la raiſon fait de ſa foibleſſe ; mais ce n'eſt point un épanchement de l'ame, & le cœur peut reſter froid au milieu de tous les attributs du ſentiment.

Alexandre, peu de jours avant de livrer cette fameuſe bataille qui devoit décider du ſort de la Perſe, & lui donner un nouveau maître, ſe baigne imprudemment dans le fleuve de Cydne : il eſt auſſitôt ſaiſi d'un froid mortel ; il perd le ſentiment, & paroît n'avoir plus qu'un inſtant à vivre. Les ſoins de ceux qui l'environnent le rappellent enfin à la lumière ; mais ſes jours ſont encore en danger. Philippe, ſon médecin, lui propoſe un breuvage qui doit bientôt lui rendre la ſanté, & le mettre en état de pourſuivre ſes conquêtes. Prêt à le prendre, il reçoit une lettre de Parménion ſon favori, qui l'avertit que ce breuvage eſt empoiſonné : que Darius a gagné Philippe par des préſens, & l'eſpérance des plus grands honneurs ; & qu'il doit trouver la mort dans le remède qui lui eſt préparé. Alexandre, ſans s'émouvoir, fait appeller ſon médecin, lui préſente d'une main l'avis qu'il vient de recevoir, & de l'autre prend la coupe & avale, ſans heſiter, la potion qu'elle contient. La lecture de la lettre de Parménion ne produiſit aucun effet ſur Philippe : il ne témoigna que du mépris pour ſes accuſateurs ; & la prompte guériſon d'Alexandre le convainquit de ſa fidélité. Cette action ſublime du vainqueur de l'Aſie eſt une des preuves d'eſtime des plus mémorables que l'hiſtoire nous ait tranſmiſes. Sa confiance eſt ſans bornes : la connoiſſance qu'il a de la vertu de ſon médecin, ne laiſſe aucune place à la méfiance ; il lui ſacrifie toute idée de ſoupçon, & lui abandonne le ſoin de ſes jours & de ſa gloire, plus chère encore pour lui que la vie. L'eſtime & le courage ſuffiſent pour un pareil trait. Il n'eſt pas néceſſaire d'aimer ; mais l'eſtime n'occupe que l'eſprit, & ne produit ſur celui qui la reſſent qu'une admiration ſtérile pour ſon bonheur : l'*amitié* ſeule a droit de remplir ſon ame, comme elle a ſeule le privilège de faire des heureux.

*De l'*amitié *de choix.*

Si l'*amitié* de choix étoit toujours guidée par l'eſtime ; quand elle ne répandroit pas dans le cœur cette félicité dont on jouit chaque jour avec un nouveau plaiſir, lorſque le goût en eſt le principe, on n'auroit au moins jamais à ſe repentir du lien qu'on auroit contracté : mais beaucoup de gens prennent des amis au haſard, comme ſi ce choix étoit indifférent. Il ſemble que cet engagement, d'où doit dépendre le bonheur de leur vie, ne ſoit qu'un engagement de bienſéance que la ſociété exige de nous pour être au niveau des autres, & que, pourvu qu'il ne les gêne pas, il eſt toujours bon. En un mot, ils font l'emplette d'un ami, comme on fait l'achat d'une maiſon où l'on n'a point intention de loger. Il faut avoir différentes eſpèces de biens dans ſa fortune ; il faut avoir différentes ſortes d'attachemens. Les grands-ſeigneurs & les petits-maîtres ont des maitreſſes qui les ruinent, & qu'ils n'aiment pas ; mais elles ſont partie de leur luxe. Il en eſt de même des gens du monde qui veulent être ſur le bon ton : il leur faut des amis, pour qu'il ne manque rien à leur réputation ; mais il en faut un ſur-tout conſtitué en dignité, ou dans le miniſtère, pour pouvoir le citer dans l'occaſion, ou dire, avec un air important & myſtérieux, qu'on eſt à portée de ſavoir des choſes que tout le monde ne ſait pas ; & que, lorſqu'on aſſure un fait, le public peut y ajouter foi. D'autres prennent un ami par déſœuvrement : c'eſt un homme avec lequel ils pourront aller partager l'ennui qui les conſume. D'autres enfin tirent vanité de leurs amis : ils croient que leur mérite ou leurs talens rejailliſſent ſur eux, & leur donnent plus de poids & de conſidération dans le monde ; en conſéquence, c'eſt le degré de réputation d'un homme qui les détermine à le choiſir : tout autre examen leur eſt ſuperflu. Comme l'amour-propre eſt le ſeul ſentiment qui les occupe, pourvu qu'il ſoit ſatisfait, ils ſont contents ; & Damon eſt auſſi glorieux de pouvoir ſe vanter d'être l'ami de Lycandre, qui fait bien des vers, qu'un agréable d'être bien avec la plus jolie femme de Paris. Leur plaiſir en effet eſt du même genre ; car ils n'ont pas plus de goût réel l'un que l'autre pour l'objet de leur attachement d'apparat. Je n'ai pas beſoin, je crois, de faire ſentir combien une *amitié* où la prétention combine les avantages & les déſavantages que l'amour-propre pourra en retirer, eſt contraire au ſentiment digne d'en porter le nom. Auſſi n'eſt-ce pas le cœur qui choiſit en pareil cas, c'eſt la vanité : car il y en a de tout genre ; &, après celle du luxe, il n'y en a point de plus commune que celle d'avoir des amis célèbres. C'eſt une eſpèce de réputation qui n'exige aucun mérite réel ; & beaucoup de gens n'en ont pas d'autre : mais nos paſſions ſont trop intéreſſées à entretenir l'aveuglement général, pour ne pas ſe couvrir du ſentiment, afin d'en jouir ſans trouble, & de ſe faire même reſpecter. La vanité, ſous cet aſpect trompeur, reçoit ſouvent des hommages qui ne ſont dûs qu'à la vertu.

*De l'*amitié *de goût.*

D'après la définition que j'ai donnée de l'*amitié*, on a dû s'appercevoir aiſément que les tableaux que j'en ai crayonnés dans les différens états de la vie, n'en ſont qu'une foible image que le vulgaire encenſe, parce qu'il n'eſt pas digne de rendre un culte plus pur. Mais le ſentiment n'eſt qu'un ; & les prétendus genres dont on le croit ſuſcep-

tible, ne sont en effet que les êtres imaginaires que l'ambition, l'amour-propre, la prétention & la frivolité ont créés pour se faire illusion, & la faire aux autres. L'habitude de se tromper réciproquement est si commune dans le monde, qu'on la porte même jusques sur les choses les plus sacrées; & l'*amitié* n'a point de retraite assez obscure pour se dérober à la corruption générale. Il y a même des mensonges de convention sur cet objet comme sur tant d'autres, contre lesquels les sages mêmes n'osent réclamer. « Combien d'hyperboles, d'hypocrisies & d'impostures au vu & su de tous; de qui les donne, qui les reçoit, & qui les ouit; tellement que c'est un marché & complot fait ensemble de se moquer, mentir & piper les uns les autres: & il faut que celui-là qui sait que l'on lui ment impunément, dise grand-merci; & celui qui sait que l'autre ne l'en croit pas, tienne bonne mine effrontée, s'attendant & se guettant l'un l'autre qui commencera, qui finira, bien que tous deux voudroient être retirés ». (CHARON).

Le sentiment n'a donc, parmi le plus grand nombre des hommes, d'existence que dans leurs discours. Ils ont substitué à sa place les froids complimens & la politesse, compagnons trop ordinaires de la fausseté, & souvent même de la perfidie: cette noble franchise, quelquefois grossière, mais toujours respectable, est bannie de leur cœur; & l'*amitié*, n'a plus d'autre temple qu'un petit nombre d'ames privilégiées, que la vertu elle même a pris soin de former pour servir de modèle à l'univers. Ces ames pures, où l'art n'a point trouvé d'entrée; & dont la candeur fait le principal ornement, sont seules capables de connoître le bonheur d'aimer, d'en jouir & de le faire goûter à ceux qui sont assez vertueux pour en être dignes. Pour rendre cette réflexion plus sensible, je crois qu'il est à propos de présenter en peu de mots le tableau abrégé des différentes formes que l'art emprunte pour favoriser nos passions, en les décorant du nom d'*amitié* qu'elles méritent si peu; vice malheureusement trop commun, & que j'ai osé dévoiler dans cet article. Ce tableau sommaire servira à rapprocher sous un seul point de vue ce que la nécessité m'a obligé d'étendre pour le faire mieux sentir. J'espère qu'il convaincra que, s'il y a différens degrés dans l'*amitié*, il n'y en a qu'un seul genre, & que celui qui croit aimer de différentes manières, n'aime en effet que lui sous divers aspects.

La crainte que les pères se croient obligés d'inspirer à leurs enfans pour les contenir dans le respect qui leur est dû, permet rarement à ces derniers un sentiment assez tendre pour pouvoir porter à juste titre le nom d'*amitié*. L'amour-propre des pères ne leur fait voir dans leurs enfans que des êtres dont la nature les a rendu maîtres, qui peuvent contribuer à satisfaire leur ambition; & la vanité usurpe chez eux la place du sentiment. Les grands-pères ne voient dans leurs petits-enfans que de nouveaux objets sur lesquels ils pourront exercer le pouvoir despotique dont ils ont été déchus depuis que l'age en a fait secouer le joug à ceux qui leur devoient le jour. Les enfans s'aiment entr'eux sans réflexion: ils sont à la vérité susceptibles d'attrait; mais, comme aucun motif ne peut assurer la solidité, ils sont communément inconstans. Le peu de mérite & de talent de ceux qui les élèvent, s'oppose à l'*amitié* qu'ils pourroient avoir pour leurs maîtres: la jalousie éteint souvent le sentiment dans sa naissance entre les frères & les sœurs. L'*amitié* de parenté n'est qu'un nom; celle des maris & des femmes n'est pas assez libre pour être vraie; celle des femmes pour les hommes, & celle de ces derniers pour elles, est rarement exempte de l'alliage des sens. Celle qui succède à l'amour, est vraie sans doute; mais son origine n'est pas pure: celle des femmes entr'elles est un phénomène que la jalousie permet rarement; celle des hommes entr'eux est souvent altérée par l'ambition. Le pouvoir est un obstacle presqu'invincible entre les supérieurs & les inférieurs. Les grands ne sont occupés que de leurs titres, & ne voient que des rivaux dans ceux qu'ils appellent leurs amis. Les gens du monde sont trop frivoles pour connoître l'*amitié*: le bourgeois n'aime que par devoir; le peuple ne sent que sa misère: les beaux esprits ne connoissent que la haine & l'envie; &, s'ils paroissent avoir des amis, ce n'est que par vanité. Les gens médiocres croient sentir ce qu'ils ont entendu dire qu'on sentoit quand on aimoit; mais en effet ils ne sentent rien. Les sots n'ont que de la prétention; ceux qui vivent en communauté, ne s'aiment que par nécessité; les vieillards n'aiment qu'eux, & ne témoignent du sentiment que pour exciter celui des autres en leur faveur, par le besoin qu'ils ont. L'*amitié* de reconnoissance est trop contraire à la plus forte de nos passions pour être commune; il faut bien de l'élévation dans l'ame pour aimer ceux à qui l'on doit. L'*amitié* de convenance ne tient qu'aux circonstances qui mettent deux personnes dans le cas de se voir souvent, & se détruit par l'absence. Celle d'habitude n'est qu'un besoin machinal qui n'est point réfléchi, & que l'ame sent à peine; celle de choix n'a souvent que l'amour-propre pour objet. Enfin, celle qui fait naître l'estime, est trop respectable pour vouloir la proscrire; mais elle est froide & insipide, si elle est sans attrait.

D'après cet examen trop véridique des *amitiés* simulées dont l'univers se pare, n'auroit-on pas droit de s'écrier avec Aristote: « O mes amis, il n'y a point d'amis »!

Il y en a peu sans doute: cependant quelque,

respect que j'aie pour ce grand philosophe, j'oserai appeller d'une décision aussi humiliante pour l'humanité : je sens que mon cœur la désavoue, & je trouve des preuves contr'elle trop glorieuses & trop dignes de la vénération de tous les siècles, pour ne pas réclamer contre une imputation aussi odieuse. Mais, après avoir souillé ma plume par l'esquisse imparfaite des foiblesses & des passions que les hommes décorent du nom de *sentiment*, pour pouvoir impunément faire respecter jusqu'à leurs vices. Oserai-je, ô céleste *amitié*, peindre tes charmes, dont la vertu seule & la pureté font tout l'ornement! En parcourant des objets qui nous avilissent & nous déhonorent, n'en ai-je point contracté les travers ? n'ont-ils point laissé d'empreintes dans mon ame ? Si j'en crois mon cœur, son hommage est encore digne de toi ; & l'art séducteur de voiler le mensonge des attraits immortels de la vérité n'a point altéré sa candeur : mais daignes le purifier encore du levain secret de l'amour-propre & de la vanité ; & , pour mériter de peindre le sentiment dans toute sa pureté, rends-moi digne de celui qui fait mon bonheur.

Si presque toutes les *amitiés*, peut être même les plus respectées dans le monde, ne sont fondées que sur les passions ; & , si le sentiment, le plus propre pour les subjuguer, n'en est le plus souvent que le vil ministre : il en est un d'un ordre supérieur, qui ne participe en rien de ces foiblesses qui dégradent les hommes. Il élève au contraire notre ame au-dessus d'elle-même, & nous rend dignes de la félicité dont il nous fait jouir ; il rassemble tous les avantages dont l'*amitié* est susceptible, & en écarte tous les défauts : par lui la retraite la plus obscure devient le séjour du bonheur ; l'ennui, le chagrin, les dégoûts, tout disparoît à son aspect, & le désespoir même n'a point d'entrée dans un cœur qu'il habite : les fleurs dont sa carrière est ornée sont immortelles comme lui, & ne se flétrissent jamais. Il embellit tout ce qui nous environne ; les jours sereins sont son ouvrage ; il est l'asyle de la paix, & la récompense de la vertu.

Cette *amitié* si rare, & seule digne d'en porter le nom, n'est point l'effet de l'estime, ni même de la réflexion. Elle ne combine point, elle nous entraîne : deux cœurs, faits pour être unis, se trouvent liés par un attrait invincible dont ils ne démêlent pas eux-mêmes le principe. Ils sentent qu'ils sont nécessaires l'un à l'autre, que leur bonheur ou leur malheur réciproque est inséparable : en un mot, ils sentent qu'ils s'aiment ; tout le leur dit : ils n'en cherchent point la cause ; la jouissance de leur bonheur leur tient lieu de tout : en voulant l'analyser, ils ne feroient que l'affoiblir. On est bien près de cesser d'être heureux, quand on a besoin de se prouver que l'on doit l'être. Il en est de même du sentiment ; dès qu'on en cherche les motifs, c'est un sentiment foible. La raison est faite pour l'approuver ; mais c'est le goût qui doit le faire naître : c'est cet attrait inexpliquable, qui faisoit dire à Montaigne, lorsqu'on lui demandoit pourquoi il avoit tant aimé la Boitie : « c'est, parce que c'étoit lui, parce que c'étoit moi ». Réponse sublime, dictée par le sentiment même, & seule capable d'exprimer celui qui l'unissoit à son ami. Quels termes en effet pourroit-on employer, qui rendissent mieux cette *amitié* d'instinct, qui de deux ames n'en fait plus qu'une, dès que le goût les a jointes ? Tout est commun entre deux amis, & l'activité réciproque de leurs sentimens ne laisse jamais de vuide dans leur cœur : les témoignages d'affection qu'ils se donnent mutuellement, sont d'autant plus vrais & plus tendres, qu'ils n'attendent d'autre récompense que celle d'aimer & d'être aimés. Ils n'ont point besoin d'avoir recours aux paroles toujours inférieures à ce qu'elles veulent exprimer, quand on aime véritablement. Le langage du cœur, mille fois plus énergique, méprise ces expressions vulgaires qui n'ont de force, que parce qu'elles sont les interprètes de sentimens foibles. Sans se parler, on se dit qu'on s'aime ; sans se voir même, on se le dit encore : la seule existence en est une preuve.

Quoiqu'il ne soit pas nécessaire d'être supérieur aux autres hommes par son génie ou ses talens, pour connoître & goûter le bonheur de l'*amitié*, il faut cependant une finesse de tact, qui est incompatible avec la médiocrité. C'est l'élévation de l'esprit qui donne au sentiment cette fermeté, & cet agrément qui le rendent inaltérable. Mais, si les qualités de l'esprit resserrent le nœud de l'*amitié*, & y répandent les charmes, la vertu doit en être la bâse. C'est le goût de l'honnête & du vrai ; c'est l'amour de la vertu qui fait naître en nous le besoin d'aimer, pour trouver dans un ami un soutien contre nos propres foiblesses. C'est l'attrait qui le développe, quand notre cœur nous présente l'image du bonheur dans l'objet qu'il a choisi : mais cette anticipation du bonheur céleste ne sauroit être sentie que par des ames aussi honnêtes que sensibles, qui ne connoissent le prix du sentiment que parce qu'elles sont dignes de l'inspirer. O vous, que l'ivresse des passions tient encore asservis, qui flottez sans cesse entre l'espérance & la crainte, foibles jouets de l'inconstance & du caprice de la fortune & des plaisirs, secouez un joug qui vous avilit, & qui empoisonne vos jours. L'*amitié* vous offre des liens qui rendront la paix & l'innocence à votre ame. Votre cœur, usé par des plaisirs que vous n'avez goûtés qu'à l'aide de l'erreur de vos sens, & qui sont perdus pour vous, reprendront alors une nouvelle vie ; la carrière du bonheur vous est encore ouverte. Aimez, & vous serez heureux ; soyez vertueux, & vous serez dignes d'aimer.

Le

Le charme de ce ſentiment, comme celui de l'amour, n'eſt guères que pour la jeuneſſe. J'ai vu quelques vrais amans, je n'ai guères vu de vrais amis paſſé trente ans.

Toute *amitié* dont on peut s'expliquer le motif mérite-t-elle encore ce nom trop ſouvent profané? Ce n'eſt qu'une liaiſon de convenance, d'intérêt, de goût; c'eſt un commerce de ſervices plus ou moins généreux, plus ou moins équitables.

Une grande diverſité dans l'eſprit, le caractère, les prétentions; un grand rapport dans les beſoins imaginaires ou réels, voilà ce qui forme ſans doute entre les hommes les liens les plus durables.

Il y a beaucoup de gens qu'on n'aime que parce qu'on eſt accoutumé à leurs défauts, ou qu'on les croit accoutumés aux ſiens.

Ce n'eſt qu'à force d'indulgence & de raiſon, que les hommes parviennent à ſe ſupporter mutuellement; il n'y a point d'*amitié* qui puiſſe ſubſiſter long-tems ſans cette eſpèce d'appui.

Combien peu d'hommes, combien peu d'amis pourroient ſe montrer l'un à l'autre tels qu'ils ſe voient au fond du cœur ſans ſe brouiller pour la vie!

Je ne mourrai pas ſans avoir connu le vrai bonheur; j'eus une amie, & il m'eſt permis de penſer qu'elle eut un ami véritable. Mon cœur & mes ſoins l'ont ſuivie juſqu'au tombeau, & il m'eût été doux de m'y renfermer avec elle. Puiſque j'ai dû lui ſurvivre, que ce ſoit du moins pour lui conſerver encore un peu de tems cette ombre de vie, la ſeule qui reſte à ceux qui ne ſont plus, un culte aſſidu de ſouvenirs & de regrets.

Quand je rêve, me diſoit-elle quelques jours avant d'expirer, quand je rêve au repos, à la douceur de votre exiſtence, lorſque mes maux ne vous feront plus ſouffrir, je me conſole preſque de me voir arrachée à tant de tendreſſe & d'attachement. Quelques larmes dans ce moment mouilloient ſes yeux, &, pour m'en diſtraire, elle reprenoit avec une ſérénité céleſte le plan de vie qu'elle avoit arrangé pour moi. Son *amitié* s'efforçoit ainſi de m'attacher aux bienfaits qu'elle m'avoit forcé d'accepter, en m'aſſurant qu'en jouir ſeroit le plus doux hommage que je pourrois offrir à ſa cendre.

Oh! comme mon ame étoit attachée à la ſienne! Oh! comme mon exiſtence étoit toute en elle! Il m'a fallu des années entières pour m'habituer à l'idée de me voir ſeul au monde; j'avois pris une ſi douce habitude de lui conſacrer tous mes vœux, toutes mes penſées, de ne vivre que pour elle!

Il ſe mêloit cependant peu d'illuſion au ſentiment qui avoit pu former une liaiſon ſi intime. Perſonne ne connoiſſoit mieux qu'elle & mes torts & mes défauts; mais ſon ame avoit beſoin de tout l'attachement de la mienne, & il n'y avoit aucune de mes bonnes ou de mes mauvaiſes qualités qui ne fût dévouée à ſon empire. Son extrême confiance ne m'avoit caché aucun de ſes défauts; mais ce caractère de nobleſſe & d'élévation, qui n'appartenoit qu'à elle, ce naturel ſi vrai, ſi céleſte, cette grace tout-à-la-fois ſi pure & ſi familière; quels ſont les défauts, hélas! quels ſont les torts même que tant de charmes n'euſſent fait adorer?

La perſonnalité ſemble détruire tous les droits de l'*amitié*, & l'on pouvoit avec raiſon la ſoupçonner ſouvent d'une grande perſonnalité. Ne rapportoit-elle pas tout à elle? N'exigeoit-elle pas tout pour elle? Oui ſans doute; mais que font ici les mots? Toute manière d'être devient bonne ou mauvaiſe ſuivant le principe qui la détermine, ou les effets qu'elle produit; ce moi à qui elle avoit l'air de tout rapporter, ce moi étoit moins le ſien, qu'il n'étoit, pour ainſi dire, celui de tout ce qui l'entouroit; elle ne s'aimoit véritablement que pour être mieux aimée, pour répandre autour d'elle plus de charme & plus de bonheur. On étoit cent fois plus heureux de ce qu'on faiſoit pour elle, que de ce qu'on faiſoit pour ſoi. Le tems dont elle oſoit vous demander le ſacrifice, il étoit plus doux de l'oublier près d'elle, que de l'employer de toute autre manière; le ſentiment qu'elle vous inſpiroit, étoit toujours au-deſſus de l'empire qu'elle aimoit à prendre ſur vous; vous penſiez jouir doublement de votre eſprit, de votre ame, de tout votre être, après les avoir abandonnés à ſa douce fantaiſie.

Il n'eſt point de caractère qui, ſous ce charme intéreſſant, ne parût s'adoucir; l'eſprit devenoit meilleur, le mérite plus aimable: ſa ſeule préſence animoit tout, & du plus vif deſir de plaire, & de ce mélange heureux de réſerve & de confiance qui fait toutes les délices de la ſociété.

Que ne puis-je, ô g... m...! rendre immortel le culte que t'a voué ma tendreſſe! Pourquoi faut-il mourir ſans laiſſer quelque monument digne de porter ton nom aux ſiècles à venir! Que le mien demeure à jamais ignoré, j'y conſens de bon cœur; mais combien j'euſſe été conſolé à mon heure dernière, en me diſant à moi-même: Je la ferai vivre encore après moi! (*De la Morale naturelle.*)

AMOUR, ſ. m. Celui qui éprouve ce délire, eſt à peine en état de rendre ce qu'il ſent. Tantôt enivré de ſon bonheur, & tantôt tranſporté de rage, ou plongé dans un déſeſpoir ſtupide, il ne connoît de cette paſſion terrible que les mouvemens dont il eſt agité, & ne voit dans l'objet qu'il aime que les agrémens qui alimentent

sans cesse le feu qui le dévore ; il croit que l'*amour* seul a droit de régner sur les ames, & que c'est l'unique sentiment digne de l'homme. En un mot, il le déifie ; & ; loin de le regarder comme une foiblesse, il croit que ce sentiment l'élève au-dessus de l'humanité, en le détachant de tous les autres soins dont le vulgaire insensible est occupé. Son ivresse change toutes ses idées. Il s'estime par ce qui devroit le confondre, & l'excès de sa passion est la mesure de la supériorité, qu'il pense avoir sur les autres êtres, sages par nature, ou vertueux par principes. Comment, dans un tel abandon de toutes les facultés rationnelles, seroit-il en état d'apprécier & de juger ce qu'il n'a jamais que senti? Il peindra bien sans doute les révolutions incroyables qu'il éprouve sans cesse, le trouble & l'agitation dont il est tourmenté ; mais, en peignant les effets cruels de l'*amour*, il en taira la cause, soit parce qu'il l'ignorera lui-même, soit parce qu'il feindra de l'ignorer, pour ne pas avoir à rougir de l'ardeur qui le consume. En effet, si libre pour quelques instans de ses desirs effrénés, il pouvoit considérer de sang-froid les vrais motifs de son délire ; avili souvent au-dessous de la brute, il auroit honte de ce qui fait sa gloire, & rougiroit de se rendre si peu digne de l'élévation de son être. Ce n'est donc qu'à ceux qu'un heureux naturel ou de sages réflexions ont retirés des pièges de l'*amour*, qu'il appartient de développer le principe d'une passion d'autant plus dangereuse, que, ne présentant d'abord à l'esprit que l'image du plaisir, ses progrès sont rapides, & ses suites toujours funestes. Les uns, s'étant mis de bonne-heure à l'abri des orages, par des efforts victorieux, & les autres, étant revenus de leurs égaremens par les malheurs même inséparables des passions, ne peindront pas l'*amour* en poëtes, mais ils le jugeront en sages.

L'auteur de la nature, voulant que les hommes pussent eux-mêmes se reproduire, forma dans les deux sexes, en les créant, un attrait réciproque qui se développe dès qu'il peut résulter de leur union des êtres semblables à eux. Telle est la loi invariable de la nature, & nul ne s'y soustrait depuis l'insecte rampant que nos foibles yeux apperçoivent à peine, jusqu'à l'homme superbe qui le foule aux pieds. Ce penchant invincible, où l'instinct entraîne les animaux de toute espèce, n'est cependant dans les brutes qu'un desir momentané, qui ne laisse aucune trace de l'objet qui l'a excité, dès que ce desir est satisfait. Jusqu'à ce que le tems l'ait fait renaître, ils ne paroissent agités d'aucun trouble ni d'aucune inquiétude, parce que le passé est perdu pour eux, & qu'ils ne sauroient prévoir un besoin qu'ils ne sentent pas dans le moment présent. Voilà l'*amour* proprement dit, tel que la nature l'inspire ; ce ne sont que les erreurs de notre imagination qui en ont formé la passion la plus redoutable. Mais ces mêmes erreurs n'ayant leur principe que dans les sens, on doit considérer l'*amour* comme une passion purement physique : c'est bien le moral à la vérité qui propage l'embrasement, mais c'est le physique qui porte la première étincelle.

La mémoire est sans contredit la source de toutes nos passions, & sur-tout de celle de l'*amour*, sans elle nous n'aurions que des besoins ; mais le souvenir d'une sensation agréable fait éclore nécessairement en nous le desir de la voir renaître ; & si ce desir peut être accompagné d'espérance, il enflamme l'imagination. L'image de l'objet qui a frappé nos sens, s'y grave avec des traits de feu. La réaction du moral sur le physique redonne à son tour à ce dernier plus encore qu'il n'avoit reçu de lui. L'émotion augmente, les sens s'allument, & l'incendie devient général.

La nature étant uniforme dans tous ses effets, il en est des hommes comme des brutes ; &, avant l'âge de puberté, il est très-rare qu'ils soient susceptibles d'*amour*, à moins que leur imagination ne prévienne en eux le tumulte des sens : encore faut-il qu'elle soit mise en action par des images, des lectures ou des conversations propres à exciter un mouvement de fermentation, parce que ces derniers, n'ayant point encore acquis leur point de perfection, ne sauroient éprouver ce doux frémissement dont les premières sensations de volupté sont accompagnées. Nos organes, engourdis encore au moment de notre naissance, n'acquièrent de ressort que par des degrés insensibles, &, pour ainsi dire, à mesure qu'ils nous sont nécessaires, tant le créateur a mis d'ordre dans tous ses ouvrages. C'est de leur plus ou moins de sensibilité, & par conséquent de leur justesse, que dépend principalement ce qu'on appelle le *tact*, soit dans le physique, soit dans le moral. Tous les hommes ne l'ont pas au même degré ; c'est ce qui met particulièrement tant de différence entr'eux : mais ils ont tous au moins celui qui leur est nécessaire, non-seulement pour leur conservation, mais encore pour se rendre des services mutuels, & contribuer chacun pour leur part au bien général.

Il résulte de cette observation que notre ame semble ne se perfectionner qu'à mesure que le corps prend des degrés de force & d'accroissement ; & si les progrès de l'ame paroissent plus lents, c'est que l'expérience qui est à l'ame ce que l'habitude est au corps, s'acquiert plus difficilement, & demande plus de combinaisons que les simples mouvemens méchaniques dont notre corps est susceptible.

Ce sont ordinairement les passions qui accélèrent les progrès de l'ame ; ce sont les projets qu'elles enfantent, qui agrandissent le cercle de nos idées, & qui nous font parcourir avec ra-

pidité une carrière où nous n'euffions fait que ramper péfamment, fi l'efpoir du but que nous defirons avec ardeur, ne nous avoit pas animés. Mais, de toutes les paffions, il n'y en a point qui ait plus ce pouvoir que l'*amour*.

Cette paffion étant purement phyfique dans la plupart des hommes, le plus grand nombre eft plutôt ce qu'on appelle *libertin*, que *paffionné*. Mais le libertinage, lorfqu'on fe livre à fes excès, étant plutôt une fuite du délire de l'imagination, que l'effet des vrais befoins de la nature, ne fauroit entrer dans le plan que je me fuis propofé. Je ne veux peindre ici que ce mouvement de fermentation que la nature imprime dans les fens, dès qu'ils ont acquis leur dernier degré de perfection. La différence d'education entre les deux fexes, en met auffi fouvent dans leurs fenfations; l'ignorance abfolue où l'on tient les filles qu'on élève avec quelqu'attention fur le vrai principe & le but de l'*amour*, (ce qui ne fert peut être qu'à les rendre plus dangereux) retarde pour l'ordinaire en elles le germe de cette paffion, & l'empêche d'éclorre auffi-tôt que dans les hommes. Le peu de foin au contraire qu'on prend de cacher à ces derniers ce qui doit un jour exciter leurs defirs, hâte quelquefois en eux les progrès de la nature, & les énerve même avant qu'ils foient en état de jouir. Un tableau, fouvent-même un entretien donne le premier ébranlement aux fens, & la fecouffe eft plus ou moins vive, felon que l'imagination a plus ou moins d'activité, parce que, ainfi que je l'ai déjà dit, le moral réagit toujours fur le phyfique; les lectures voluptueufes fur-tout ont le plus grand empire fur les fens, & portent de veine en veine le feu féditieux qui doit les embrâfer. L'image des plaifirs qu'on y trouve tracée avec cette ardeur brûlante qui les caractérife, fait naître le defir le plus vif de les goûter en réalité. Les obftacles ne fervent qu'à l'irriter encore davantage. Auffi les premiers momens où l'on fort de la contrainte, font-ils communément employés à fatisfaire un befoin infpiré par la nature, fortifié par la curiofité, aiguifé par la réfiftance, & échauffé par l'imagination.

Ceux qu'une fage vigilance a fu préferver de ces converfations & de ces lectures dangereufes, ne font inftruits des befoins de la nature que par la nature elle-même. Comme aucune caufe extérieure n'a prévenu en eux l'ordre établi par le créateur, ils éprouvent la première fenfation de l'*amour* beaucoup plus tard que les autres. Non-feulement ils ignorent les moyens de fatisfaire leurs defirs, mais ils ne favent même ce qu'ils fentent. Triftes & inquiets, ayant perdu le goût des plaifirs fimples qui rempliffoient le vuide de leurs journées, ils cherchent vainement la caufe de leur ennui. La folitude & la rêverie font leur feules délices, ils efpèrent trouver dans un abandon abfolu un repos qui les fuit fans ceffe; mais, loin d'apporter aucun foulagement à leurs maux, il ne fait que les irriter. Ce trouble & cette inquiétude qu'on attribue fauffement à l'ame, n'ont pour l'ordinaire d'autre caufe que l'émotion des fens : comme elle n'a point d'objet déterminé, leur imagination ne leur préfente que des idées confufes qui fe fuccèdent rapidement, fans qu'aucune ait le droit de les attacher de préférence. Cet état d'agitation intérieure eft ordinairement accompagné d'un abattement qui rend incapable de toute occupation férieufe, & qui porte à l'inaction. Mais ce repos fimulé repofe en effet, & fatigue mille fois davantage que le travail le plus affidu & le plus opiniâtre; car ils ne font paffifs que par trop d'activité. Ce qui leur manque, quoiqu'ils ne puiffent pas le définir, rend infipide tout ce qu'ils poffèdent : tout leur paroît froid, parce qu'ils font embrâfés & confumés par un feu qu'ils ne fauroient éteindre. Quoiqu'ils ne foient réellement occupés de rien en particulier, ils craignent cependant d'être détournés des idées vagues dont leur efprit eft rempli, & celui qui cherche à les faire fortir de leur inertie apparente, eft sûr de leur déplaire, parce qu'il les arrache à la nature qui les entraîne malgré eux : tout eft fenfation alors, & le fentiment n'a de pouvoir fur eux qu'autant qu'il en eft le fimulacre, ou qu'il les y ramène.

Cet état, tout accablant qu'il paroît, eft cependant accompagné d'une langueur tendre qui a fes charmes. L'*amour* dont il eft l'avant coureur, prépare l'ame à la volupté, & les fens à la jouiffance.

Lyfandre étoit dans cette fituation, lorfque le hafard lui fit rencontrer Lucinde. Les graces, mille fois préférables à la beauté, ornoient cette jeune perfonne de tout ce qu'elles ont de féduifant; la pudeur ne coloroit point encore fes joues de ce vif incarnat qui enflamme les defirs en même tems qu'elle les reftraint : fes fens muets encore n'avoient point porté dans fes veines cette chaleur qui fait naître dans l'ame un trouble inconnu, dont la honte fe peint fur le front. Il faut prévoir un danger pour le redouter : Lucinde ne favoit point encore rougir, fon innocence la mettoit à l'abri de la crainte; mais l'*amour* faura bientôt le lui apprendre, & Lyfandre lui communiquera fans effort un mal d'autant plus contagieux, qu'il plait même au moment qu'on femble s'y refufer, & que la réfiftance ne fert qu'à le rendre plus certain. A la vue de Lucinde, Lyfandre éprouve ce doux frémiffement qui précède & qui accompagne le plaifir de l'*amour*. Un nouveau trouble l'agite, l'émotion s'empare de tous fes fens, il tremble, fon cœur palpite, fon ame femble s'exhaler, l'excès de fes defirs lui en ôte prefque le fentiment : il femble qu'il a trouvé ce que fon cœur cherchoit fans le connoître; mais

l'embarras & la timidité inséparables d'une première passion, ne lui permettent pas de découvrir le feu qui le dévore à l'objet qui l'a allumé: il frémit, il hésite, il n'ose même s'approcher de Lucinde; mais le combat qu'il éprouve, rend sa défaite plus certaine. A peine ose-t-il lever les yeux sur elle; mais ses regards timides annoncent la violence de ses desirs. Tout son être en est subjugué; il ne voit plus, il ne pense plus, & n'existe plus que pour sentir.

La rapidité d'une telle conquête sera niée sans doute par ceux qui croient que les coups de foudre n'ont d'existence que dans les romans. Mais, si l'on veut y réfléchir, on conviendra que l'*amour* n'étant que le résultat d'une sensation très-vive, & peut-être la plus vive de toutes, il doit être aussi rapide que le mouvement de fermentation physique l'a excité. L'*amour*, tel que la nature l'inspire, doit être l'ouvrage d'un instant. C'est une effervescence momentanée, qui n'a de durée, & qui ne forme avec le tems ce que l'on entend communément par le mot de *passion*, que parce qu'elle éprouve quelquefois de la résistance; sans quoi, de même que les brutes, la jouissance seroit pour nous le terme des desirs. Mais les obstacles souvent insurmontables, que les hommes éprouvent, enfantent ces fureurs, ces jalousies, ces crimes même, & tous les malheurs que les passions entraînent après elles.

La réaction du moral sur le physique contribue beaucoup aussi à fomenter l'*amour*, & à lui donner plus de pouvoir sur nous, qu'il n'en auroit sans son secours. Notre imagination, en nous retraçant les beautés qui nous ont frappés, ou les plaisirs que nous avons goûtés, échauffe les sens & fait naître des desirs factices que la nature n'eût point excités, si nous n'eussions été gouvernés que par elle: l'amour-propre & la vanité sur-tout ne sont pas une cause moins ordinaire des prétendus desirs de la plupart des hommes. L'envie d'exciter celle des autres par les bonnes fortunes dont ils veulent avoir droit de se vanter, leur fait commettre dans ce genre les extravagances les plus absurdes. Plus la liste des femmes qu'ils ont séduites, est nombreuse, plus ils croient avoir de valeur, parce qu'il semble que c'est un droit pour en séduire encore de nouvelles. Les hommes de cette espèce sont en effet recherchés par les petites maitresses de profession: il y en a même d'assez dépravées pour desirer non-seulement d'être du nombre de ces femmes perdues, mais pour vouloir même que le public en soit instruit. Tout cela n'est point l'amour, c'est le délire de l'imagination dans les uns, & la seule vanité dans les autres.

L'éducation des femmes étant absolument différente de celle des hommes, il doit en résulter aussi une différence sensible dans la forme extérieure de leurs passions, & particuliérement dans celle de l'*amour* (car dans le fond elles sont les mêmes dans les deux sexes): comme les femmes doivent y jouer le premier rôle, & qu'elles n'en jouent même dans les autres passions que par le moyen de celle-là, on croit avec raison qu'il est très-essentiel d'en prévenir de bonneheure les funestes effets. Mais on est bien loin de prendre les mesures nécessaires pour y parvenir. On écarte avec soin des jeunes filles tous les tableaux & tous les livres qui pourroient les instruire du vrai but de l'*amour*; mais on leur laisse souvent entre les mains ceux qui peuvent séduire leur cœur, d'autant plus sûrement que l'image du vice y est voilée, & qu'elles ne peuvent y appercevoir aucun danger. Tout ce qu'elles lisent dans ce genre, ne peut qu'exciter leur vanité (sentiment inné dans les femmes); elles y voient par-tout les hommes esclaves de leur sexe. Ce tableau flatte leur amour propre, & leur fait desirer d'être de même l'objet de leurs hommages; l'*amour* ne se peint à leurs yeux que sous la forme de la galanterie, & c'est ordinairement ce qui les perd; toutes les instructions qu'on leur donne, ne tendent qu'à les rendre dissimulées: on leur apprend bien plutôt l'art de cacher l'impression que les hommes font sur elles, qu'à les prémunir contre cette impression même. En un mot, on travaille plutôt à les rendre fausses que vertueuses. Les hommes commencent communément par le libertinage, & les femmes par la coquetterie, parce que leurs sens s'allument pour l'ordinaire plus tard que ceux des hommes, & qu'en général elles sont moins susceptibles. Leur unique occupation est donc de chercher à exciter des desirs, parce que ce n'est que par leur moyen qu'elles peuvent parvenir à régner, & que la domination est leur goût primordial. La force physique, qui est rarement séparée de la force morale, donne aux hommes le pouvoir par essence; les femmes au contraire, nées foibles par la délicatesse de leur complexion, cherchent à usurper par adresse l'empire que la nature leur a refusé, & à asservir leurs maîtres. L'éducation qu'on leur donne, contribue encore à fortifier en elles l'instinct de la nature. Qu'on ne se plaigne plus de l'art & de la fausseté des femmes, l'un & l'autre sont l'appanage de la foiblesse; où la force manque, on emploie la ruse, & la crainte doit rendre faux. L'adresse dans les femmes sert donc de contre-poids à la force des hommes, leur pouvoir est dans leurs charmes, & sur-tout dans leurs graces: l'occupation où elles sont de les faire valoir, pour en faire desirer la possession, amortit en elles les desirs qui leur sont communs avec les hommes. Par ce moyen elles parviennent à gouverner ceux qui devroient les subjuguer. Au contraire, si elles se livroient sans réserve à leurs penchans, & que leurs faveurs ne fussent pas regardées par les hommes comme un sacrifice qu'ils ne croient pas trop acheter par

l'entier abandon de leur liberté, elles perdroient bientôt leur empire, & l'*amour* n'auroit plus de charmes. Telle est la balance équitable que la nature elle-même à établie entre les deux sexes; sans elle les femmes ne seroient que de viles esclaves assujetties aux caprices des hommes, & uniquement destinées à servir à leurs plaisirs.

Malgré la pente naturelle que les femmes ont à la coquetterie, & les soins qu'on prend pour en rendre la pratique plus facile & plus sûre, comme elles ont des sens, elles sont aussi susceptibles d'*amour*, quoique le physique de cette passion les occupe moins en général que les hommes; parce que, ainsi que je l'ai déjà dit, il n'a pas ordinairement tant de pouvoir sur elles, & que leur éducation les en éloigne encore. Mais, si elles n'éprouvent pas ce mouvement d'effervescence qui, dans les hommes, prévient quelquefois la vue de l'objet qui doit enflammer leurs desirs, celle d'un jeune homme aimable, s'il cherche sur-tout à leur plaire, ne leur fait guères moins d'impression, qu'elles n'en font elles-mêmes sur celui qui voit pour la première fois une jeune fille ornée des graces que la nature seule fait donner. La seule différence est qu'une jeune personne, étonnée & confuse de ce qu'elle sent, n'ose pas s'y livrer comme un homme: honteuse du trouble qui l'agite, elle voudroit pouvoir se cacher à elle-même des desirs inconnus que l'*amour* peint dans ses yeux & dans ses moindres actions. Elle ne fait même, dans les premiers instans de sa défaite, à quoi attribuer l'ennui & le dégoût qu'elle éprouve pour tout ce qui faisoit auparavant l'objet de ses amusemens. Mais, si elle revoit souvent celui qui en est l'unique cause, sa rougeur & son embarras à sa vue lui apprennent bientôt ce qu'elle voudroit ignorer. O pudeur! Vertu factice qui ne dois ton existence qu'à la connoissance du vice, pourquoi faut-il qu'en nous apprenant que nous sommes coupables, tu ne sois qu'un nouveau piège pour celui qui cherche à te vaincre, & pour celle qui est déjà vaincue? Julie soupire en pensant à celui qui s'est rendu maître de son ame. Apprend-elle son arrivée, ou le voit-elle de loin? Elle court se cacher en palpitant; elle tremble que l'altération de son visage ne décèle l'état de son cœur, elle veut au moins avoir le tems de se remettre de son trouble, avant que de reparoître aux yeux de son vainqueur. Il faut d'ailleurs consulter son miroir, pour ne rien perdre de ses avantages, rajuster sa coëffure, orner ses cheveux de fleurs, rendre cette boucle plus flottante, & ce ruban plus bouffant, rattacher un pli de la robe qui pourroit nuire à la rondeur de la taille, donner à cette gaze légère qui pare le sein plutôt qu'elle ne le couvre, cette négligence étudiée qui favorise les regards d'un amant, sans donner atteinte à la décence; l'*amour* conduit lui-même cette main que l'émotion rend tremblante, sans lui rien faire perdre de son adresse: tout ce qu'il dicte, est exécuté par les graces, & embellit son ouvrage; parée ainsi par l'*amour* même; belle par les dons de la nature, mais plus belle mille fois encore par le plaisir de l'être, & le desir de plaire à ce qu'elle aime, Julie, après avoir hésité quelque tems, emportée par l'*amour*, & retenue par la crainte, se détermine enfin; ou plutôt est entraînée vers son amant. A sa vue, l'embarras, la honte, l'émotion s'emparent de tous ses sens, elle chancelle, elle tremble, elle rougit, & n'ose lever les yeux sur le seul qu'elle voit. S'il lui adresse la parole, elle n'a pas la force de lui répondre, ou ne lui répond que par des mots mal articulés; son trouble est trop grand pour qu'elle puisse goûter le plaisir de le voir; elle ne jouira de sa présence que lorsqu'elle ne le verra plus. La crainte de s'en voir bientôt séparée ajoute encore à son agitation: part-il enfin, son cœur le suit, ses yeux parcourent avec avidité les traces de ses pas; &, lorsque l'éloignement le lui a fait perdre de vue, elle cherche au plutôt la solitude pour ne rien perdre de l'impression pleine de charmes qu'elle vient de recevoir: elle s'y complaît; elle se recueille, elle se rappelle chaque mot qu'il a prononcé; le son de sa voix frappe encore ses oreilles, & pénètre jusqu'à son cœur. Ses moindres mouvemens, un geste, une attitude, rien ne lui a échappé, tout a porté dans ses veines le feu de l'*amour*. Ces premiers momens d'une passion sont les plus doux, quoique les plus vifs: on n'éprouve encore ni crainte ni jalousie: on ne sent que le plaisir d'aimer: tout se peint avec des images riantes, on jouit à la fois du passé, du présent & de l'avenir; l'espérance d'acquérir chaque jour un degré de sentiment de plus dans le cœur de celui qu'on aime, donne du ressort à toutes les facultés de l'ame, & la tient toujours en action; pas un moment de vuide ni d'indifférence, tout est rempli par le desir ou par la jouissance: & si cet état pouvoit être permanent, il seroit sans doute le plus délicieux de tous; mais il est de peu de durée, parce qu'il est le résultat d'une sensation dont l'excès de la vivacité ne sert qu'à en accélérer le terme, & ses suites cruelles font repentir plus d'une fois de s'être livré aux appas trompeurs d'une passion dont les commencemens n'offrent d'abord que des charmes.

L'*amour*, tel que je viens de le dépeindre dans une jeune personne sans expérience, ne sera pas regardé sans doute comme l'ouvrage des sens, puisqu'elle ignore même s'il y a d'autres plaisirs dans cette passion, que celui de la ressentir & de l'inspirer. Cependant ce sont ces sens dont elle ne connoît pas même le nom, qui excitent dans son ame ce trouble & cette émotion, c'est l'instinct de la nature qui agit en elle, sans qu'elle en connoisse la cause: elle ne sait ce qu'elle desire; mais elle sent très-bien la différence des senti-

mens que lui inspire celui dont le souvenir l'occupe sans cesse, d'avec ceux qu'elle a ressentis jusqu'alors pour ses parens & pour ses compagnes les plus chéries : c'est que, jusqu'à ce moment, elle n'avoit eu en effet que des sentiments pour tous ceux qu'elle avoit aimés, au-lieu qu'à présent ce sont des sensations qu'elle éprouve. Ces sensations, à la vérité, excitent des sentimens dans son ame, mais les sensations en sont le principe. La preuve la plus évidente que ce ne sont pas de purs sentimens d'amitié qui agitent Julie, c'est que les qualités de l'objet qu'elle aime n'y entrent pour rien, puisqu'elle ne les connoît pas encore, & que l'estime ainsi que l'amitié ne s'acquièrent qu'avec le tems. Il n'appartient qu'à l'*amour* de produire ces effets subits, parce que les sens en sont la bâse, & qu'ils ne raisonnent pas, ils n'admettent même aucun examen : on est séduit non-seulement par les graces extérieures de la figure, qui ne déterminent pas toujours, mais par le son de la voix, par un geste, quelquefois même par un rien. C'est un assemblage de rapports qu'on ne sauroit souvent définir, mais qui a plus de pouvoir que la beauté la plus parfaite, les talens les plus sublimes, & le mérite le plus éminent. Lorsqu'un objet plaît, on lui accorde tout : esprit, talent, beauté, ses défauts même se transforment en perfections. Tout ravit, tout enchante. L'illusion & l'enthousiasme répandent leurs charmes séducteurs sur les attraits qui ont déjà frappé nos sens, & l'*amour* s'empare de tout notre être. C'est ainsi que le moral réagissant sur le physique, tend de nouveau ses ressorts, & augmente encore le pouvoir qu'il avoit reçu de la nature.

Si toutes les femmes ressembloient à Julie, & que l'*amour* seul fût leur guide dans une passion dont elles font tout l'ornement, elles feroient aimées sans doute, mais elles ne subjugueroient pas leurs amans : le sentiment n'a jamais fait d'esclave, & les femmes en veulent avoir. Ce n'est donc que par la coquetterie qu'elles peuvent en acquérir ; & l'on n'est coquette que parce qu'on aime peu. Celle qu'un tendre penchant entraîne malgré elle, est sans artifice ; on voit ce qu'elle sent ; les efforts même qu'elle fait pour se cacher, sont une preuve de plus de sa foiblesse. Quel cœur pourroit se refuser à ce tendre empressement dicté par la nature, & retenu par l'honnêteté ; à ce timide embarras, dont les graces naïves & pures annoncent la candeur, & font respecter la vertu au moment même qu'on cherche à la vaincre ? Vil séducteur, toi que le libertinage plutôt que l'*amour* échauffe d'une ardeur impure, qui veux séduire plutôt que jouir, & qui cherches dans le crime des plaisirs, dont la jouissance même ne sert qu'à en faire sentir la privation, rougis de ta victoire ; & si ton cœur est insensible aux remords, seule vertu des coupables, que l'innocence au moins mette un frein à des desirs que la nature réprouve, dès qu'ils ne sont pas partagés.

Tous les hommes étant de même nature, ils sont sujets aux mêmes passions ; & l'*amour*, d'après la définition que nous en avons donnée, n'étant qu'une sensation, ils devroient tous l'éprouver de la même manière. On remarque cependant que l'*amour* ne se montre pas dans ceux qui n'ont point reçu d'éducation, sous la même forme que dans ceux qu'on a élevés avec soin. Les premiers, n'ayant d'autres maîtres que la nature, & d'autre guide que leurs desirs, se rapprochent assez de la brute. Le moral ayant peu de pouvoir sur eux, leurs sensations en ont moins de force, & produisent rarement le trouble & le désordre qu'elles occasionnent parmi les gens du monde. D'ailleurs, le travail du corps, occupant la tête sans l'échauffer, est le plus propre à amortir le feu de l'imagination. Aussi est-il d'un grand secours dans les passions qui portent à la volupté ; en effet, c'est principalement de l'imagination qu'elles tirent leur pouvoir tyrannique. L'oisiveté & l'inaction sont donc les principaux alimens de l'*amour*, ou du moins ce qui l'entretient, & ce qui le rend insurmontable, parce qu'elles nous abandonnent à nous-mêmes. On se rappelle alors ce qu'il faudroit oublier. Le souvenir engendre des regrets ou des desirs ; on se fait des tableaux voluptueux qui allument les sens, on n'est plus maître de soi, & tout est perdu.

Le travail du cabinet n'est pas même un remède contre l'*amour*. Au contraire, en fatiguant la tête, il l'échauffe, sans donner au corps ce mouvement nécessaire qui lui fait desirer le repos, & qui provoque plutôt au sommeil qu'à la volupté. D'ailleurs, il est bien plus facile de forcer ses membres au travail, que d'appliquer son esprit à des matières sérieuses, quand on est fortement occupé d'objets sensuels. Tout est si froid en comparaison de l'*amour*, qu'un savant plein de cette passion, entouré d'auteurs grecs & latins, ou du digeste & de la coutume, restera souvent des heures entières ses livres ouverts, ou une plume à la main dans la contemplation de ce qu'il aime, sans pouvoir s'en détourner, pour s'appliquer à des matières aussi graves & aussi étrangères à la passion qui le domine. Un paysan ou un ouvrier, au contraire, occupé sans cesse à des travaux pénibles, d'où dépend souvent sa subsistance, & qui ne fournissent aucun aliment à l'imagination, mais qui forcent cependant sa tête à conduire ses bras, ne connoît guères que le physique de l'*amour* ; & par ce moyen cette passion est peu dangereuse pour lui. Si une paysanne lui plaît, il le lui dit aussi-tôt ; & , si cette dernière le trouve à son gré, elle le lui dit de même sans honte & sans coquetterie. Ils souhaitent de s'épouser, parce qu'ils savent que c'est la seule voie pour satisfaire leurs desirs ré-

ciproques ; mais si leur indigence ne leur permet pas encore de contracter des liens sacrés ; ou que leurs parens s'opposent à leur union, ils attendent assez patiemment que le tems ou les circonstances leur permettent de se marier. Leur ame n'en est point troublée, & l'on n'a jamais vu un journalier, une faucille à la main, ni une fille de même état, suspendre leurs travaux pour rêver à leur *amour*, & se plaindre du destin qui les sépare. Se trouve-t-il enfin des obstacles qui les empêchent de s'épouser, ils cherchent fortune ailleurs, & se consolent sans peine de n'être pas l'un à l'autre, parce que le moral n'entre presque pour rien dans leurs attachemens, & que le physique est à-peu-près égal avec tous les individus. Aussi les mauvais ménages, dont le libertinage est la source, sont-ils très-rares dans les campagnes. Il arrive bien quelquefois que des personnes libres se laissent aller aux desirs que la nature leur inspire, parce qu'ils n'ont pas dans ce moment d'autres moyens pour les satisfaire ; mais c'est une chose inouie qu'une femme engagée dans les liens du mariage ait un amant. Un commerce illégitime entre deux personnes libres est une suite du penchant de la nature entre les deux sexes, mais l'adultère est l'ouvrage de l'imagination & de la corruption du cœur.

L'*amour*, comme passion physique, n'est donc capable de produire que des désordres momentanés. Il peut, à la vérité, avoir des suites plus ou moins funestes, selon les circonstances ; mais il ne causeroit jamais ces grands événemens dont l'histoire est remplie, si notre imagination ne fomentoit pas le feu de l'*amour* : les effets d'une sensation ne durent guères plus qu'elle, quand le moral n'y entre pour rien. Mais, quand elle agit assez sur notre ame pour l'affecter vivement, elle peut être la source des plus grands malheurs. Marc Antoine est séduit par les charmes de Cléopâtre : cette femme artificieuse fait mettre en usage tous les ressorts propres à l'émouvoir : elle est reine, elle est malheureuse ; elle vient implorer son secours, & remet son trône entre ses mains, pour qu'il en soit le soutien & le défenseur ; elle est belle, tout son pouvoir est dans sa beauté : les desirs qu'elle inspire, portent dans les sens de Marc-Antoine ce feu séditieux qui doit l'embrâser ; il les croit réciproques, il croit être aimé, & son imagination se repaît de la gloire de sa conquête. L'ivresse de l'*amour-propre* ajoute à celle des plaisirs, toutes les facultés de son ame en sont ébranlées ; bientôt il ne voit plus que Cléopâtre dans l'univers. L'ambition qui jusqu'alors avoit été son unique passion, est absorbée par l'*amour*, ou plutôt n'est plus employé qu'à son triomphe : il vouloit être maître du monde, il ne veut plus l'assujettir que pour en faire hommage à ce qu'il aime. Le premier pas dans cette carrière est toujours difficile à franchir ; il faut croire qu'il en coûta à Marc-Antoine pour abandonner Fulvie, & pour donner à l'univers l'exemple le plus éclatant des égaremens où l'esprit humain peut être entraîné, quand une passion aussi violente que celle de l'*amour* s'en est rendue maitresse. Mais Marc-Antoine dut porter l'empreinte de la grandeur jusques dans sa foiblesse. Un sentiment timide & qui craint de se montrer, des soins que le voile du mystère fait dérober à tous les yeux, n'eussent point été dans son caractère ; il étoit vif & même bouillant, il devoit être excessif : & s'étant une fois laissé subjuguer, il devoit mettre sa gloire à divulguer sa honte ; la cacher eût été en rougir. Son *amour-propre* & sa vanité ne lui permettoient pas l'aveu tacite d'une foiblesse qu'il eût dû surmonter, s'il l'eût envisagée sous ce point de vue. Il vouloit au contraire qu'on applaudît à sa victoire, & qu'on encensât ses vices. C'étoit un témoignage qu'il exigeoit qu'on rendît à sa puissance. C'est ainsi que l'esprit s'aveugle, lorsqu'il croit en imposer au vulgaire par des applaudissemens mendiés, que le cœur désavoue, quand la vertu n'en est pas l'objet. Cet homme qui avoit sacrifié son devoir & son honneur à une femme si peu digne de son attachement, en est abandonné dans le moment qui devoit décider du sort d'un empire qu'il ne vouloit conquérir que pour elle. La crainte de partager les malheurs de son amant, s'il ne revient pas vainqueur, la fait fuir lâchement avec toute sa flotte. Marc-Antoine l'apprend, & prêt à remporter une victoire qui lui avoit coûté tant de travaux, il oublie ce qu'il doit à son pays, à l'univers qui le contemple, & à lui-même ; abandonne son armée, pour suivre une femme perfide qui ne meritoit que ses mépris, & s'avilit à la face du genre humain par la fuite la plus honteuse.

Si tout le pouvoir de l'*amour* consistoit dans la sensation ; comme tous les hommes en sont susceptibles, ils se livreroient tous aux excès où se porta Marc-Antoine ; & l'univers ne seroit qu'une assemblée d'insensés qui, n'étant occupés que de leurs passions & des moyens de les satisfaire, ne contribueroient en rien au bien général : mais, comme je l'ai déjà fait observer, les sens n'ayant qu'un pouvoir limité, les desirs qu'ils font naître, subissent le même sort, & les imaginations très-vives n'étant pas fort communes, l'*amour* ne produit pas tous les désordres dont il pourroit être la cause, si le moral étoit toujours uni au physique. Cependant, comme le penchant de la nature entre les deux sexes est invariable, & qu'il agit toujours sur chaque individu, sans même qu'il s'en apperçoive, l'*amour*, comme simple sensation, a une très-grande influence sur le genre-humain, & gouverne le monde en grande partie, quoique l'*amour*, comme passion, soit très-rare ; car ce dernier suppose encore ordinairement de l'estime, de l'amitié & de la confiance, en un mot, l'union du moral au physique ; &

très-peu de gens en font capables. Ainſi, quand un homme dit qu'il eſt amoureux, on peut parier preſque à coup sûr qu'il ne veut exprimer que le deſir de poſſéder une telle femme qui lui plaît de préférence aux autres, & non pas qu'il voudroit paſſer ſa vie avec elle, ou comme ſon mari, ou comme ſon ami. Mais, dira-t-on, ſi le phyſique ſeul eſt le mobile de ce deſir, pourquoi admet-il des préférences, ſur-tout ſi l'objet en lui-même a moins de graces que celui qu'on lui préfère, comme on n'en voit que trop d'exemples? Ce deſir ne peut il pas être également ſatisfait avec tous? Je ſens toute la force de cette objection. Auſſi ne tenterai-je pas de la réſoudre. Ce ſeroit vouloir ſonder en vain les décrets du créateur. Il a jeté un voile épais ſur tous ſes deſſeins, qu'il n'eſt permis à aucun mortel d'oſer pénétrer: nous devons nous contenter d'admirer ſa ſageſſe, ſans chercher à approfondir ſes vues; mais il eſt aiſé d'obſerver que les animaux ſont auſſi ſujets à ce caprice, car il eſt tellement dans la nature, que les brutes n'en ſont pas exemptes. Ainſi l'on ne ſauroit dire qu'il a ſon principe dans le moral: on voit en effet des répugnances très-marquées, & même invincibles dans les animaux que nous avons ſans ceſſe ſous les yeux. Les taureaux ne témoignent-ils pas de la prédilection pour certaines géniſſes, puiſqu'on les voit ſouvent traverſer des rivières, pour s'en diſputer la conquête, s'élancer avec fureur contre leurs rivaux, ſe porter des coups terribles, & enſanglanter les prairies. Il faut donc qu'il y ait des rapports phyſiques, particuliers & différens du rapport général que la nature a établi entre les deux ſexes. Celui même qui en éprouve les effets, ne ſauroit les définir: ils portent avec eux cet attrait qui, ſans être toujours réciproque, excite cependant de l'émotion dans les ſens à la vue de certains objets, tandis que l'on eſt froid pour d'autres qui leur ſont quelquefois ſupérieurs. On connoît ces rapports dans le moral, puiſque c'eſt à eux que l'on doit les liaiſons d'amitié & d'attachement, qui font le bonheur & la félicité des hommes vertueux. Mais on ne ſait pas davantage à quoi l'attribuer, car ce n'eſt pas toujours la conformité des caractères qui en eſt le principe. On remarque même ſouvent le contraire. O nature impénétrable! Toi qui permets à nos yeux indiſcrets de porter nos regards avides & curieux ſur les ſecrets que tu renfermes, pourquoi nous inſpires tu des deſirs inſatiables, puiſqu'ils doivent être impuiſſans? A peine connoiſſons-nous les effets, & nous voulons découvrir les cauſes: éteins cette ardeur inſenſée; &, puiſque nos foibles organes ne peuvent appercevoir que des ſurfaces, anéantis au moins en nous l'idée de la profondeur!

On voit clairement, d'après le peu d'obſervations que j'ai déjà faites, que c'eſt le moral de l'*amour* qui rend cette paſſion ſi dangereuſe; & ce moral eſt notre ouvrage. C'eſt nous qui, non contens des dons du créateur, croyons pouvoir ajouter à ſes bienfaits. A l'aide de notre imagination, notre eſprit enfante des chimères que nous voulons réaliſer: nous nous formons un bonheur fantaſtique qui, n'étant point dans la nature, eſt déſavoué par elle, & empoiſonne tous nos plaiſirs. Nous courons après un bien imaginaire, & le réel nous échappe; on rougit du phyſique de l'*amour*, tandis qu'on fait gloire du moral, qui eſt le ſeul qui engendre les forfaits. C'eſt la corruption de notre cœur qui en ſouille toutes les affections, & qui, d'un plaiſir légitime, en a fait une débauche honteuſe: pour ſatisfaire des goûts ſouvent dépravés & preſque toujours illicites, rien ne nous arrête, & l'étendue de nos deſirs eſt la ſeule meſure de nos crimes.

Henri VIII devient épris d'Anne de Boulen. La ſageſſe de cette fille, ou ſa politique, la fait réſiſter aux deſirs de ſon maître; cette réſiſtance ne fait qu'irriter la paſſion du roi; il veut poſſéder ce qu'il aime à quelque prix que ce puiſſe être: ſon caractère violent & deſpotique ne ſauroit être retenu par la honte de ſa foibleſſe & la crainte du repentir. Le ſeul moyen de parvenir à ſon but, eſt d'élever ſa maitreſſe au trône; mais il eſt occupé par une princeſſe auſſi ſage que belle. Cette barrière reſpectable auroit dû ſans doute mettre un frein à ſes deſirs injuſtes; mais Henri n'en connoît point, & ſe détermine à franchir tous les obſtacles qui s'oppoſent à ſon bonheur. Les ſcrupules qu'il avoit eus quelquefois ſur la légitimité de ſon mariage, n'avoient eu juſqu'alors qu'un léger empire ſur lui; mais ſon *amour* pour Anne de Boulen convertit ſes ſcrupules en remords: il ſe croit coupable, ou feint de ſe le croire, & veut faire ſervir la religion même qu'il offenſe à ſes deſirs criminels. L'hypocriſie eſt le plus grand des vices; c'eſt le mépris de la vertu en même tems qu'elle en eſt l'image. Il ſollicite ſon divorce auprès de Clément VII; &, ne pouvant l'obtenir, il ſecoue le joug de ce même pontife, dont il venoit d'implorer les lumières pour l'éclairer ſur ſes devoirs. Les liens ſacrés du mariage, ſes ſermens prononcés à la face des autels à un Dieu vengeur du parjure, la vertu & les pleurs de la reine, ſon obéiſſance à l'égliſe, les dogmes de ſa religion, ſa foi même, tout eſt violé. Il ne frémit pas d'oſer mettre la main à l'encenſoir, & de ſe faire l'arbitre de la créance de ſes ſujets; il ne rougit pas enfin de faire changer de face à ſon royaume, pour ſatisfaire une paſſion auſſi inſenſée que criminelle.

Un prince capable de pareils excès, par la violence même de ſes deſirs, en annonce l'inconſtance. Auſſi Henri VIII ne tarda-t-il pas à en donner les preuves les plus éclatantes & les plus odieuſes.

odieufes. Les premiers pas dans le chemin de la vertu font toujours pénibles. On n'y marche qu'à pas lents, le cœur, encore rempli de l'idée des plaifirs qu'on a facrifiés, cherche fouvent des prétextes pour ralentir fes progrès dans le bien; il foupire, il gémit, il jette encore des regards inquiets & incertains fur les rivages de Babylone, dont il n'abandonne les charmes qu'à regret : il eft quelquefois tenté de retourner en arrière, il a honte enfuite de fa foibleffe, & s'arme d'un nouveau courage pour pourfuivre fa carrière. Telles font les viciffitudes qu'éprouve une ame fenfible aux attraits de la vertu, mais qui n'eft pas encore affez folidement affermie dans fa route, pour ne pas éprouver des combats dont elle eft long-tems la trifte victime, avant d'en être victorieufe. Il n'en eft pas de même du vice. La carrière eft femée de fleurs; on la parcourt avec autant de rapidité que de plaifir. C'eft ce qui en rend les premiers pas fi dangereux. Henri VIII avoit déjà ofé franchir les bornes les plus facrées pour fatisfaire fa paffion pour Anne de Bouleyn. Une nouvelle paffion le rend encore plus hardi. Il avoit au moins cherché des prétextes pour couvrir la honte de fa première foibleffe; mais une feconde le trouve affermi dans le crime, & ne lui en laiffe pas même le remords. L'horreur de fes forfaits ne l'arrête pas; & non content de faire périr une femme qui n'eft coupable que parce qu'elle a une rivale, il l'accufe d'avoir violé la foi conjugale : &, malgré les preuves les plus authentiques de fa fidélité, la naïveté & la candeur de fes réponfes, lorfqu'on lui fit fubir un interrogatoire infultant, fes ferments, fa douceur, fa foumiffion à l'arrêt injufte qui lui ôtoit l'honneur & la vie, fans qu'il lui échappât la moindre plainte contre l'époux barbare qui n'en vouloit à fes jours que pour couronner Jeanne de Seymour fa rivale; la lettre touchante qu'elle écrivit à Henri, quand fa fentence eut été prononcée, fa beauté & cet *amour* même qui avoient porté Henri à de fi grands excès pour la pofféder, rien ne fut capable de fléchir fa cruauté. L'humanité même n'a plus de pouvoir fur une ame avilie par le crime, qu'une paffion brutale, aveugle, & qui ne rougit pas de fe déshonorer pour la fatisfaire. Le dernier terme du vice eft de nous rendre infenfibles aux remords. Le repentir n'a plus de prife fur un cœur endurci par l'habitude des forfaits; fes traits brûlans s'émouffent : la haine dans le cœur de Henri VIII fuccéda à l'*amour* le plus effréné, & vengea Catherine d'Arragon. Pour fatisfaire fa paffion pour Anne de Bouleyn, il avoit fecoué l'autorité des loix & de l'églife; pour fe rendre poffeffeur des charmes de Jeanne de Seymour, il viole celle de l'humanité, & devient auffi cruel qu'injufte. Pour ne pas vivre dans le crime, il fe rend le plus criminel de tous les hommes; &, pour mettre le comble à fes forfaits & à fes déréglemens, il époufe publiquement fa maitreffe le lendemain de l'exécution d'Anne de Bouleyn. Quelle gradation effroyable dans la conduite fcandaleufe de ce monarque, & quelle horreur, une paffion capable de porter à de pareils excès, ne doit-elle pas infpirer? Paffion terrible, vice honteux! Quel charme invincible peux-tu donc avoir pour les mortels? Comment tes fureurs allument-elles en nous ce feu dévorant qui, en fouillant notre cœur de fa flamme impure, en efface jufqu'à l'image facrée de la vertu que le créateur y avoit empreinte? Hommes lâches & pufillanimes, dont la foibleffe eft le partage, le crime feul a-t-il donc le fatal pouvoir de changer votre nature, & d'humains, foibles par effence, faire d'audacieux criminels?

Ces exemples, fameux par leur atrocité, feront-ils donc regardés comme le pur ouvrage des fens; & croira-t-on que le feul inftinct de la nature nous porte à de pareils excès? Non fans doute, une fenfation paffagère ne fera jamais capable de rendre les hommes féroces & barbares & de les avilir au-deffous des brutes. L'auteur de notre être nous a créés doux & humains; nous reftons tels tant que nous n'intervertiffons point fon ordre; & fi nous n'avions d'autre guide que les penchans qu'il a mis en nous, lorfque nos defirs ne feroient pas légitimes, le plus léger effort les vaincroit aifément : mais, quand le moral s'en mêle, le feu de l'imagination aliment inépuifable de celui des fens, donne aux objets qui les ont excités, un pouvoir infurmontable. Notre cœur devient le théâtre de toutes les paffions, elles s'y raffemblent en foule, & femblent fe difputer l'avantage de donner à nos defirs un empire qu'ils n'euffent jamais obtenu fans elles. Nos penchans, abandonnés à eux-mêmes, ne produifent jamais qu'une flamme légère, que le moindre fouffle éteint facilement. Mais, quand ils font fortifiés par l'imagination, ils ne connoiffent plus de frein. L'*amour-propre* fur-tout, ce prothée incompréhenfible, qui, fous quelque forme qu'il fe préfente à nous, eft prefque toujours fûr de nous fubjuguer, en enfantant l'orgueil & la vanité, met toutes les puiffances de notre ame en action, & tend tous fes refforts. Henri VIII eft frappé des charmes de Jeanne de Seymour, fes fens en font émus, le defir de la poffédér fans contrainte fuit de près cette émotion; mais fes liens avec Anne de Bouleyn s'oppofent à fon union avec fa nouvelle maitreffe. Cet obftacle, dans un cœur fier & jaloux de fa puiffance, fait, d'une fimple fenfation, une paffion indomptable. L'orgueil de Henri s'irrite par la difficulté; ce prince eft violent & defpotique : il faut que tout cède à fa volonté, & que tout plie fous fes loix. L'*amour*, comme paffion phyfique, fut fans doute le premier mobile de tous les excès où fe porta Henri VIII; mais ce fut le moral qui le rendit injufte & bar-

bare. Ce fut l'égarement de son imagination à laquelle il s'abandonna ; ce fut elle qui, en lui peignant l'*amour* heureux avec les couleurs les plus vives & les plus séduisantes, fit naître dans son cœur des desirs effrénés, que la vanité enflamma au point de tout franchir pour les satisfaire. Imagination tant célébrée, toi d'où dépendent le bonheur & le malheur des humains : insensés que nous sommes, nous nous livrons au plus mortel de tous nos ennemis, quand nous nous abandonnons à tes chimères ! Toi seule es l'aliment qui entretient & qui fomente le feu de nos passions ; tu resserrés nos chaînes, en répandant des fleurs sur les précipices qui nous environnent, pour nous en cacher le danger. Si l'*amour* te doit tous ses charmes, il te doit aussi tous ses malheurs : sa jalousie, ses fureurs & sa rage ; l'ambition, son désespoir & sa vengeance : c'est toi qui empoisonnes nos jours, en nous armant contre nous-mêmes ; par toi le présent n'est rien pour nous, il nous échappe sans que nous en ayions joui : toujours transportés dans l'avenir, nous ne vivons que pour des illusions ; il semble que, jalouse du peu de douceur que nous offre la simple nature, tu nous arraches à celles dont nous jouissons, pour nous en présenter qui n'existeront jamais, & qui ne nous laissent qu'un vuide affreux pour le présent, des regrets inutiles sur le passé, & des desirs impuissans pour l'avenir.

Si l'*amour* peut porter aux plus grands excès, quand l'imagination l'a échauffé, quel pouvoir n'exerce-t-il pas quand il trouve de la résistance de la part de l'objet aimé ? Les fureurs de la jalousie déchirent alors un cœur trop sensible ; c'est le plus grand tourment de l'*amour*, non-pas de l'*amour* physique, mais de l'*amour* moral. On m'objectera sans doute que la jalousie est dans la nature, puisque les animaux en sont susceptibles : mais je soutiens qu'ils ne sont jaloux que lorsque leur passion n'est pas satisfaite, & qu'ils cessent de l'être, dès que leurs sens ont perdu leur empire par la jouissance. Il n'en est pas de même des hommes. Le sentiment de la jalousie qui produit des effets mille fois plus barbares que ceux de la haine, survit en eux aux sens, à l'*amour* même qui en est le principe. Ce dernier en effet ne peut inspirer que le simple desir d'une possession momentanée ; & sans les passions factices que notre *amour-propre* enfante, tant que l'objet qui nous plaît ne nous est point enlevé, le partage de notre félicité ne doit point exciter en nous ces mouvemens violens dont nous sommes agités, & qui ont souvent des suites si funestes. Que m'importe le bonheur d'un autre, pourvu qu'il n'exclue pas le mien ? Le soleil qui dore les campagnes, & qui donne tant d'éclat à l'azur des cieux, à-t-il moins de charmes pour moi, parce que sa lumière bienfaisante éclaire l'un & l'autre hémisphère ? Enviai-je aux nations hyperborées la chaleur & la clarté dont il me prive pendant quelques heures, pour les en favoriser à leur tour ? Non sans doute, & même dans son absence, je bénis son divin auteur de n'avoir pas réservé pour moi seul un bienfait, dont la jouissance acquiert un nouveau prix, en le partageant avec tout ce qui respire. Si ce desir exclusif de posséder un bien sans partage est dans la nature, il n'est donc que dans la nature morale, & notre *amour-propre* en est le seul principe. L'homme mille fois plus féroce que les animaux sauvages qui habitent les forêts, voit-il un objet qui émeut ses sens ? il desire aussi-tôt qu'il soit à lui, & veut en jouir seul ; il n'est pas même nécessaire que le sentiment ait aucune part à la passion qui l'agite, pour exciter sa jalousie. Car souvent, quoiqu'il méprise un objet qui le captive, un concurrent lui est odieux : il emploie tous les moyens qu'il peut mettre en usage, pour découvrir s'il n'est point ce qu'il appelle *trahi*, (car peut-on l'être parce qu'on n'estime pas) ; s'il le découvre, la rage & la fureur s'emparent aussi-tôt de lui : il faut sacrifier à sa vengeance un rival trop heureux, & une maitresse perfide ; il faut même risquer son repos & sa vie, pour satisfaire un frivole point d'honneur, qu'on croit blessé par le partage de faveurs qui ne perdent rien de leur prix en faisant le bonheur de plusieurs, dès que ce n'est pas le sentiment qui les accorde. Cette injure prétendue est cependant capable d'allumer la haine la plus terrible. Quel en est le principe, si ce n'est cet *amour-propre* effréné, qui ne connoît de bornes que l'excès, & qui sacrifie tout au barbare plaisir de se venger, dès qu'il se croit humilié ? N'accusons donc point la nature de nos erreurs & de nos crimes. C'est nous qui la dépravons, c'est notre imagination qu'on a décorée des noms les plus sublimes ; c'est ce feu céleste fait pour animer toute la nature, & donner la vie à tous les êtres, qui nous avilit au-dessous des brutes, en nous livrant à des égaremens, dont la privation de ce don si funeste les rend incapables.

La jalousie, quoique passion morale & inspirée par l'*amour propre*, a cependant son principe dans le physique, & c'est un des sentimens des plus dépendans de l'*amour* ; mais c'est le pouvoir du physique sur le moral qui rend cette passion si fougueuse. L'histoire n'est remplie que des désordres qu'elle a produits, & des cruautés qu'elle a fait exercer. Comment un sentiment aussi doux & aussi tendre en apparence que celui de l'*amour*, peut-il enfanter les crimes les plus atroces ? Nous n'en avons cependant que trop d'exemples ; & les effets de la haine la plus envenimée ne sont rien en comparaison de ceux de la jalousie. Il n'y a point d'amant qui, dans l'excès de sa passion, ne jure à sa maitresse, qu'il est prêt à lui sacrifier son repos, sa liberté & sa vie même ; & il est sincère. Sa bouche

n'eſt dans ce moment que l'interprète de ſon cœur. Il croit y trouver la préférence abſolue du bonheur de ce qu'il aime ſur le ſien, & ne voit aucun obſtacle qui lui paroiſſe impoſſible à vaincre, pour lui en procurer : mais il ſe trompe lui-même. Celle qui eſt aſſez crédule, où qui connoît aſſez peu la marche des paſſions pour le croire, eſt dans la même erreur, & n'eſt peut-être que trop près d'en être la victime. Un amant, à la vérité, ſouhaite avec ardeur le bonheur de celle qu'il aime ; mais il faut non-ſeulement qu'il s'accorde avec le ſien, il faut encore qu'il ſoit tellement uni, qu'il en dépende entiérement. La jalouſie en eſt une des preuves des plus convainquantes : car ce qui faiſoit ſa joie & ſes délices, devient ſon tourment dès qu'il n'en eſt plus l'objet, parce qu'il n'y a point de ſentiment moins déſintéreſſé que celui de l'*amour*. Et comment le ſeroit-il ? Il a pour baſe une ſenſation, & la plus vive de toutes. L'amitié dont le principe eſt dans le cœur, n'ayant d'empire que ſur notre ame, eſt noble & élevée comme la vertu dont elle tire ſon origine. On deſireroit ſans doute pouvoir ne jamais ſe ſéparer de ſon ami ; mais, s'il ne peut être heureux qu'en nous quittant, on lui fait, ſans héſiter, le ſacrifice du bien-être que ſa vue & ſa ſociété répandoient ſur toute notre vie. L'idée de ſa félicité conſole de la privation la plus dure qu'un cœur tendre puiſſe éprouver ; & ſi l'amitié en murmure, le même ſentiment qui l'excite, l'étouffe bientôt. Il n'en eſt pas de même en *amour*. Il faut voir & poſſéder ce qu'on aime à quelque prix que ce ſoit ; parce que le principal deſir eſt dans les ſens, & que le ſentiment n'eſt qu'un acceſſoire. L'amitié fait jouir dans l'abſence, l'ame eſt ſuſceptible d'une volupté dont les tems ni les lieux ne peuvent altérer la durée, parce que la ſatiété lui eſt inconnue ; mais l'*amour* ne jouit qu'en poſſédant : le repos de l'objet aimé, ſon bonheur, ſa réputation même, rien n'arrête, quand cette paſſion eſt dans ſa violence, l'ardeur du plaiſir l'emporte, & l'on y ſacrifie tout. Il n'y a point de ſentiment où ce *moi*, auquel l'inſtinct de la nature nous porte à donner une préférence ſi abſolue ſur tous les autres êtres, ait plus d'empire que dans l'*amour*. Le phyſique l'établit, & le moral l'étend. L'amant le plus ſoumis en apparence devient un tyran barbare, dès que celle qu'il aime, ou plutôt qu'il deſire, prend pour un autre objet plus heureux, ou plus digne de plaire, ce goût capricieux que l'*amour* inſpire ſans conſulter la raiſon. Loin de ſe renfermer alors dans ces tendres reproches, bien plus capables que la colère de ramener un cœur que l'on veut lui enlever, il s'abandonne à la fureur & à la vengeance. Il devient parjure ſans remords ; & ces ſermens ſi ſouvent répétés de l'entier ſacrifice de ſes deſirs les plus chers au bonheur de ſa maitreſſe, ne ſont pour lui qu'un motif de plus pour les violer. Il la punit, s'il eſt en ſon pouvoir, d'oſer être heureuſe ſans lui ; & l'on pourroit dire (ce qui sûrement paſſeroit pour un paradoxe, quoique l'expérience ne le prouve que trop) que la perſonne qu'un homme aime ſouvent le moins, c'eſt ſa maîtreſſe. On dira peut être qu'il y a des exemples en *amour* de ſacrifices les plus déſintéreſſés & les plus abſolus, puiſqu'on a vu des amans renoncer volontairement à leur maitreſſe, & les porter même à contracter avec d'autres des engagemens indiſſolubles qui les en privoient pour jamais. Mais, ſi l'on veut y réfléchir, on verra que cet effort magnanime étoit l'ouvrage de l'amitié, & non pas celui de l'*amour*. Le ſentiment élève l'ame, mais les ſens l'aviliſſent. La ſublimité de l'amitié peut épurer l'*amour*, quand l'eſtime ſe joint aux deſirs ; le ſentiment pour lors ſubjugue les ſenſations, la vertu reprend ſes droits, & l'*amour* ne conſerve plus de ſon feu que l'ardeur propre à exciter ſon courage pour ſe vaincre lui-même, & ſe ſoumettre au devoir.

Si la raiſon pouvoit admettre des paſſions, il y a des cas où la jalouſie paroîtroit légitime, telle que celle d'un mari pour ſa femme, & d'une femme pour ſon mari ; mais ce ſentiment raiſonnable dans ſon principe, & qui pourroit même contribuer à la conſervation des mœurs, s'il étoit guidé par la prudence & l'*amour* de l'ordre, dégénère ſouvent en frénéſie, & dégrade le ſentiment qui devroit en être l'unique bâſe. Cette tendre inquiétude que la méfiance de ſoi-même doit inſpirer à une ame modeſte & ſenſible, loin d'offenſer l'union ſacrée du mariage, ne devroit ſervir qu'à en reſſerrer les liens, y répandre des charmes, & en écarter la langueur qu'une jouiſſance paiſible peut quelquefois faire naître. Mais il eſt rare que la jalouſie reſte dans des bornes dont l'honnêteté ne ſoit pas bleſſée. Elle eſt pour l'ordinaire offenſante, & ſes ſoupçons injurieux à la vertu, parce qu'elle ſuppoſe preſque toujours un crime dans celle qui en eſt l'objet. Philippe II nous en fournit un exemple frappant. Ce prince faux, perfide & cruel, porta ſon caractère dans toutes les paſſions dont il fut affecté ; incapable d'aucun ſentiment tendre, il ne connut de l'*amour* que les traits odieux qui le rendent mille fois plus implacable que la haine.

Charles-Quint voulant ſe retirer dans la ſolitude où il finit ſes jours, fit une trève avec Henri II, & céda la couronne à Philippe ſon fils. Ce dernier, voulant profiter de l'interruption de la guerre, pour faire une paix ſolide & durable avec la France, demanda à Henri II ſa fille Eliſabeth en mariage pour ſon fils Dom Carlos. Sa propoſition fut acceptée, & l'on ne penſa plus de part & d'autre qu'aux préparatifs de cette union ; mais, ayant été retardée par la rupture de la trève à l'inſtigation des princes lorains, pendant cet intervalle, Philippe devint veuf par

la mort de Marie, reine d'Angleterre, sa seconde femme. Comme il n'avoit qu'un fils, la crainte de le perdre, avant qu'il eût des enfans, le fit résoudre à se remarier. Il fit demander pour lui la princesse qui avoit été promise à Dom Carlos. Henri eût préféré sans doute de la donner à un jeune prince bien plus digne de lui plaire, qu'un roi déjà vieux, d'un caractère dur & dissimulé. Mais, fatigué des guerres longues & cruelles qu'il avoit eu à soutenir contre l'Espagne, & sur-tout de la dernière qui lui avoit enlevé toute l'élite de sa noblesse, il craignit de les renouveller par un refus, & se détermina à sacrifier sa fille à son état. Cette malheureuse princesse, gage d'une paix si desirée entre deux couronnes depuis long-tems rivales, devint la triste victime de la politique, & paya de son repos & de son bonheur, celui de la France qui lui avoit donné le jour, & celui de l'Espagne qui devoit le lui ravir si cruellement. Cette nouvelle accabla Dom Carlos de douleur. Le portrait de la princesse, & tout ce que la renommée lui avoit appris de son esprit & de sa beauté, dans le tems qu'elle lui étoit destinée, avoient jeté dans son cœur les premières semences de l'*amour*. Il attendoit depuis long tems avec impatience l'heureux moment qui devoit le rendre possesseur de tant de charmes. L'obstacle aussi inattendu qu'insurmontable, que son père mit à ses vœux en lui enlevant Elisabeth, irrita ses desirs au lieu de les éteindre ; & d'un goût naissant, en fit la passion la plus violente & la plus insurmontable. La princesse de son côté, à qui l'on avoit fait un tableau avantageux du jeune prince, s'étoit laissée entraîner par les idées flateuses que cet hymen lui promettoit. L'*amour* s'étoit insinué dans son cœur sous l'apparence du devoir, & ce sentiment si doux à ressentir, quand la vertu l'approuve, n'avoit déjà fait que trop de progrès dans son ame, lorsqu'elle apprit qu'il falloit l'étouffer. Porter à Philippe un cœur qu'elle ne pouvoit lui donner qu'en l'arrachant à son fils, lui parut dans le premier instant un sacrifice supérieur à ses forces ; mais la révolte de ses sens ne put ébranler son courage. L'obéissance qu'elle devoit à son père & à son roi, l'emporta. Elle partit le cœur déchiré, mais déterminée à mettre tout en usage pour vaincre une passion contraire à son devoir, & qu'elle ne pouvoit se permettre sans crime. Dom Carlos vint au-devant d'elle. Cette première entrevue excita dans leur ame un trouble & une émotion qui leur permit à peine d'oser se regarder, & qui ne leur annonçoit que trop les efforts qu'ils seroient obligés de faire pour surmonter leur goût mutuel. La vue du roi, son âge, sa froideur affectée, la dissimulation & la fausseté de son caractère n'étoient pas propres à guérir Elisabeth de l'*amour* que Dom Carlos lui avoit inspiré. Cependant, malgré l'excès de celui de ce prince, & l'aveu qu'il osa en faire à la reine, jamais cette princesse ne lui donna la moindre espérance, ni ne se permit la plus légère foiblesse qui pût donner atteinte à sa vertu. Soumise à son devoir, tout cruel qu'il étoit, elle dévora dans le secret de son cœur ses regrets & ses ennuis; & si sa courageuse résistance ne fut pas capable d'éteindre un feu que la vue indispensable de l'objet qui l'excitoit, entretenoit sans cesse, elle en arrêta du moins les effets, & rendit l'*amour* victorieux de lui même.

Dom Carlos, malheureux & tourmenté sans relâche par une passion sans espoir, témoin du bonheur de son père, qui possédoit à ses yeux l'objet de ses desirs, prit la résolution de chercher les moyens de s'éloigner d'une cour qui ne lui offroit que des sujets d'affliction & de désespoir. La reine, touchée de l'état deplorable de ce prince, fut la première à l'exciter à suivre son dessein, desirant elle-même arracher de son cœur un sentiment trop tendre, qui mettoit sa vertu à de trop rudes épreuves. Elle espéra de l'absence, des secours contre sa propre foiblesse, que sa raison & son courage même n'avoient pu jusqu'alors lui procurer. Dans ces circonstances, il se présenta une occasion favorable pour satisfaire ses vues. Une révolte, arrivée dans les Pays-Bas, engagea Dom Carlos à demander à son père le gouvernement de ces provinces, pour y rétablir l'ordre & punir les rebelles. Le roi, avec sa dissimulation accoutumée, parut d'abord accepter sa proposition avec joie ; mais naturellement inquiet & jaloux, il craignit que la gloire que Dom Carlos acquerroit, ne lui enlevât le cœur de ses sujets, qui ne témoignoient déjà que trop d'affection à son fils. Après l'avoir longtems amusé par de feints préparatifs, il finit par lui refuser la grace qu'il lui avoit accordée. Dom Carlos, irrité de ce refus, & plus encore de la mort du marquis de Posa son favori, que le roi avoit sacrifié à une jalousie imaginaire, se livra à son ressentiment. La colère & l'*amour* se réunirent dans son cœur, il promit aux rebelles de les protéger de tout son pouvoir, contre l'oppression sous laquelle Philippe, ou du moins ses ministres, les faisoient gémir depuis long-tems. Son projet sans doute n'étoit pas de se révolter contre son père & son roi ; mais il vouloit fuir de sa présence, & chercher loin de lui un asyle où il pût passer librement sa triste & déplorable vie. Son dessein fut découvert : Philippe toujours soupçonneux, faisant observer toutes les démarches de son fils, apprit bientôt la protection qu'il accordoit aux flamands, & sa liaison avec la reine. La conduite de cette Princesse auroit dû le raisurer contre toute imputation injurieuse à sa vertu; mais les caractères vicieux ne conçoivent jamais rien d'innocent : la perversité de leur cœur les porte toujours à juger des autres par eux-mêmes, & ils ne voient que des crimes par-tout où ils portent leurs regards.

Dès que Philippe eut connoiffance de l'attachement réciproque de Dom Carlos & de la reine, la rage entra dans fon ame. L'évafion que fon fils projettoit, fervit de prétexte à fa fureur jaloufe. Il fit faire le procès à fon fils comme coupable d'attentat & de révolte. Les juges iniques, chargés de feconder la haine de leur prince, n'oublièrent rien pour faire paroître Dom Carlos auffi criminel que fon père le defiroit. Mais quelqu'injuftes qu'ils fuffent, ils ne purent jamais parvenir à rendre l'héritier de la couronne digne de mort. Le jugement fe réduifit donc à refter en prifon. Cette punition paroiffant trop douce à l'implacable Philippe, il fit mêler en fecret dans les alimens de Dom Carlos un poifon qui devoit bientôt lui caufer une langueur mortelle, & le délivrer à la fois de fon fils, de fon rival & de fon fucceffeur. Mais, foit qu'une pitié généreufe ne permît pas à ceux qui étoient chargés d'un emploi fi barbare d'exécuter fes ordres, foit que la bonne conftitution d'un prince, dans la fleur de fon âge, fût un préfervatif contre tous les moyens qu'on tentoit pour abréger fes jours, ils ne produifirent point l'effet que le roi en attendoit. Voyant fon odieux projet fans fuccès, ce père dénaturé fe détermina fans remords à perdre fon fils d'une manière plus prompte & plus certaine, en lui laiffant le choix de fon genre de mort.

La reine, malgré l'étroite prifon où Dom Carlos étoit retenu, trouva cependant moyen de lui faire dire qu'elle exigeoit de lui qu'il vît le roi, & qu'il mît tout en ufage pour le toucher. Ce prince infortuné, pour qui la vie n'étoit qu'un fardeau infupportable, & qui envifageoit la fin comme le terme de fes maux, voulut cependant donner à Elifabeth, jufqu'au dernier moment, des preuves de fon refpect & de fa foumiffion. Il demanda à voir Philippe; &, comme un garde lui annonçoit l'arrivée de fon père, « dites mon roi, & non pas mon père ». Ces paroles furent les feules plaintes qui fortirent de fa bouche pendant tout le cours d'une prifon auffi longue qu'ignominieufe. Dès que Philippe entra, il fe jetta à fes genoux, pour fe conformer aux volontés de la reine, & le pria de confidérer qu'en donnant la mort à fon fils, c'étoit fon fang qu'il alloit répandre. Le roi, fans s'émouvoir, lui répondit froidement que, lofqu'il avoit de mauvais fang, il donnoit fon bras au chirurgien pour le tirer. Cette réponfe barbare, & bien plus digne d'un tyran que d'un père, excita dans l'ame de Dom Carlos les remords les plus vifs d'un acte qu'il regardoit comme une baffeffe, & qu'il n'eût jamais fait fans l'obéiffance aveugle qu'il avoit pour la reine. Il fe leva brufquement, & demanda fi le bain où il devoit mourir étoit prêt. Le roi, fans paroître ébranlé d'une fcène auffi touchante, & capable d'attendrir les cœurs les plus féroces, demanda féchement à fon fils s'il n'avoit rien de plus à lui dire. Ce prince qui auroit voulu racheter, du peu d'inftans qui lui reftoient à vivre, la lacheté qu'il croyoit avoir commife, en demandant grace à fon père, lui fit la réponfe la plus audacieufe & la plus fière, telle que le défefpoir peut la dicter à un prince généreux qui n'a plus rien à ménager. Philippe fortit auffitôt fans témoigner la plus légère émotion. Dom Carlos fe mit au bain, où s'étant fait ouvrir les veines des bras & des jambes, il s'affoiblit par degrés, & perdit en peu de tems une vie qui n'avoit été pour lui qu'un tiffu d'ennui & d'amertumes.

La mort d'un fils unique que Philippe venoit de facrifier à fa jaloufie, ne fatisfit pas pleinement fa vengeance. Tranfporté de rage de la jufte douleur que la reine témoigna de la fin tragique de Dom Carlos, dont elle fe regardoit comme l'unique caufe, il ne vit plus dans Elifabeth qu'une époufe infidelle, digne de châtiment; & fans horreur du double crime (1) qu'il alloit commettre, il immola cette feconde victime à fa fureur. Quoiqu'aucun auteur n'ait affirmé ce fait, les circonftances de la mort précipitée de cette princeffe, jettent au moins de violens foupçons fur Philippe. D'ailleurs, le caractère cruel & barbare de ce prince n'eft que trop connu; & la preuve qu'il venoit d'en donner en faifant mourir fon fils, laiffe peu de prétexte pour douter qu'il ne foit pas coupable de ce fecond crime. Etrange paffion! qui, non contente de facrifier un rival dont la perte n'en peut rendre l'auteur que plus odieux à l'objet à qui l'on veut plaire, porte fa frénéfie & fa fureur jufqu'à ravir le jour à celle pour qui on eût donné fa vie: à fe priver pour jamais, par excès d'*amour*, du bonheur d'aimer; à fe préparer des tourmens & des repentirs éternels, à fe faire fon propre bourreau par le remords horrible d'avoir été l'inftrument de fon défefpoir: à fentir, le refte de fes jours, fon cœur déchiré par les furies; à ne pouvoir enfin penfer à l'idole de fon cœur, fans fe rappeller un crime atroce dont le feul fouvenir fuffit pour la punition.

Si la jaloufie, en infectant le cœur de fon venin, le rend infenfible à la pitié, aveugle l'efprit fur le véritable intérêt de celui qui veut être aimé, en lui faifant commettre les plus grands crimes, pour fe venger de ne l'être pas, l'*amour* méprifé, même fans préférence, ne produit guères des effets moins funeftes; la feule différence eft que dans la jaloufie il y a deux fentimens à fatisfaire à la fois, celui de fe venger de l'objet qu'on aime, & celui de punir le rival qui nous eft préféré: au lieu que, dans le refus qui n'a pas pour motif le bonheur d'un autre, il n'y en a qu'un; c'eft ce qui rend la jaloufie plus cruelle. D'ailleurs, tant qu'il n'y a point de rivalité à redouter, il refte toujours de l'efpoir. L'*amour*

(1) La reine étoit groffe alors.

propre ingénieux offre chaque jour à l'imagination de nouveaux moyens pour parvenir au bonheur qu'on desire. On se flatte qu'une circonstance heureuse pourra les faire réussir, & que des soins perdus jusqu'alors, obtiendront enfin la récompense qu'ils ont méritée. Le pouvoir de l'*amour*, quand le moral est uni au physique, remue toutes les autres passions, & les fait concourir au même but. L'ambition même faite pour tout assujettir, & pour dominer tous les sentimens qui pourroient s'opposer à son empire, n'est plus alors qu'une passion secondaire, dont l'*amour* se sert pour vaincre la résistance qu'on lui oppose. C'est ainsi que les passions, en se prêtant un secours mutuel, servent chacune à leur tour d'aliment réciproque à celle qui domine. Ceux qui ne jugent que sur l'extérieur, s'y trompent souvent. L'homme le plus passionné peut passer dans leur esprit pour un ambitieux; &, tandis que le physique est le principal, & même l'unique objet de toutes mes actions, tous les effets ne paroissent appartenir qu'au moral. Etre inexpliquable! Jamais le Sphinx ne pouvoit proposer d'énigme plus incompréhensible que ton essence! Jouet infortuné des passions qui t'assujettissent tour-à-tour! le desir d'une sensation momentanée dont tu rougiras dès qu'elle sera satisfaite, & qui ne laissera peut-être dans ton cœur que de la haine, & même du mépris pour l'objet qui l'a excitée, subjugue toutes les facultés de ton ame? L'expérience même de tes erreurs passées & des remords qui les ont suivies, ne sauroient te retenir sur le bord d'un nouveau précipice où l'*amour* entraîne ton ame fugitive? Le meurtre, les trahisons, l'injustice, la perfidie, rien ne t'arrête; tes sens commandent, & tels que ces lâches compagnons d'Ulysse que l'ivresse des plaisirs avoit dégradés, tu prostitues la plus noble partie de ton être, pour en faire le vil instrument de ta honteuse foiblesse?

Si l'*amour* méprisé excite de la colère dans les hommes: dans les femmes, c'est de la fureur. Leur *amour propre* plus aisé à blesser, non-seulement parce qu'elles naissent avec plus de penchant à la vanité, mais encore par l'habitude d'être encensées, & de trouver toujours leurs desirs prévenus, les irrite au point de franchir quelquefois, pour s'en venger, toute bienséance & toute pudeur. Elles abandonnent alors cette douceur & cette modération apparente, que l'on croit à tort l'apanage de ce sexe charmant. Car, en général, leurs passions sont plus violentes & plus emportées que celles des hommes. L'éducation des femmes, qui ne consiste qu'à les instruire des différens ressorts qu'elles peuvent mettre en usage, pour donner à leurs charmes tout le pouvoir dont ils sont susceptibles, les accoutume de bonne-heure à ne s'occuper que de leur beauté. Elles la considèrent avec raison comme le premier de leurs avantages, & le seul qui soit capable de leur faire jouer dans le monde un rôle dont elles sont fort avides, & dont les loix les privent par l'exclusion de toute charge & de tout emploi. L'oisiveté, où cette exclusion les plonge nécessairement, contribue encore à tourner toutes les facultés de leur esprit qu'elles ont naturellement actif, vers cette seule ressource laissée à leur vanité. Les graces & les agrémens de la figure forment donc leur unique empire. Tout ce qui peut servir à l'étendre, est de leur ressort, & remplit le vuide de leurs journées: humilier leur orgueil sur cet objet, en paroissant mépriser leur pouvoir ou lui échapper, est par conséquent la plus grande injure qu'un homme puisse faire à une femme, aussi ne la pardonne-t-elle jamais.

Louise de Savoie, duchesse d'Angoulême, mère de François premier, & régente du royaume, ne le prouva que trop au malheureux connétable de Bourbon. Cette princesse qui n'étoit plus jeune, mais dans laquelle l'âge n'avoit point encore éteint les feux de l'*amour*, fut touchée des graces & du mérite de cet homme célèbre par son courage & ses talens. Elle crut que l'offre de sa main flatteroit son ambition; mais, soit que le connétable n'eût pas le cœur libre, soit que le caractère fourbe, & vindicatif de la régente, lui donnât de l'éloignement pour elle, il la refusa. La duchesse, outrée de dépit de se voir méprisée par un homme qui, malgré sa naissance, sa dignité & sa grande réputation, devoit cependant se trouver très-honoré de son alliance, jura de s'en venger & de poursuivre le connétable jusqu'au tombeau. Le premier acte de vengeance fut de lui intenter un procès sur les grands biens qu'il avoit eus de son beau-père, & sur lesquels elle prétendoit avoir des droits. Le chancelier Duprat, homme entièrement dévoué à la régente, & mécontent d'ailleurs du connétable, anima la duchesse contre lui, & l'excita à poursuivre cette affaire avec la plus grande chaleur. Pour rendre la vengeance plus complette, & l'anticiper, pour ainsi dire, elle obtint que les biens du connétable seroient mis en sequestre jusqu'à l'entier jugement du procès. L'espérance d'engager le connétable à l'épouser, en le privant de toute sa fortune, contribua beaucoup à cette persécution inouie. Elle se flata que l'*amour* des richesses, la crainte de s'en voir dénué, & d'éprouver chaque jour des désagrémens en tout genre, vaincroient peut-être la résistance du connétable. Etrange manière de se faire aimer! Comment l'esprit humain peut-il s'aveugler au point de se persuader que la crainte fera obtenir ce que l'*amour* refuse, & qu'on parviendra à plaire en se faisant redouter? Aussi cette crainte produisit-elle un effet tout contraire à celui que la régente en attendoit: car elle ne fit qu'augmenter l'aversion du connétable pour elle. La duchesse ne s'en tint pas à la voie juridique pour opprimer le connétable. Elle lui suscita mille chagrins en tout genre. Elle aliéna

l'esprit du roi contre lui, & elle l'engagea à le dépouiller de ses dignités & de ses pensions. Le connétable, se voyant sans ressource, tout le crédit & le pouvoir étant réunis dans son ennemie la plus cruelle, fut emporté par le désespoir où sa triste situation le réduisoit, & eut la foiblesse d'accepter les propositions de l'empereur qui étoit pour lors en guerre avec la France. On ne sait que trop les malheurs qui suivirent cette révolte. Le connétable n'ayant plus rien à ménager, sa perte étant assurée, s'il avoit le malheur d'être pris les armes à la main, se livra tout entier à son ressentiment. Tous les talens qu'il avoit pour la guerre, & qui l'avoient rendu si recommandable dans sa patrie, furent employés contr'elle. Ils acquirent même un nouveau degré de supériorité par le desir de se venger. Ce desir, joint à celui de sa conservation, anima son courage, & lui fit faire des prodiges de valeur. La trop grande bravoure de François premier, mit sans doute alors la France à deux doigts de sa perte, son royaume sans souverain, sans argent, sans crédit, ayant perdu toute l'élite de sa noblesse à la trop malheureuse bataille de Pavie; mais, sans l'*amour* forcené d'une princesse fière & vindicative, tous ces malheurs qui en furent la suite funeste, n'eussent point accablé des peuples qui furent long-tems la triste victime d'une passion méprisée, & aigrie par le refus.

Les feux de l'*amour* survivans quelquefois dans les femmes à la jeunesse & à la beauté, elles doivent éprouver, plus souvent que les hommes, l'humiliation d'aimer sans être aimées, parce que leur principal mérite, vis à-vis des hommes, est dans leurs attraits. D'ailleurs, quoique les sens soient la base de cette passion, comme ils agissent sur le moral, ce dernier, en se réunissant au physique, étend son pouvoir, & le fait même souvent dépendre d'objets où la volupté ne paroît avoir aucune part. On sait que les femmes n'ont communémnet d'existence que par ceux qui les aiment, ou dont elles portent le nom; les hommes ne pouvant avoir une grande réputation ni de grandes places, que dans un âge où l'on a perdu les graces & les agrémens de la jeunesse, les femmes, susceptibles d'ambition & de vanité, s'attachent souvent à celui qui peut leur faire jouer un rôle dans le monde, de préférence à celui qui ne peut que flater leurs sens. Il n'en est pas de même des hommes. Comme les femmes ne peuvent que, par des circonstances particulières, & qui se rencontrent même rarement, leur procurer aucun avantage du côté de la fortune ou de l'élévation, ils ne cherchent communément dans l'*amour* d'autres plaisirs que ceux de l'*amour* même. Le physique alors étant le seul mobile, la femme la plus jeune & la plus jolie doit avoir l'avantage. Il est donc très rare qu'un homme prenne un goût très-vif pour celle dont l'âge a flétri les appas, parce qu'aucun autre agent que celui des graces & de la beauté ne peut agir sur son imagination, & donner au physique un empire qui, dans les femmes, a quelquefois son principe dans le moral.

Quoique l'*amour* soit la passion de la jeunesse, sur-tout parmi les hommes, puisque les sens en sont la base, & que l'âge les amortit, on voit cependant des vieillards dont les desirs semblent reprocher à la nature de leur refuser des plaisirs que la volupté revendique. Il paroît même quelquefois que l'impuissance de les satisfaire ne sert qu'à irriter ces mêmes desirs dont la jouissance est le tombeau. Mais le physique alors n'a qu'un empire factice qu'il ne doit qu'au moral. Ce sont les tableaux séduisans que le souvenir nous retrace, dont le regret de ne pouvoir plus jouir échauffe l'imagination, & donne (s'il est permis de s'exprimer ainsi) des sens à l'ame. Ce n'est point là l'*amour*, ce n'est que son simulacre que les erreurs & le déréglement de l'esprit réalisent pour nous tourmenter. Un homme sage qu'une vie austère & retirée auroit séparé de bonne-heure du commerce des femmes, seroit à l'abri de ces foiblesses honteuses, & les desirs en lui ne survivroient point au besoin de la nature. Après avoir passé une jeunesse paisible, exempte même des écarts & des malheurs que les passions entraînent après elles; occupé de l'exercice de ses devoirs, l'heureuse habitude qu'il en auroit contractée, ne lui laisseroit plus dans l'âge mûr d'obstacle à vaincre, & il jouiroit sans trouble du bonheur attaché à la vertu. La joie douce qu'elle répand dans l'ame, est aussi différente que préférable à l'ivresse des plaisirs des sens. Il pourroit goûter les avantages de la solitude, y jouir de la vue de lui même, sans avoir à céler les replis de son cœur. On ne les cache avec tant de soin, que pour n'avoir pas à rougir aux yeux des autres des foiblesses dont on a fait gloire par une licence effrénée dans le tems de ses déréglemens. Il verroit approcher sans effroi une vieillesse à l'abri des infirmités & des douleurs qu'un repentir trop tardif rendent insupportables. Il ne disputeroit point à la jeunesse des préférences dont l'amour le priveroit, & dont la poursuite rend aussi ridicule que malheureux. Il mériteroit le respect de ses concitoyens, & l'estime de lui-même, sentiment toujours nouveau, dont la fleur ne se flétrit jamais, dont on jouit chaque jour avec un nouveau délice, & qui jusqu'à la dernière aurore, répand sur la caducité un charme & une volupté, que l'aspect même de l'urne fatale ne sauroit altérer. Sans remords & sans regrets sur le passé, sans trouble pour le présent, & sans inquiétude pour l'avenir, ayant rempli avec équité la tâche que le créateur lui avoit imposée, l'homme vertueux attend la mort sans crainte, comme la fin de ses travaux, & le commencement de sa félicité. (*Par l'auteur du Traité de l'Amitié.*)

Amour de soi. Nos desirs, excités par des besoins réels ou imaginaires, constituent l'*amour de soi*; par où l'on désigne en général ce que chaque homme souhaite, parce qu'il le croit utile ou nécessaire à son propre bien-être; en un mot, l'objet dans la jouissance duquel chacun fait consister son plaisir ou son bonheur. L'intérêt du voluptueux est dans la jouissance des plaisirs des sens: l'avare a placé le sien dans la possession de ses trésors; le fastueux attache le plus grand intérêt à faire un vain étalage de ses richesses; l'ambitieux, dont l'imagination s'allume par l'idée d'exercer son empire sur d'autres hommes, place son intérêt dans la jouissance d'un grand pouvoir; l'intérêt de l'homme de lettres consiste à mériter la gloire; enfin, l'intérêt de l'homme de bien consiste à se faire estimer & chérir de ses semblables. Quand on dit que les intérêts des hommes sont variés, on indique simplement que leurs besoins, leurs desirs, leurs passions & leurs goûts ne sont pas les mêmes, ou qu'ils attachent l'idée de bien être à des objets divers.

Il est donc indubitable que tous les individus de l'espece humaine n'agissent & ne peuvent agir que par intérêt. Le mot *amour de soi*; ainsi que le mot *passion*, ne présente à l'esprit que l'amour d'un bien, le desir du bonheur: on ne peut donc blâmer les hommes d'être intéressés (ce qui signifie avoir des besoins & des passions), que lorsqu'ils ont des intérêts, des passions, des besoins nuisibles, soit pour eux-mêmes, soit pour les êtres avec les intérêts desquels les leurs ne s'accordent pas.

C'est d'après leurs intérêts que les hommes sont bons & méchants. En faisant le bien, comme en faisant le mal, nous agissons toujours en vue d'un avantage que nous croyons devoir résulter de notre conduite. L'idée de bien-être, ou l'intérêt attaché à des plaisirs ou à des objets contraires à notre propre bonheur, constitue ce qu'on appelle l'intérêt *mal entendu*: il est la source des erreurs & des égaremens des hommes qui, faute d'expérience, de réflexion & de raison, méconnoissent trop souvent leurs intérêts véritables, & n'écoutent que des besoins imaginaires & des passions aveugles enfantés par leur ignorance, leurs préjugés, par les saillies d'une imagination déréglée.

L'amour de soi & les passions qu'il met en jeu, ne sont des dispositions blâmables que quand elles sont contraires au bien-être de ceux avec qui nous vivons; c'est-à dire, quand elles nous font tenir une conduite qui leur est incommode ou nuisible: les hommes n'approuvent que ce qui leur est utile; ainsi leur intérêt les force à blâmer, haïr & mépriser tout ce qui contrarie leur tendance au bonheur.

L'amour de soi est louable & légitime lorsqu'il a pour objet des choses vraiment utiles, & à nous-mêmes, & aux autres. L'amour de la vertu n'est que notre intérêt attaché à des actions avantageuses au genre humain. Si un intérêt solide est le mobile de l'avare, un intérêt plus noble anime l'être bienfaisant; il veut gagner l'affection, l'estime, la tendresse de ceux qui sont à portée de sentir les effets de sa générosité.

Sacrifier son intérêt signifie *sacrifier un objet qui plait ou qu'on aime*, à un objet que l'on aime plus fortement, ou qui plait davantage. Un ami consent à sacrifier une partie de sa fortune pour son ami, parce que cet ami lui est plus cher que la portion des biens qu'il lui sacrifie. L'enthousiasme est la passion pour un objet que l'on envisage uniquement, portée jusqu'à une sorte d'ivresse qui fait que l'homme lui sacrifie tout, jusqu'à lui-même: nous allons voir dans un moment que, dans ce cas, c'est toujours à son propre intérêt, c'est à lui-même que l'homme se sacrifie.

Agir sans intérêt, ce seroit agir sans motif. Un être intelligent, c'est-à-dire, qui se propose le bien-être à chaque instant de sa durée, & qui sait employer les moyens propres à le conduire à ce but, ne peut pas un instant perdre de vue son intérêt: pour que cet intérêt soit louable, il doit sentir que la nature l'ayant placé dans la société, son intérêt véritable exige qu'il s'y rende utile & agréable, parce que les êtres dont il est entouré, sensibles, amoureux du bien-être, intéressés comme lui, ne contribueront à son bonheur qu'en vue du bonheur qu'ils attendent de lui. D'où l'on voit que c'est sur l'intérêt, que la morale doit fonder solidement tous ses préceptes pour les rendre efficaces. Elle doit prouver aux hommes que leur véritable intérêt exige qu'ils s'attachent à la vertu, sans laquelle il ne peut y avoir pour eux de bien-être sur la terre.

Quelques philosophes ont fondé la morale sur une bienveillance innée, qu'ils ont cru inhérente à la nature humaine; mais cette bienveillance ne peut être que l'effet de l'expérience & de la réflexion, qui nous montrent que les autres hommes sont utiles à nous-mêmes, sont en état de contribuer à notre propre bonheur. Une bienveillance désintéressée, c'est-à-dire, de laquelle il ne résulteroit pour nous, de la part de ceux qui nous l'inspirent, ni tendresse, ni retour, seroit un sentiment dépourvu de motifs, ou un effet sans cause. C'est relativement à lui-même que l'homme montre de la bienveillance aux autres. Il veut s'en faire des amis, c'est-à-dire, des êtres qui s'intéressent à lui; ou bien il éprouve ce sentiment pour ceux dont il a lui-même expérimenté les dispositions favorables; ou enfin, il veut s'attirer l'estime de lui-même & de la société.

On nous dira peut-être que des personnes vertueuses poussent le désintéressement jusqu'à montrer de la bienveillance à des ingrats, & que

que d'autres la montrent à des hommes qu'ils n'ont jamais connus, & qu'ils ne verront jamais. Mais cette bienveillance même n'est point désintéressée; si elle vient de la pitié nous verrons bientôt que l'homme compatissant se soulage lui-même en faisant du bien au autres. Enfin, nous prouverons que tout homme qui fait du bien trouve toujours en lui-même la récompense que les ingrats lui refusent, ou que les inconnus ne peuvent lui témoigner.

Toutes les passions, les intérêts, les volontés & les actions de l'homme n'ont pour objet constant que de satisfaire l'amour qu'il a pour lui-même. Cet *amour de soi*, tant blâmé par quelques moralistes, & confondu mal-à-propos par eux avec un égoïsme insociable, n'est dans le fait, que le desir permanent de se conserver & de se procurer une existence heureuse. Condamner l'homme parce qu'il s'aime lui-même, c'est le blâmer d'être homme; prétendre que cette affection vient de sa nature corrompue, c'est dire qu'une nature plus parfaite lui eût fait négliger sa conservation & son propre bien-être; soutenir que ce principe des actions humaines est ignoble & bas, c'est dire qu'il est bas & ignoble d'être un homme.

Mettant à l'ecart les préjugés dont les ouvrages d'un grand nombre de moralistes abondent, si nous voulons examiner l'homme tel que la nature l'a fait, nous reconnoîtrons qu'il ne pourroit subsister, s'il perdoit de vue l'amour qu'il a pour lui-même: tant qu'il jouit d'organes sains ou bien constitués, il ne peut se haïr, il ne peut être indifférent au bien ou au mal qui lui arrive, il ne peut s'empêcher de desirer le bien-être qu'il n'a pas, ni de craindre le mal dont il se voit menacé; il ne peut aimer les êtres de son espece, qu'autant qu'il les trouve favorables à ses desirs, & disposés à contribuer à sa conservation & à sa propre félicité. C'est toujours en vue de lui même qu'il a de l'affection pour les autres & s'unit avec eux.

C'est en vue du plaisir que font à notre cœur la présence, les conseils, les consolations d'un ami, que nous aimons cet ami; c'est nous qui éprouvons les effets agréables de son commerce qui nous attachent à lui. C'est en vue du plaisir qu'une maîtresse procure à son imagination ou à ses sens, qu'un amant aime cette maîtresse au point même quelquefois de se sacrifier pour elle. C'est en vue du plaisir qu'une tendre mere éprouve en voyant un enfant chéri, qu'elle l'aime, qu'elle lui prodigue ses soins aux dépens mêmes de sa santé & de sa propre vie: c'est nous mêmes que nous aimons dans les autres, ainsi que dans tous les objets auxquels nous attachons notre amour. C'est lui-même que l'ami chérit dans son ami, l'amant dans sa maîtresse, la mere dans son enfant, l'ambitieux dans les honneurs, l'avare dans les richesses, l'homme de bien dans l'affection de ses semblables, &, à son défaut, dans le contentement intérieur que procure la vertu.

Si quelquefois l'amour de soi semble n'avoir aucune part à nos actions, c'est qu'alors le cœur se trouble, l'enthousiasme l'enivre, il ne raisonne, il ne calcule plus; &, dans le désordre où l'homme se trouve, il est capable de se sacrifier lui-même à l'objet dont il n'étoit épris que parce qu'il y trouvoit sa félicité. Voilà comme l'amitié sincere a quelquefois été portée jusqu'à vouloir périr pour un ami.

Nous nous attendrissons sur nous-mêmes lorsque nous mêlons nos larmes à celle d'un malheureux; nous nous pleurons nous mêmes lorsque nous pleurons sur les cendres d'un objet dans lequel nous n'avions placé notre affection, que parce qu'il nous procuroit de grands plaisirs. Enfin, c'est à l'amour de la gloire qui rejaillira sur lui, ou à la crainte de la honte qui retombera sur lui, que le héros s'immole & se dévoue dans les combats; il ne fait alors que sacrifier sa vie au desir de mériter la considération & la gloire, dont l'idée allume son imagination, & l'étourdit sur le danger; ou bien il se sacrifie à la crainte de vivre déshonoré; ce qui lui paroît le comble de l'infortune. C'est pour lui-même que le guerrier veut de l'estime, & craint la honte; c'est donc par amour pour lui-même qu'il expose ses jours, & qu'il brave la mort; dans la chaleur de son imagination, il ne songe pas que, s'il vient à périr, il ne recueillera pas les fruits de cet honneur, dans lequel il s'est habitué à faire consister son bien-être.

Ainsi ne blâmons point l'amour que tout homme a pour lui-même; ce sentiment est naturel & nécessaire à sa conservation propre, à son utilité, à celle de la société. Un homme qui se haïroit lui-même, ou qui seroit indifférent sur son propre bonheur, seroit un insensé peu disposé à faire du bien à ses associés. Un homme qui cesseroit de s'aimer, seroit un malade à qui sa propre vie deviendroit incommode, & qui ne s'intéresseroit aucunement aux autres. Les mélancoliques qui se tuent, sont des êtres de cette trempe, ainsi que les fanatiques qui, devenus les ennemis d'eux-mêmes, se séparent de la société, & se rendent inutiles au monde. Néanmoins le solitaire & l'anachorete ne sont pas exempts d'intérêt ou d'amour pour eux-mêmes; leur haine pour le monde, pour ses plaisirs & pour les choses que les autres hommes desirent, est fondée sur l'espoir d'être un jour plus heureux, en se privant, durant leur vie, des objets qui excitent les passions des autres: d'où l'on voit que ce sont eux-mêmes qu'ils aiment, en se rendant malheureux pour un temps.

Dans l'homme qui réfléchit, l'*amour de soi* est toujours accompagné d'affection pour les autres; en aimant les êtres avec lesquels il a des

rapports, il ne fait que s'aimer plus efficacement lui même, puisqu'il aime les instruments de sa propre félicité. « Celui, dit Séneque, qui s'aime bien lui-même, est l'ami de tous les autres ». Il dit encore ailleurs, « qu'il faut apprendre à l'homme comment il doit s'aimer, car il seroit fou de douter qu'il ne s'aimât lui-même ». Un être sociable ne peut, en effet, s'aimer véritablement, qu'en intéressant ses semblables à son bonheur; ce qu'il ne peut effectuer qu'en leur faisant éprouver les bonnes dispositions de son cœur. C'est toujours pécher contre soi, que de violer les devoirs qui nous lient aux autres.

Ainsi, loin de former le projet insensé d'éteindre dans le cœur de l'homme l'amour essentiel & naturel qu'il a pour lui-même, la Morale doit s'en servir pour lui montrer l'intérêt qu'il a d'être bon, humain, sociable, fidele à ses engagemens: loin de vouloir anéantir les passions inhérentes à sa nature, elle les dirigera vers la vertu, sans laquelle nul homme sur la terre ne peut jamais jouir d'un bonheur véritable. Cette Morale dira donc à tout homme de s'aimer, & lui indiquera les vrais moyens de contenter ce besoin qui le ramene à tout moment sur lui-même, en le faisant partager à ceux qui l'environnent. Les passions ainsi dirigées contribueront à son bien-être, soit quand il est isolé, soit quand il vit en société; elles le rendront intéressant; comme époux, comme pere, comme ami, comme citoyen, comme souverain, comme sujet. Enfin, ses passions & ses intérêts, d'accord avec ceux de la société, le rendront lui-même heureux du bonheur des autres.

Celui chez qui l'*amour de soi* étouffe toute affection pour les autres, est un être insociable, un insensé qui ne voit pas que tout homme, vivant avec d'autres hommes, est dans une impossibilité complete de travailler à son bonheur sans l'assistance des autres. Toutes nos passions aveugles, nos intérêts mal-entendus, nos vices & nos défauts nous séparent de la société; en indisposant nos associés contre nous, ils en font des ennemis peu favorables à nos desirs. Tous les méchants que l'on déteste, vivent comme s'ils étoient seuls dans la société; le tyran qui l'opprime vit en tremblant au milieu de son peuple, qui le hait; le riche avare vit méprisé comme un être inutile; l'homme dont le cœur glacé ne s'échauffe pour personne, n'a pas lieu de s'attendre qu'on s'intéresse à lui. En un mot, il n'est point en Morale de verité plus claire que celle qui prouve que l'homme en société ne peut se rendre heureux sans le secours des autres. (*Moral univ.*)

Par la nature, l'homme est forcé de s'aimer & de chercher sans cesse son bien-être.

Ce sentiment, qui veille à sa conservation physique, est aussi au moral la source de toutes ses pensées, de toutes ses affections, de toutes ses actions.

Tout ce que ce sentiment lui inspire de conforme à sa fin doit donc être la règle unique de l'homme. Tout ce qui seroit véritablement contraire à ce sentiment ne pourroit être un devoir pout lui, parce qu'il ne peut être soumis à un devoir contraire à sa nature.

Il ne faut donc chercher les devoirs de l'homme que dans ce qui convient à l'homme.

Quand on a fait cet examen, on voit avec une douce satisfaction qu'il n'y a rien de difficile, rien de rigoureux dans ses devoirs qui ne tende à son bonheur, qui n'ait été établi pour son bonheur.

La premiere chose que l'amour de nous mêmes nous fait sentir, c'est notre foiblesse; la premiere chose qu'il nous fait appercevoir, ce sont les secours que nous pouvons tirer de notre union avec nos semblables; ainsi c'est lui qui a rassemblé les hommes, qui a établi & qui maintient la société.

La société est fondée sur une réciprocité de secours & sur une confusion d'intérêts. Pour recueillir ses avantages, il faut porter ses charges; il faut mériter par nos services ceux que nous demandons aux autres. Par-là cet amour pour notre personne, ce sentiment constitutif de notre être, ce moteur continuel de toutes nos actions se trouve naturellement amené à sortir de nous, à se repandre sur nos semblables devenus des parties de nous-mêmes.

Si un homme se retiroit dans ses propres intérêts, s'il se refusoit à concourir à l'utilité commune, les autres refuseroient aussi de travailler pour son utilité particuliere; il les avoit pour amis, ils les auroit pour ennemis.

Tout ce qu'il fait pour eux au contraire, en acquittant sa dette, maintient l'union qui le protége, & lui revient en services ou en attachement de leur part.

Cependant on voit presque tous les hommes occupés à faire leur bien aux dépens des autres; & chacun trouvant dans autrui cette même disposition, c'est à qui, dans la société, demandera le plus & accordera le moins.

Cela vient de ce que trop dominés par nos desirs & trop bornés dans nos vues, nous nous précipitons d'abord sur le bien réel ou apparent qui nous tente, sans examiner s'il en résulte un mal pour nos semblables, ou sans appercevoir que ce mal que nous faisons aux autres doit retomber de quelques manieres sur nous-mêmes; cela vient encore de ce que les passions nous poussant violemment vers leur objet, nous le voulons aux dépens de tout ce qui en peut arriver; cela vient enfin de ce que la constitution sociale, qui devroit toujours tenir les hommes dans une mutuelle dépendance, dans une mutuelle bienveillance, dégénérant insensiblement de ses premiers principes, donne à quelques uns les plus puissans moyens d'exister pour eux seuls

& de tourner tout à leur profit, allume dans les autres cette même envie, & par là les met tous dans une sorte d'état de guerre au sein duquel les uns sont malheureux par ce qu'ils ont de trop & les autres par ce qui leur manque.

Mais rentrons dans nous-mêmes & observons bien nôtre intérêt, même au milieu des abus de la société; & nous sentirons que la plus grande des erreurs de notre amour propre, c'est d'oublier ce que nous devons à nos semblables; nous reconnoîtrons que lorsque nos passions n'ont pas des objets avoués par la vertu, ou lorsqu'elles ne sont pas gouvernées par la raison, elles agitent notre cœur, sans le satisfaire, qu'elles ont de longs tourmens & de courts plaisirs; qu'elles ne donnent qu'un bonheur faux, lorsqu'elles en cherchent un illégitime : nous resterons convaincus qu'envain les desordres de la société semblent affranchir les riches & les grands de tous services envers les autres, & inviter ceux-ci à se saisir par la fraude ou la violence des avantages dont ils sont privés. Toujours est-il vrai que dans tous les momens, dans toutes les situations & pour tous les hommes, rien n'est plus funeste que le crime, rien n'est plus utile que la vertu. Il arrive des tems & des occasions où les malheureux savent enfin se venger & punir leurs oppresseurs. Il est aussi une foule de choses où les grands ne peuvent plus rien sans les secours & l'attachement de ceux qui rampent & gémissent autour d'eux. Pour les foibles & les pauvres, ils sont bien tant qu'ils se bornent à révendiquer & à reconquérir leurs droits. Mais ils ont tout à craindre & peu à gagner, quand ils renversent l'ordre véritable, quand ils violent les bons principes de la société. Si les loix ont encore quelque force dans un siecle & un peuple corrompu, c'est surtout contre eux; & à quoi les conduiroient leurs criminels efforts? à jouir dans de continuels dangers & souvent dans la honte de ces biens qui ne donnent que des plaisirs factices, suivis de peines plus réelles.

Tel est effectivement le cœur de l'homme. L'*amour de soi* qui y domine, le force sans cesse de chercher son bien; mais il lui fait sentir aussi ce qui seroit le mal de ces êtres semblables à lui vers lesquels l'instinct naturel l'a appellé & auxquels il s'est uni. C'est pour cela que l'homme souscrit sans cesse intérieurement à ces règles que sa raison lui à fait établir pour concilier ce qui lui est bon avec ce qui est bon aux autres. Par-là il ne se trouve pas aveuglement livré à ses desirs, il est encore soumis aux règles qu'il connoît & qu'il se sent capable d'observer. En jouissant de ses sensations, il est encore occupé à juger ses actions. Pour qu'il soit heureux, il faut qu'il reçoive tout à la fois du plaisir des choses étrangères qui agissent sur lui & de la satisfaction du jugement qu'il porte de lui-même. S'il n'y a pas d'accord entre les objets dont il a voulu se procurer la jouissance, & les règles suivant lesquelles il lui étoit permis de chercher & de posséder ces objets, il n'y a plus pour lui qu'un état qui ne peut être celui du bonheur, car la peine y égale tout au moins le plaisir; ce mécontentement intérieur ne laisse presque plus d'impression aux jouissances; de même que les nourritures les plus saines troublent & fatiguent l'organisation d'un corps mal disposé, de même toutes les délices de la vie s'alterent & se corrompent dans une ame qui n'est pas digne de les sentir. Et ceci n'est point une idée systématique, c'est une vérité empreinte dans la conscience de chaque homme. Interrogeons notre cœur, il nous répondra qu'il suffit des plus foibles reproches de notre jugement intime pour troubler tout notre bonheur.

Concluons donc qu'il nous importe, pour l'intérêt de nos plaisirs même, de rester toujours dans les voies de la vertu.

Remarquons encore que l'homme ayant des organes bornés, ne peut recevoir qu'un bonheur proportionné. Tous les plaisirs qui excédent nos facultés, ne sont plus sentis & même se changent en peines. Contentons-nous donc du bonheur réel, c'est-à-dire, de celui que notre nature nous permet. Or celui-là est simple & communément à notre portée; il n'a pas besoin d'être pris sur celui des autres. C'est donc une folie, ainsi qu'un crime, de troubler l'ordre que les loix ont établi & celui que notre conscience nous retrace sans cesse, pour usurper plus que nous ne pouvons posséder.

Je le dis avec une pleine confiance, & sans crainte d'être démenti par tout homme qui aura conservé un esprit juste & un cœur sain, rien ne peut égaler les satisfactions de la vertu & les amertumes du vice. Cherchez partout le plus haut dégré de bonheur, vous ne le trouverez jamais que dans le cœur de l'homme de bien; cherchez le plus haut dégré de malheur, vous le rencontrerez nécessairement dans le cœur du méchant.

Ne vous arrêtez pas aux apparences : il est de fausses joies qui cachent des supplices réels; il est des souffrances pleines de consolations. Considérez ce méchant dont les prospérités vous irritent. Sa gaieté ressemble plutôt aux transports de la folie qu'à l'épanouissement d'une ame contente. Ses desirs insatiables sont toujours trompés; ses jouissances, en le blâsant sur le plaisir, l'aiguisent pour la douleur; à chaque instant il s'éleve du fond de son cœur je ne sais quoi de sombre & de fâcheux qui empoisonne tout. L'homme de bien peut éprouver de longues peines, de profondes & de vives douleurs; mais il est toujours une partie de son ame où régnent la force & la sérénité; il se releve de tous les coups qui l'accablent, il jouit de sa pureté, de sa noblesse, de sa constance; il ne lui arrive

rien d'heureux qui n'entre bien avant dans son cœur, rien de malheureux qu'il n'affoiblisse par son courage & sa patience. J'ajouterai encore que plus le bonheur est troublé, moins il est réel. Or je soutiens que les craintes, les remords, le mépris & l'horreur de soi-même, tout ce cortège de la méchanceté, repand plus de douleurs sur tous les dons de la fortune, & même sur toutes les faveurs de la nature, que tous les revers, toutes les traverses de la vie ne peuvent en apporter à la vertu.

Connoissons-nous tels que nous sommes, & félicitons nous de nous trouver ainsi. Nous ne pouvons renoncer à l'amour de nous-mêmes; mais nous n'avons pas besoin de la vaincre pour suffire à l'étendue de nos devoirs, pour nous élever aux vertus les plus sublimes; ce sentiment même nous y conduit; plus il s'élance vers le vrai bonheur, plus il s'annoblit. Ne croyez pas que cet homme qui se dépouille pour les pauvres, qui immole sa vie au salut de son pays, qui aime mieux paroître coupable que de l'être en effet, ait fait un mauvais choix; il éprouve que la joie de la vertu vaut tous les sacrifices, il jouit de la vénération qui lui est due; quand il n'auroit que le noble témoignage qu'il se rend de lui-même, c'en seroit assez, son propre cœur suffiroit pour le payer de tout. Dieu, qui a voulu que nous nous aimassions, qui a attaché à ce sentiment la conservation de notre existence, s'est offert lui-même à nos desirs, pour récompense de l'accomplissement de nos devoirs. Mais quand nous ne trouverions pas un aussi grand prix de la vertu dans une autre vie, nous devrions toujours l'embrasser, comme le plus sûr & le plus puissant moyen de notre bonheur.

Résumons en quelques maximes simples & évidentes ce qui vient d'être prouvé.

Plus l'homme se rend utile à ses semblables, plus il s'assure de leurs bienfaits & de leurs services.

Plus il leur nuit, plus il attire sur lui de maux & de dangers.

Plus il fait de bien, plus il jouit de lui-même.

Plus il place son bonheur dans celui des autres, plus il l'accroit & l'affermit.

Il est donc aussi vrai que la vertu naît de l'amour de nous-mêmes, bien entendu, qu'il l'est, qu'elle ne pourroit nous rien prescrire de contraire à ce sentiment. (L. C.)

Les dispositions, dont la fin est la conservation de l'individu, tant qu'elles n'agissent que comme impulsions d'instinct, sont à-peu-près les mêmes dans l'homme & dans les autres animaux: mais en lui elles se combinent plutôt ou plus tard avec la réflexion & la prévoyance: elles y font éclore les idées concernant la propriété, & lui font faire connoissance avec cet objet de besoin qu'il appelle son *intérêt*. Au défaut de l'instinct qui apprend au castor & à l'écureuil, à la fourmie & à l'abeille à faire leurs petites provisions pour l'hiver, incapable par lui-même de songer à l'avenir, & porté à l'oisiveté, tant qu'il n'est pas remué par la présence immédiate d'un objet de passion, l'homme, par succession de tems, devient le grand modèle de la prévoyance au milieu des animaux. Dans un amas de richesses, dont il est probable qu'il ne fera jamais usage, il trouve un objet de la plus grande sollicitude & la principale idole de son cœur. Il apperçoit entre sa personne & sa propriété une relation qui transforme en quelque sorte ce qu'il appelle le *sien* en une partie de lui-même; qui constitue son rang, sa condition, son caractère: dans laquelle, indépendamment de toute jouissance réelle, il peut être heureux ou malheureux; & par laquelle il peut être un objet de considération ou de mépris, indépendamment de son mérite personnel: dans laquelle enfin il peut être lésé & outragé, tandis que sa personne est hors d'atteinte, & que tous les besoins de sa nature sont complètement satisfaits.

Les autres passions n'agissent sur nous que par instans: l'intérêt, sous tous ces points de vue, exerce un empire continuel; c'est lui qui nous porte à la culture des arts de toute espèce; c'est lui qui fait transgresser les loix de l'équité; &, quand la corruption est à son comble, c'est lui qui devient le prix de l'honneur prostitué & la règle du juste & de l'injuste. Telle est enfin la force de ce mobile, que, sans le frein des loix, il entraîneroit l'homme à des excès de violence & de bassesse, qui nous montreroient tour-à-tour notre espèce sous un aspect plus effrayant & plus odieux, ou plus vil & plus méprisable qu'aucune espèce d'animaux qui habitent la terre.

Quoique le motif de l'intérêt soit fondé sur l'expérience des besoins & des desirs physiques, son but n'est pas d'en satisfaire aucun en particulier, mais de s'assurer les moyens de les satisfaire tous; souvent même il réprime les desirs qui lui ont donné naissance, d'une manière plus sévère & plus puissante que ne le pourroient faire la religion ou le devoir. C'est, à la vérité, dans les principes de la conservation de soi-même qu'il prend sa source, mais il n'est qu'un abus, ou, tout au moins, un résultat partiel de ces principes, & c'est mal-à-propos, à plusieurs égards, qu'on l'a appellé *amour-propre* ou *amour de soi même*.

L'*amour* est une affection qui porte notre attention au-delà de nous-mêmes: il a une qualité qu'on nomme *tendresse*, qui est incompatible avec les considérations d'intérêt. Cette affection est une complaisance & une satisfaction continuelle dans son objet, indépendante de tout événement extérieur; elle trouve au milieu des traverses & des chagrins, des triomphes & des plaisirs inconnus à ceux qui ne comptent pour rien leurs semblables; &, dans tout état de choses, elle

conserve un caractère absolument différent des sentimens que nous éprouvons à l'occasion de nos bons ou mauvais succès personnels. Mais, comme les soins que nous prenons pour nos propres intérêts, & ceux que l'affection nous porte à prendre pour les intérêts des autres, ont des effets semblables, les premiers à l'égard de notre propre fortune, les autres à l'égard de celle de nos amis; il arrive de-là que l'on confond les motifs qui nous font agir; qu'on les suppose les mêmes, quant à l'espèce, & seulement appliqués à des objets différens; & c'est non-seulement abuser des termes, que de se servir du mot *amour* pour exprimer l'*égoïsme*, mais c'est en quelque façon dégrader la nature humaine, que de restreindre cette affection prétendue personnelle à s'assurer & accumuler les choses qui constituent l'intérêt, ou aux moyens de la vie purement animale.

C'est une chose assez remarquable que, tandis que les hommes s'estiment principalement par rapport aux qualités de l'ame, aux talens, au savoir, à l'esprit, au courage, à la générosité, à l'honneur, on regarde cependant comme personnels & amoureux d'eux-mêmes au premier degré ceux qui donnent tous leurs soins à la vie animale, sans beaucoup s'embarrasser de rendre cette vie digne d'attention. Néanmoins je ne sais pas pourquoi tout homme de sens ne regarderoit pas un jugement droit, une ame ferme & noble, comme faisant partie de lui-même, tout autant que son estomac ou son palais, & beaucoup plus que son habiliement ou sa fortune. L'homme sensuel, qui consulte son médecin sur les moyens d'aiguiser son goût émoussé, & d'augmenter ses plaisirs en irritant son appétit, n'entendroit il pas mieux ses intérêts, s'il consultoit pour savoir comment il pourroit fortifier son affection pour un père, pour des enfans, pour son pays, pour l'humanité? Il est probable que de pareils goûts seroient pour lui une source de plaisirs au moins aussi abondante que le meilleur estomac.

Cependant, en partant de ces principes supposés personnels, nous excluons du nombre des objets dignes de nos recherches plusieurs des plus heureuses & des plus respectables qualités de la nature humaine. Nous ne voyons dans l'affection & le courage que de pures folies, qui n'aboutissent qu'à déranger notre bien-être, ou à exposer nos personnes: nous faisons consister la sagesse dans le soin de notre intérêt; &, sans déterminer la signification de ce terme, nous l'établissons pour le seul mobile raisonnable de notre conduite envers les hommes. Il y a même un systême de Philosophie fondé sur de semblables principes: & telle est l'opinion que l'on a de cette influence apparente de l'*amour-propre* sur les actions humaines, qu'on la regarde comme une tendance très dangereuse pour la vertu. Mais le vice de ce systême est moins dans les principes généraux que dans leurs applications particulières; moins, en ce qu'il apprend aux hommes à rapporter tout à eux-mêmes, qu'en ce qu'il pourroit leur faire oublier que leurs affections les plus heureuses, que leur candeur, leur indépendance d'esprit sont réellement des parties d'eux-mêmes. Les adversaires de cette Philosophie, qui fait de l'*amour-propre* la passion dominante de l'humanité, ont eu raison de lui reprocher moins l'idée désavantageuse qu'elle nous donne de la nature humaine, que la ridicule prétention de faire passer pour une découverte scientifique ce qui n'est en effet qu'une innovation dans le langage.

Quand le vulgaire parle des motifs qui le font agir, il se contente des termes ordinaires qui expriment les distinctions connues & palpables. Tels sont les mots de *bienveillance* & d'*intérêt personnel*, pour désigner le desir du bonheur des autres, ou le soin qu'on prend de son propre bonheur. Les raisonneurs ne s'en tiennent pas toujours à ce procédé: ils veulent analyser & calculer avec précision les ressorts de la nature, & simplement pour avoir l'air de dire quelque chose de nouveau, sans aucune utilité réelle, ils s'exposent à bouleverser les idées du commun des hommes. Dans le cas dont il s'agit ici, on a découvert que la bienveillance n'est rien de plus qu'une sorte d'*amour de soi-même*; & pour cela on voudroit nous obliger à chercher, s'il étoit possible, un nouvel assortiment de termes, pour distinguer l'intérêt personnel d'un père, lorsqu'il a pour objet le bien de son enfant, ou lorsqu'il se rapporte à lui-même; car, selon ce systême, comme dans ces deux cas, il ne songe qu'à satisfaire un desir personnel, il est également intéressé. D'ailleurs, le mot *bienveillant* ne s'emploie pas pour désigner des personnes qui ne songent pas à leur bien-être personnel, mais celles qui sont portées d'inclination à procurer celui des autres. Le fait est qu'il nous faudroit réellement une nouvelle recrue d'expressions pour remplacer celles que nous feroit perdre cette prétendue découverte: sans quoi, nos raisonnemens ne pourroient plus marcher comme par le passé. Il est impossible de vivre & d'avoir quelques rapports avec les hommes, sans employer différens termes, pour distinguer celui qui est humain de celui qui est cruel, le bienveillant de l'intéressé. Ces termes ont des équivalens dans toutes les langues; ils furent inventés par des hommes sans rafinement, qui ne songeoient qu'à rendre ce qu'ils concevoient distinctement, ou ce qu'ils sentoient fortement. Et, quand même un raisonneur parviendroit à prouver que nous sommes intéressés dans son sens, il ne s'ensuivroit pas que nous le fussions dans le sens du vulgaire: &, qu'en toute occasion, nous fussions condamnés à agir par les motifs de l'intérêt, de la cupidité, de la pusillanimité, de la lâcheté: conséquence que pourroit tirer de-là le commun des hommes; car telle est l'idée que

l'on attache communément à ce qu'on appelle l'*intérêt personnel* dans un homme.

On dit souvent qu'un attachement ou une passion nous inspire de l'intérêt pour son objet ; l'humanité nous intéresse au bonheur du genre humain. Le mot *intérêt* signifie ordinairement quelque chose de plus que l'*amour du sien ;* il est pris quelquefois pour l'utilité en général, & l'utilité pour le bonheur : de sorte qu'au milieu de ces variations, de ces équivoques, il n'est point étonnant que nous ne puissions pas encore déterminer quel intérêt est l'unique mobile des actions humaines, & la marque distinctive de ce qui nous est avantageux ou nuisible.

Ce n'est pas par envie de prendre parti dans la dispute, que je me suis autant étendu sur ce point, mais seulement pour restreindre la signification du mot *intérêt* à son acception la plus commune, & faire connoître que mon intention est de l'employer à exprimer les objets de besoin qui ont rapport à notre condition extérieure, & à notre conservation animale. Etant ainsi particularisé, on ne s'avisera plus de comprendre, sous cette dénomination, tous les motifs qui nous font agir. Si l'on n'accorde pas que la bienveillance de l'homme puisse être désintéressée, on conviendra du moins qu'il a des passions d'une autre espèce qui le sont. La haine, l'indignation, la fureur le poussent souvent à des actions directement opposées à son intérêt connu, même jusqu'à risquer sa vie, sans aucune compensation, sans aucun espoir de dédommagement ou de retour. (*Essai sur l'histoire de la société civile, par M. Adam Ferguson.*)

La source de nos passions, l'origine & le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme & ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'*amour de soi* ; passion primitive innée, antérieure à toute autre, & dont toutes les autres ne sont en un sens, que des modifications. En ce sens toutes, si l'on veut, sont naturelles. Mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangeres, sans lesquelles elles n'auroient jamais lieu ; & ces mêmes modifications, loin de nous être avantageuses, nous sont nuisibles ; elles changent le premier objet, & vont contre leur principe : c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature, & se met en contradiction avec soi.

L'*amour de soi-même* est toujours bon & toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier & le plus important de ses soins est, & doit être, d'y veiller sans cesse ; comment y veilleroit il ainsi, s'il n'y prenoit le plus grand intérêt ?

Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver ; il faut que nous nous aimions plus que toute chose ; & par une suite immédiate du même sentiment, nous aimons ce qui nous conserve. Tout enfant s'attache à sa nourrice : Romulus devoit s'attacher à la Louve qui l'avoit allaité. D'abord cet attachement est purement machinal. Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire ; ce qui lui nuit le repousse ; ce n'est là qu'un instinct aveugle. Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile. On ne se passionne pas pour les êtres insensibles qui ne suivent que l'impulsion qu'on leur donne ; mais ceux dont on attend du bien ou du mal par leur disposition intérieure, par leur volonté, ceux que nous voyons agir librement pour ou contre, nous inspirent des sentimens semblables à ceux qu'ils nous montrent. Ce qui nous sert, on le cherche ; mais ce qui nous veut servir, on l'aime : ce qui nous nuit, on le fuit ; mais ce qui nous veut nuire, on le hait.

Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même ; & le second, qui dérive du premier, est d'aimer ceux qui l'approchent ; car dans l'état de foiblesse où il est, il ne connoît personne que par l'assistance & les soins qu'il reçoit. D'abord l'attachement qu'il a pour sa nourrice & sa gouvernante n'est qu'habitude. Il les cherche parce qu'il a besoin d'elles, & qu'il se trouve bien de les avoir ; c'est plutôt connoissance que bienveillance. Il lui faut beaucoup de tems pour comprendre que non-seulement elles lui sont utiles, mais qu'elles veulent l'être ; & c'est alors qu'il commence à les aimer.

Un enfant est donc naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce qui l'approche est porté à l'assister, & qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espece ; mais à mesure qu'il étend ses relations, ses besoins, ses dépendances actives ou passives, le sentiment de ses rapports à autrui s'éveille, & produit celui des devoirs & des préférences. Alors l'enfant devient impérieux, jaloux, trompeur, vindicatif. Si on le plie à l'obeissance ; ne voyant point l'utilité de ce qu'on lui commande, il l'attribue au caprice, à l'intention de le tourmenter, & il se mutine. Si on lui obéit à lui-même ; aussitôt que quelque chose lui résiste, il y voit une rébellion, une intention de lui résister, il bat la chaise ou la table pour avoir désobéi. L'*amour de soi*, qui ne regarde que nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'*amour-propre*, qui se compare, n'est jamais content & ne sauroit l'être ; parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préferent à eux ; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces & affectueuses naissent de l'*amour de soi*, & comment les passions haineuses & irascibles naissent de l'*amour propre*. Ainsi ce qui rend l'homme essentiellement bon, est d'avoir peu de besoins &

de peu se comparer aux autres; ce qui le rend essentiellement méchant, est d'avoir beaucoup de besoins & de tenir beaucoup à l'opinion. Sur ce principe, il est aisé de voir comment on peut diriger au bien ou au mal toutes les passions des enfans & des hommes. Il est vrai que ne pouvant vivre toujours seuls, ils vivront difficilement toujours bons : cette difficulté même augmentera nécessairement avec leurs relations; & c'est en ceci surtout, que les dangers de la société nous rendent l'art & les soins plus indispensables, pour prévenir dans le cœur humain, la dépravation qui naît de ses nouveaux besoins.

L'étude convenable à l'homme est celle de ses rapports. Tant qu'il ne se connoît que par son être physique, il doit s'étudier par ses rapports avec les choses; c'est l'emploi de son enfance : quand il commence à sentir son être moral, il doit s'étudier par ses rapports avec les hommes; c'est l'emploi de sa vie entiere, à commencer au point où nous voilà parvenus.

Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne il n'est plus un être isolé, son cœur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espece, toutes les affections de son ame naissent avec celle-là. Sa premiere passion fait bientôt fermenter les autres.

Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel sont l'ouvrage des lumieres, des préjugés, de l'habitude : il faut du temps & des connoissances pour nous rendre capables d'amour; on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfere qu'après avoir comparé. Ces jugemens se font sans qu'on s'en apperçoive, mais ils n'en sont pas moins réels. Le véritable amour, quoi qu'on en dise, sera toujours honoré des hommes; car, bien que ses emportemens nous égarent, bien qu'il n'exclue pas du cœur qui le sent des qualités odieuses & même qu'il en produise, il en suppose pourtant toujours d'estimables, sans lesquelles on seroit hors d'état de le sentir. Ce choix qu'on met en opposition avec la raison nous vient d'elle; on a fait l'amour aveugle, parce qu'il a de meilleurs yeux que nous, & qu'il voit des rapports que nous ne pouvons appercevoir. Pour qui n'auroit nulle idée de mérite ni de beauté, toute femme seroit également bonne, & la premiere venue seroit toujours la plus aimable. Loin que l'amour vienne de la nature, il est la regle & le frein de ses penchans : c'est par lui qu'excepté l'objet aimé, un sexe n'est plus rien pour l'autre.

La préférence qu'on accorde, on veut l'obtenir; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins, aux yeux de l'objet aimé. De là les permiers regards sur ses semblables; delà les premieres comparaisons avec eux; delà l'émulation, les rivalités, la jalousie. Un cœur plein d'un sentiment qui déborde, aime à s'épancher; du besoin d'une maîtresse naît bientôt celui d'un ami; celui qui sent combien il est doux d'être aimé, voudroit l'être de tout le monde; & tous ne sauroient vouloir de préférence, qu'il n'y ait beaucoup de mécontens. Avec l'amour & l'amitié naissent les dissensions, l'inimitié, la haine. Du sein de tant de passions diverses je vois l'opinion s'élever un trône inébranlable, & les stupides mortels asservis à son empire, ne fonder leur propre existence que sur les jugemens d'autrui.

Etendez ces idées, & vous verrez d'où vient à notre amour-propre la forme que nous croyons naturelle; & comment l'amour de soi cessant d'être un sentiment absolu, devient orgueil dans les grandes ames, vanité dans les petites; &, dans toutes, se nourrit sans cesse aux dépens du prochain. L'espece de ces passions n'ayant point son germe dans le cœur des enfans, n'y peut naître d'elle-même; c'est nous seuls qui l'y portons, & jamais elles n'y prennent racine que par notre faute; mais il n'en est plus ainsi du cœur du jeune homme; quoi que nous puissions faire, elles y naîtront malgré nous. (EMILE.)

ANTIPATHIE. *Voyez* AVERSION.

APPROBATION, f. f. Le desir de l'*approbation* & de l'estime de ceux avec lesquels nous vivons ne peut être pleinement satisfait qu'en nous rendant nous-mêmes le juste & propre objet de ces sentimens si importans pour notre bonheur, & en conformant notre caractere & notre conduite à ces mesures & à ces règles selon lesquelles on les accorde naturellement. Il ne suffit pas de les obtenir de l'ignorance & de l'erreur. Si nous savons en notre conscience que nous ne méritons pas qu'on pense si favorablement de nous, & que si on nous connoissoit on auroit de nous une opinion toute contraire, il s'en faut bien qu'il n'y ait rien à redire à notre contentement. Celui qui nous applaudit pour des actions que nous n'avons pas faites ou pour des motifs que nous n'avons pas eus, applaudit à une autre personne que nous. Ses louanges ne peuvent nous faire aucun plaisir. Elles nous mortifieroient même plus qu'une censure directe en rappellant à notre esprit l'humiliante réflexion sur ce que nous devrions être & que nous ne sommes pas. On peut croire qu'une femme qui se farde pour cacher sa laideur, ne tire pas beaucoup de vanité des complimens qu'on fait à sa beauté. Nous penserions qu'ils doivent plutôt la faire songer à l'impression désagréable que feroit son teint naturel, & que ce contraste doit la chagriner davantage. Se plaire à des éloges si mal fondés est la marque de la

plus grande foibleſſe & de la légéreté la plus ſuperficielle. C'eſt ce qu'on appelle *vanité*, ſource des vices les plus ridicules & les plus mépriſables, ſource de l'affectation & du menſonge, & mère d'une infinité de folies dont on imagineroit que le moindre grain de ſens commun devroit nous garantir ſi l'expérience ne nous en montroit des exemples à chaque pas. Le menteur impertinent qui cherche à exciter l'admiration d'une compagnie par le récit d'aventures fabuleuſes, le fat important qui ſe donne des airs de rang & de diſtinction qu'il ſait fort bien qui ne lui appartiennent point, ſont ſans doute flattés des applaudiſſemens qu'ils reçoivent. Mais leur vanité ſuppoſe une illuſion d'imagination ſi groſſiere qu'on a peine à concevoir comment une créature raiſonnable peut en être la dupe. Quand ils ſe mettent eux-mêmes à la place de ceux qu'ils croyent avoir trompé, ils ſont ſaiſis de la plus haute admiration pour leur propre perſonne. Ils ſe regardent, non dans le jour où ils doivent paroître aux autres, mais dans celui où ils s'imaginent qu'ils paroiſſent actuellement. La foibleſſe de ces eſprits ſuperficiels & leur plate folie les empêchent de tourner les yeux ſur ce qui ſe paſſe au-dedans d'eux, & de ſe voir dans ce point de vue mépriſable où chacun les verroit ſi chacun venoit à reconnoître la vérité.

Comme les vains éloges, dictés par l'ignorance, ne peuvent donner aucune joie ſolide, aucune ſatisfaction à l'épreuve d'un examen ſérieux ; de même nous tirons ſouvent une conſolation réelle de la réflexion que ſi nous ne recevons pas actuellement des louanges, nous ne laiſſons pas d'en avoir mérité par notre conduite, qui ſe trouve en tout point conforme à ces meſures & à ces règles qu'on ſuit naturellement & communément quand on loue & qu'on approuve. Nous ne ſommes pas ſeulement contents d'être loués, nous le ſommes d'avoir fait quelque choſe de louable. Nous le ſommes par l'idée de nous être rendus les objets naturels de l'approbation, quoique nous ne l'ayons pas obtenue, & il eſt mortifiant pour nous de penſer que nous avons juſtement encouru le blâme, quoique nous l'ayons évité. Celui qui ſe rend témoignage d'avoir exactement obſervé tout ce que l'expérience nous apprend qu'il faut pour être généralement approuvé, réfléchit avec ſatisfaction ſur la convenance de ſa propre conduite, lorſqu'il ſe voit dans le jour où le verroit un ſpectateur impartial ; il entre parfaitement dans tous les motifs qui l'ont dirigé, il en repaſſe chaque partie avec complaiſance, & quand ſes actions ne devroient jamais venir à la connoiſſance des hommes, il ſe regardera non pas tant comme il leur paroît actuellement, que comme il leur paroîtroit s'ils étoient mieux inſtruits ; il prévient l'applaudiſſement & l'admiration qu'on lui accorderoit, & il s'applaudit & s'admire lui-même par ſympathie avec ces ſentimens qu'on auroit, & que la ſeule ignorance du public empêche qu'on ait pour lui. Car il ſait que ces ſentimens ſont l'effet naturel & ordinaire d'une conduite telle que la ſienne ; ces deux choſes ſont fortement liées dans ſon imagination, & il eſt accoutumé à concevoir l'une comme la ſuite naturelle & légitime de l'autre. Combien d'hommes ont ſacrifié leur vie pour ſe faire un nom après leur mort ? Leur imagination jouiſſoit par anticipation de la gloire qui devoit leur ſurvivre, leurs oreilles retentiſſoient d'applaudiſſemens qu'ils ne devoient jamais entendre ; l'idée de cette admiration, dont ils ne devoient jamais ſentir les effets, les tranſportoit ; elle banniſſoit de leurs cœurs la plus forte de toutes les craintes, & les rendoit capables de ces actions ſublimes qui ſemblent preſque au-deſſus de l'humanité. Or, il n'y a guère de différence entre une approbation qui ne doit nous être donnée que quand nous ſerons hors d'état d'en jouir, & celle qui ne nous ſera jamais donnée, mais qu'on nous donneroit ſi le monde étoit bien informé des véritables circonſtances de notre conduite. Si le deſir de l'une produit ſouvent des effets ſi extraordinaire, faut-il s'étonner qu'on faſſe toujours un ſi grand cas de l'autre ?

Si un homme, au contraire, a violé toutes les règles qui ſeules pouvoient le rendre agréable aux hommes, quand il auroit la plus parfaite certitude que ces actions demeureront toujours enſevelies dans un ſecret inpénétrable, cette aſſurance ne le tranquilliſe point. Lorſqu'il ſe rappelle le paſſé & qu'il ſe voit dans le jour où le verroit un ſpectateur impartial, il trouve qu'il ne peut entrer dans les motifs qui ont déterminé ſa conduite. Cette idée l'humilie & le confond, & il ſent néceſſairement une grande partie de cette honte à laquelle il ſeroit expoſé s'il venoit à être généralement connu. Son imagination va au-devant du mépris & de l'ignominie, auxquels il n'échappe que par l'ignorance de ceux avec leſquels il converſe ; il ſent qu'il eſt l'objet naturel de ſes ſentimens, & il tremble toujours à la penſée de ce qu'il en ſouffriroit s'ils venoient jamais à éclater contre lui. Mais ſi l'action qu'il ſe reproche n'eſt pas ſeulement une de ces fautes qui ne méritent que le ſimple blâme, ſi c'eſt un de ces crimes énormes qui excitent le reſſentiment & la déteſtation, auſſi longtems qu'il lui reſtera quelque ſenſibilité, il n'y ſongera jamais qu'avec toutes les angoiſſes de l'horreur & du remord ; & quand il ſeroit ſûr que perſonne n'en ſaura jamais rien, quand il pourroit même ſe perſauder qu'il n'y a point de dieu pour l'en punir, il conſerveroit encore aſſez de ces ſentimens pour empoiſonner le reſte de ſes jours. Il ſe regardera perpétuellement comme l'objet naturel de la haine & de l'indignation de ſes ſemblables, & à moins

qu'il

qu'il ne se fasse un calus sur son cœur par l'habitude des crimes, il sera frappé de terreur & d'étonnement à l'idée seule de la maniere dont les hommes l'envisageroient & de ce qu'il liroit dans leur contenance & dans leurs yeux, s'ils venoient à percer le voile qui couvre cette affreuse vérité qu'il ne peut se cacher. Ces transes naturelles d'une conscience épouvantée sont les démons, les furies vengeresses qui tourmentent le coupable en cette vie, qui ne lui laissent ni tranquillité, ni repos, & qui le jettent souvent dans le désespoir & l'aliénation d'esprit. Il n'y a point de secret qui puisse l'en garantir, point de principes même d'irréligion qui puissent l'en délivrer entiérement, rien enfin qui puisse l'en affranchir, si ce n'est le plus vil & le plus abject de tous les états, celui d'une insensibilité totale pour l'honneur & l'infâmie, le vice & la vertu. On a vu des hommes du caractère le plus détestable, qui, dans l'exécution des crimes les plus noirs, avoient pris leurs mesures avec assez de sang froid pour écarter d'eux jusqu'au moindre soupçon, forcés, pour ainsi dire, par l'horreur de leur situation, à révéler eux-mêmes ce qui auroit échappé à toute la sagacité des recherches humaines. En avouant leurs crimes, en se soumettant au ressentiment de leurs concitoyens offensés, & en satisfaisant ainsi une vengeance dont ils ne pouvoient se cacher qu'ils étoient devenus les objets propres, ils se flattoient que leur mort les réconcilieroit, du moins dans leur propre imagination, avec les sentimens naturels du genre humain; que la démarche même qu'ils faisoient de s'accuser volontairement les mettroit en état de se considérer comme moins dignes de haine & de ressentiment; qu'ils expieroient en quelque maniere leurs forfaits, & qu'ils mourroient dans la paix & avec le pardon de leurs semblables. Une telle idée comparée avec ce qu'ils sentoient auparavant devoit, ce semble, être un bonheur pour eux.

Une grande, & peut-être la plus grande partie du bonheur des hommes dépend de la vue de leur conduite passée & du degré d'approbation ou de blâme qui accompagne cette vie. Mais de quelque maniere qu'elle nous affecte, nos sentimens à cet égard ont toujours quelque rapport secret avec ceux des autres ou tels qu'ils sont, ou tels qu'ils seroient dans certaine supposition, ou tels que nous imaginons qu'ils devroient être. Nous examinons nos actions comme le feroit un spectateur impartial. Si en nous mettant à sa place nous entrons parfaitement dans les passions & les motifs qui en ont été le principe, nous les approuvons par sympathie avec l'approbation de ce juge impartial supposé: sinon c'est dans son improbation que nous entrons pour les condamner.

S'il étoit possible qu'une créature humaine vécût jusqu'à l'âge d'homme dans un lieu solitaire, sans aucune communication avec ceux de son espèce, elle n'auroit pas plus d'idée de son propre caractere, de la convenance ou du démérite de ses propres sentimens & de sa conduite, de la beauté ou de la difformité de son ame, que de la beauté ou de la difformité de son visage. Comment verroit-elle ces objets? elle n'y regarderoit point, elle n'auroit point de miroir pour les lui présenter. Mettez-la dans la société, la voilà aussi-tôt pourvue de ce miroir qui lui manquoit. Il est dans ceux avec lesquels nous vivons, il est dans leur air & dans leur conduite qui marquent toujours quand ils entrent dans nos sentimens & quand ils les désaprouvent. Et c'est-là que nous commençons à voir la convenance ou la disconvenance de nos propres passions, la beauté ou la difformité de notre ame. Un homme séparé de toute société depuis sa naissance, ne s'occuperoit que des objets de ses passions, c'est-à-dire, des corps extérieurs qui lui causeroient du plaisir ou de la douleur. A peine tourneroit-il jamais ses pensées sur ses passions même, sur les desirs & les aversions, les joies & les chagrins excités par ces objets, quoique rien ne lui soit plus immédiatement présent. Tout cela ne l'intéresseroit pas assez pour qu'il y donnât une sérieuse attention. La considération de ses joies & de ses chagrins ne produiroit pas en lui de nouvelles joies ni de nouveaux chagrins, quoique la considération des causes de ces passions pût le faire souvent. Transportez-le parmi ses semblables, sur-le-champ ses passions vont devenir les causes de passions nouvelles. Il observera que certaines sont approuvées, & que d'autres déplaisent; il en concevra de lui-même des sentimens bas ou élevés, ses desirs, ses aversions, ses joies, ses chagrins deviendront les causes de nouveaux desirs, de nouvelles joies, de nouvelles aversions & de nouvelles peines, qui l'intéresseront vivement, & s'attireront de sa part l'attention la plus continuelle & la plus forte.

C'est dans la forme extérieure & la figure des autres que nous puisons nos premières idées de la beauté & de la difformité du corps. Cependant nous ne tardons pas à nous appercevoir qu'ils exercent à cet égard la même critique sur nous, que nous exerçons sur eux. Nous sommes bien aises que notre figure leur plaise, & fâchés qu'elle leur inspire du dégoût. Nous sommes inquiets de savoir à quel point notre extérieur mérite leur blâme ou leur *approbation*. Nous nous examinons depuis les pieds jusqu'à la tête, &, par le moyen d'un miroir ou par quelqu'autre expédient, nous tâchons, autant qu'il est possible, de nous voir à la même distance & avec les mêmes yeux que les autres nous voient. Si, après cette opération, nous sommes contens de notre personne, il nous est plus facile de supporter les jugemens désavantageux que les autres en font; si nous reconnoissons au contraire que nous sommes

des objets naturels de dégoût, chaque marque qu'ils nous en donnent nous mortifie extrêmement. Un homme passablement bien fait vous permettra de badiner sur quelque petit défaut qui se trouve dans sa personne; mais, pour l'ordinaire ces sortes de plaisanteries sont insupportables à celui qui est réellement difforme. Or, il est évident que nous ne nous embarrassons de notre beauté & de notre laideur que par rapport à l'effet qu'elles font sur les autres, & que, sans la société, nous serions parfaitement indifférens sur cet article.

Nous exerçons de même notre critique morale sur le caractère & la conduite des autres, & nous observons curieusement de quelle manière nous en sommes affectés. Bientôt nous observons aussi qu'ils usent envers nous de la même liberté, & nous sommes jaloux de savoir jusqu'où nous méritons leur censure ou leur applaudissement, & si c'est à juste titre que nous leur paroissons des créatures agréables ou désagréables, telles qu'ils nous représentent. Pour cet effet, nous commençons à examiner nos propres passions & notre conduite, & en considérant quel jugement nous en porterions, si nous étions à leur place, nous tâchons de voir quel est celui qu'ils en doivent porter eux-mêmes. Nous nous supposons spectateurs de nos actions & de leurs motifs, & nous cherchons quel effet ils produiroient sur nous dans ce point de vue. C'est là le seul miroir par lequel nous puissions rechercher, pour ainsi dire, avec les yeux d'autrui, la convenance de notre propre conduite. Si, vue dans ce jour, elle nous plaît, nous sommes passablement contents, & nous pouvons en quelque sorte mépriser la censure des autres; sûrs que, malgré le change qu'ils prennent à notre égard, nous sommes les objets propres & naturels de l'*approbation*. Si au contraire elle nous déplaît, nous n'en sommes que plus jaloux de gagner leur *approbation*, & pourvu que nous n'ayons pas déjà fait, comme on dit, un pacte avec l'infamie, l'idée de leur censure nous fait d'autant plus de peine, que, nous paroissant fondée, elle nous frappe avec une double rigueur.

Lorsque je veux examiner ma propre conduite, & la juger, soit pour l'approuver, soit pour la condamner, il est évident que je me partage, pour ainsi dire, en deux personnes, & que le *moi* qui examine & qui juge fait un autre personnage que le *moi* dont la conduite est examinée & jugée. Le premier est le spectateur dont je tâche de prendre les sentimens, en me mettant à sa place, & en considérant ce que me paroîtroit ma conduite apperçue de ce point de vue particulier; le second est l'agent, ou celui que j'appelle proprement *moi*, & sur la conduite duquel je veux me former quelqu'opinion en qualité de spectateur, le premier est le juge, le second celui dont on fait le procès; mais que le juge & celui dont on fait le procès soient à tous égards les mêmes, c'est ce qui est aussi impossible qu'il l'est, que la cause & l'effet soient exactement & en tout point la même chose.

Les grands caractères de la vertu sont d'être aimable & méritoire; c'est-à-dire, digne d'amour & de récompense; ceux du vice, d'être odieux & punissable. Mais ces caractères ont un rapport immédiat aux sentimens des autres: on ne dit pas que la vertu soit aimable ou méritoire, parce qu'elle est l'objet de son propre amour ou de sa propre gratitude, mais parce qu'elle fait naître ces sentimens dans les autres hommes. La persuasion intime qu'ils n'ont que des regards favorables à jetter sur nous, est la source de cette tranquillité intérieure & de ce contentement de soi-même, qui sont la suite naturelle de la vertu, comme le soupçon de dispositions contraires de leur part occasionne les tourmens du vice. Quel plus grand bonheur que celui d'être aimé, & de savoir qu'on le mérite; quel plus grand malheur que celui d'être haï, & de savoir qu'on est digne de l'être!

L'homme est regardé comme un être moral, parce qu'il est regardé comme un être comptable de ses actions. Or, un être comptable, ainsi que le mot l'exprime, est un être qui doit compte de ses actions à quelqu'autre, & qui est obligé conséquemment de les régler sur le bon plaisir de cet autre. L'homme est comptable à Dieu & à ses semblables. Mais, quoiqu'il le soit sans doute principalement à Dieu, dans l'ordre du tems il l'est d'abord à ses semblables; car il conçoit nécessairement qu'il leur doit compte avant qu'il ait pu se former aucune idée de la divinité, ni des règles par lesquelles elle le jugera. Un enfant se regarde certainement comme comptable à ses parens, & l'idée d'avoir mérité leur *approbation* ou leur improbation, élève son amour-propre ou l'abat long tems avant qu'il ait aucune notion de sa comptabilité envers Dieu, ni des règles par lesquelles Dieu le jugera.

Le grand juge de ce monde, pour de très-bonnes raisons, a trouvé bon de mettre entre les foibles yeux de la raison humaine & le trône de sa justice éternelle, un certain degré de ténèbres & d'obscurité, qui, bien qu'il ne cache pas entièrement à notre vue ce grand tribunal, en diminue en même temps l'impression, & la rend foible & languissante en comparaison de celle qu'on pourroit attendre de la grandeur & de l'importance d'un objet si puissant. Si l'on concevoit les récompenses & les peines infinies que Dieu prépare aux observateurs ou aux transgresseurs de sa volonté, aussi distinctement que l'on conçoit les retours frivoles & passagers de bien & de mal que nous pouvons attendre les uns des autres, la foiblesse humaine, confondue par l'immensité d'objets si incompréhensibles pour elle, ne pourroit plus vaquer aux affaires d'ici-bas;

& tout ce qui concerne la société eût été négligé si les intentions de la providence à ce sujet eussent été révélées plus clairement qu'elles ne le sont. Cependant, afin qu'il y eût toujours une règle pour diriger notre conduite & un juge dont l'autorité nous obligeât à suivre cette règle, l'auteur de la nature a constitué l'homme pour être juge des hommes. A cet égard, comme à plusieurs autres, il l'a créé à son image, & l'a établi son vice-gérent sur la terre, pour avoir l'inspection sur la conduite de ses frères. La nature nous apprend à reconnoître cette jurisdiction, ce pouvoir dont elle l'a revêtu; & à trembler ou à tressaillir de joie, selon que nous croyons avoir mérité sa censure ou ses applaudissemens.

Mais quelle que puisse être l'autorité de ce tribunal inférieur que nous avons continuellement devant nos yeux, s'il arrive que sa décision soit contraire aux principes & aux maximes que la nature a établies pour ses jugemens; les hommes sentent qu'ils peuvent en appeller à un juge supérieur, & s'adresser à ce tribunal que la nature a érigé dans leur propre cœur, pour redresser l'injustice & la partialité de cette décision.

Il y a certains principes établis par la nature, pour présider à nos jugemens sur la conduite de ceux avec lesquels nous vivons. Tant que nos décisions s'accordent avec ces principes, & que nous n'approuvons ni ne condamnons rien que la nature n'ait rendu; & qu'autant qu'elle l'a rendu l'objet propre de l'applaudissement & du blâme; comme la sentence que nous portons alors est, si je puis ainsi parler, conforme aux loix, elle n'est sujette à aucune correction que ce soit. La personne sur laquelle nous formons ces jugemens est forcée d'y souscrire elle-même. Lorsqu'elle se met à notre place, elle ne peut s'empêcher de voir sa propre conduite dans le même jour où nous la voyons. Elle sent que, par rapport à nous & à tout spectateur impartial, elle doit paroître l'objet propre & naturel de ces sentimens que nous témoignons pour elle. Ces sentimens doivent donc produire leur plein & entier effet sur elle, & par conséquent lui faire goûter, s'ils l'approuvent, tout le triomphe de l'*approbation* qu'on se donne à soi-même, ou lui faire éprouver, s'ils la condamnent toutes les horreurs de la honte, quand elle sait qu'elle les a mérités.

Il n'en est pas de même si nous avons approuvé ou condamné quelqu'un contre ces règles établies par la nature pour la direction de ces sortes de jugemens. Si, en se mettant à notre place, il ne se paroît pas à lui-même un objet d'applaudissement ou de condamnation; comme alors il ne peut entrer dans nos sentimens, pourvu qu'il ait de la constance & de la fermeté, il n'en sera pas fort ému ni en bien ni en mal; c'est-à-dire, que notre décision ne le flattera guères, si elle lui est favorable, & qu'il en sera fort peu mortifié, si elle lui est contraire. L'applaudissement du monde entier ne nous servira pas de beaucoup, si notre conscience nous condamne, & nous ne pouvons succomber sous le blâme de tout le genre humain, si nous sommes absous à ce tribunal qui est au-dedans de nous, & si notre ame nous dit que tout le monde a tort.

Mais, quoique ce tribunal, qui est au-dedans de nous, soit l'arbitre suprême de toutes nos actions, quoiqu'il puisse infirmer les décisions de tout le genre humain sur notre caractère & notre conduite, nous mortifier au milieu des applaudissemens, & nous soutenir contre la censure du monde entier; si nous remontons cependant à l'origine de son institution, nous trouverons que sa jurisdiction émane en grande partie de l'autorité de ce même tribunal dont il casse si souvent & si justement les arrêts.

Lorsque nous commençons à entrer dans le monde, animés par le desir naturel de plaire, nous nous accoutumons à regarder quelle est la conduite qui doit être agréable à chaque personne avec laquelle nous vivons, à nos parens, à nos maîtres, à nos camarades. C'est aux individus que nous nous adressons, & pendant quelque tems nous poursuivons avec ardeur le projet absurde & impraticable de gagner la bienveillance & l'*approbation* de tout le monde. L'expérience nous apprend bientôt que rechercher l'*approbation* universelle, c'est courir après une chimère. Dès que nous avons des intérêts plus considérables à ménager, nous trouvons qu'en plaisant à un homme, on est presque sûr d'en désobliger un autre; & que la complaisance pour un individu peut quelquefois irriter tout un peuple. La conduite la plus honnête & la plus équitable peut croiser les intérêts & traverser les inclinations de personnes particulières qui ont rarement assez de candeur pour entrer dans la convenance de nos motifs, & pour voir que nos actions, quelque désagréables qu'elles soient pour elles, sont parfaitement assorties à notre situation. Pour nous défendre contre la partialité de ces jugemens, nous en venons bientôt à établir au-dedans de nous un juge entre nous mêmes & ceux avec lesquels nous vivons. Nous nous considérons comme agissans en présence d'une personne remplie de candeur & d'équité, qui n'a aucune relation particulière avec nous ou avec ceux dont les intérêts sont compromis par notre conduite, qui n'est ni notre père, ni notre frère, ni notre ami, ni le leur, mais qui est simplement un homme en général, un spectateur impartial qui voit nos actions avec la même indifférence que nous voyons celles d'un autre. Si, en nous mettant à la place d'un tel spectateur, elles présentent un aspect agréable, si nous sentons qu'il ne pourroit s'empêcher d'entrer dans tous les motifs qui ont influé sur nous, quels que puissent être les jugemens des hommes, nous

sommes toujours contents de nous-mêmes, &, en dépit de leur censure, nous nous regardons comme des objets propres de l'*approbation*.

Au contraire, si l'homme intérieur nous condamne, les plus vives acclamations ne sont plus pour nous que le vain bruit de l'ignorance & de la folie, &, toutes les fois que nous revêtons du caractère de ce juge impartial, nous ne pouvons éviter que la vue de nos actions ne nous donne du mécontentement & du dégoût. Les hommes foibles, vains ou frivoles, peuvent se chagriner de la plus injuste censure, & se glorifier des applaudissemens les plus absurdes. Des gens de cette espèce ne sont point accoutumés à consulter le juge intérieur sur l'opinion qu'ils doivent se former d'eux-mêmes. Ils n'en appellent guères à cet hôte du cœur; cet homme abstrait, le représentant du genre humain, & le substitut de la divinité que la nature a constitué le juge suprême de toutes leurs actions. Ils s'en tiennent à la décision du tribunal inférieur. Le dernier terme de leurs desirs a toujours été l'*approbation* de leurs pareils, des personnes particulières avec lesquelles ils ont vécu & conversé. S'ils l'obtiennent, ils sont au comble de leur joie; s'ils la manquent, ils sont tout-à-fait déconcertés. Ils n'ont jamais songé à interjetter appel à une cour supérieure: ils ne connoissent ni ses décisions, ni les règles & les formes de ses procédures. Aussi, quand le monde ne leur rend pas justice, ils sont incapables de se la rendre à eux-mêmes, & par-là ils deviennent les esclaves du monde. Quelle différence d'eux à celui qui s'est habitué dans toutes les occasions à recourir au juge intérieur, & à considérer non ce que le monde approuve, mais ce qui paroît à ce spectateur impartial l'objet naturel & propre de l'*approbation* & de l'improbation! Il n'ambitionne & ne craint rien tant que l'applaudissement ou le blâme de ce suprême arbitre de notre conduite. En comparaison de ce qu'il décide en dernier ressort, l'opinion de tous les hommes, quoiqu'elle ne soit pas absolument indifférente, ne lui paroît pas d'une grande conséquence, & il est incapable de s'enfler de leurs jugemens les plus favorables, comme de se laisser abattre par les plus désavantageux.

Ce n'est qu'en consultant ce juge intérieur que nous pouvons voir tout ce qui a rapport à nous dans sa forme réelle & dans ses véritables dimensions, ou faire une comparaison juste entre nos intérêts & ceux des autres.

Comme les objets paroissent grands ou petits à l'œil du corps, non pas tant selon leurs dimensions réelles, que selon la proximité ou la distance où ils sont par rapport à nous, il arrive la même chose à ce qu'on peut appeller l'œil naturel de l'ame, & nous remédions de la même manière aux erreurs de l'un & de l'autre. Dans ma position présente, un immense paysage, composé de plaines, de bois & de montagnes éloignées, semble couvrir simplement la petite fenêtre, à côté de laquelle j'écris, & paroît, sans aucune proportion plus petit que la chambre où je suis. Pour faire une juste comparaison de ces grands objets avec les petits qui sont autour de moi, je n'ai d'autre moyen que de me transporter, au moins en imagination, dans un lieu situé à-peu-près à égale distance des uns & des autres, & de juger par-là de leurs proportions réelles. L'habitude & l'expérience m'ont rendu cela si facile, que je le fais sans presque m'en appercevoir, & il faut qu'un homme ait quelque teinture de l'optique, pour être convaincu de la petitesse sous laquelle les objets éloignés se montreroient à l'œil, si l'imagination ne les étendoit & ne les grossissoit par la connoissance que nous avons de leur grandeur réelle.

De même, aux yeux des passions intéressées & originales de la nature humaine, la perte ou l'acquisition du plus petit avantage personnel paroît beaucoup plus importante, cause un plaisir ou un chagrin beaucoup plus vif, excite des desirs beaucoup plus véhémens, ou des aversions beaucoup plus fortes que ce qui est le plus essentiel au bonheur d'un autre avec qui nous n'avons point de liaison particulière. Ses intérêts, vus de cette position, ne peuvent jamais balancer les nôtres, ni nous empêcher de tout faire à son préjudice & en faveur des nôtres. Pour comparer avec exactitude ces intérêts opposés, il faut que nous changions notre position. Ce n'est ni à notre place, ni à la sienne, ni par nos yeux, ni par les siens que nous devons les voir; c'est à la place & par les yeux d'un tiers qui n'est pas plus porté pour lui que pour nous, & qui nous juge tous deux sans partialité. Ici l'habitude & l'expérience rendent aussi la chose d'une exécution si facile & si prompte, que nous nous appercevons à peine quand nous la faisons; & il nous faut également une certaine dose de réflexion & même de Philosophie, pour nous convaincre du peu de cas que nous ferions des intérêts de notre prochain, & du peu de sensibilité que nous aurions pour ce qui le regarde, si l'inégalité ou la partialité naturelle de nos sentimens n'étoit corrigée que par un autre sentiment bien moins naturel, qui est celui de la convenance & de la justice.

Supposons que le grand empire de la Chine, avec tous ses millions d'habitans, vînt à être englouti par un tremblement de terre, & voyons comment un européen, dont le cœur seroit humain, mais qui n'auroit aucune relation avec cette partie du monde, prendroit la nouvelle de cette affreuse calamité. Il commenceroit, je pense, par exprimer fortement sa douleur, & à gémir sur le sort de ce malheureux peuple: il feroit quelques tristes réflexions sur l'incertitude de la vie

humaine, & sur la vanité des travaux des hommes qu'un instant peut anéantir. S'il étoit homme à spéculations, il entreroit peut-être aussi dans divers raisonnemens touchant les influences que ce désastre peut avoir sur le commerce & les affaires de l'Europe & du monde en général. Au bout de cette belle Philosophie, quand il aura rendu pathétiquement tous ces sentimens d'humanité, vous le verrez vaquer à ses affaires & à ses plaisirs, prendre son repos ou sa récréation avec autant d'aisance & de tranquillité, que si la terre n'eût pas dévoré tant de millions de ses habitans. Le moindre contretems qu'il essuieroit, le troubleroit davantage. Si le lendemain on devoit lui couper le petit doigt, il ne dormiroit pas de la nuit; mais il dormira profondément sur la ruine & la destruction totale de cent millions de ses frères, pourvu qu'il ne les ait jamais vus, & la perte de cette multitude immense le touche moins que celle de son petit doigt. Un homme qui a de l'humanité voudroit-il donc sacrifier cent millions de ses frères qu'il n'auroit jamais vus, pour se soustraire à un petit malheur? La nature frémit d'horreur à cette pensée, & le genre humain, dans sa plus grande dépravation, n'a jamais produit un monstre capable de s'y arrêter. Mais d'où vient cette différence? tandis que nos sentimens passifs sont presque toujours si intéressés & si bas? pourquoi nos principes actifs sont-ils souvent si généreux & si nobles, tandis que nous sommes beaucoup plus affectés de ce qui nous regarde que de ce qui regarde les autres? Qu'est-ce qui porte dans toutes ces occasions les ames généreuses, & dans plusieurs les ames vulgaires même à sacrifier leurs propres intérêts à de plus grands intérêts d'autrui? Est-ce le doux pouvoir de l'humanité ou cette foible étincelle de bienveillance que la nature allume dans le cœur humain, qui sont en état de vaincre les plus fortes impulsions de l'amour de soi? Non, c'est quelque chose de plus puissant & de plus efficace qui agit alors sur nous. C'est la raison, la règle, la conscience, l'habitant de notre cœur, l'homme intérieur, le grand juge & l'arbitre souverain de notre conduite. C'est lui qui, lorsque nous sommes sur le point de faire une action préjudiciable au bonheur des autres, nous rappelle, avec une voix capable d'étonner nos passions les plus présomptueuses, que nous ne sommes qu'un dans la multitude, que nous ne valons pas mieux que chacun de ceux qui la composent, & que, quand nous nous préférons si honteusement & si aveuglément aux autres, nous devenons les objets propres du ressentiment, de l'horreur & de l'exécration. C'est lui seul qui nous instruit de notre petitesse réelle & de celle de tout ce qui se rapporte à nous, & c'est l'œil du spectateur impartial qui seul peut corriger les illusions naturelles de l'amour de soi, c'est-à-dire, les fausses apparences des objets tels qu'ils nous les présente naturellement. C'est lui qui nous montre la beauté de la générosité & la laideur de l'injustice; la convenance qu'il y a dans le sacrifice de ses plus grands intérêts, quand ils se trouvent en concurrence avec de plus grands intérêts des autres, & la difformité qu'il y a dans le moindre tort qu'on leur fait en vue d'y gagner le plus grand avantage pour soi-même. Ce n'est ni l'amour du prochain, ni celui du genre humain qui nous anime la plupart du tems à la pratique de ces vertus divines; c'est un amour plus puissant & plus énergique, l'amour de ce qui est noble, de ce qui est honorable, celui de la grandeur, de la dignité & de la supériorité de notre propre caractère.

Lorsque notre conduite peut influer sur le bonheur ou le malheur d'autrui, nous n'osons pas préférer, selon les suggestions de l'amour de nous-mêmes, un petit intérêt qui nous est personnel, à un plus grand intérêt de notre prochain. Nous sentons que nous deviendrions l'objet propre du ressentiment & de l'indignation de nos frères; & le sentiment de la disconvenance d'une affection si désordonnée, emprunte de nouvelles forces de celui du démérite de l'action qu'elle occasionneroit. Mais, quand le bonheur & le malheur des autres ne dépendent pas de notre conduite: quand nos intérêts sont tellement séparés & détachés des leurs, qu'il n'y a pas la moindre liaison, ni la moindre concurrence; pour lors, comme le sentiment du démérite n'agit point, celui de la disconvenance qui agit seul, est rarement assez fort pour nous empêcher de nous livrer à notre inquiétude naturelle pour nos propres affaires, & à notre indifférence pour celles des autres. L'éducation la plus commune suffit pour nous faire agir avec une sorte d'impartialité dans toutes les occasions importantes; & le commerce ordinaire du monde peut même élever nos principes jusqu'à un certain degré de convenance. Mais il n'y a que le grand art & le plus grand rafinement dans l'éducation qui prétende corriger l'inégalité de nos sentimens passifs, & pour cela il faut avoir recours à la plus sévère aussi-bien qu'à la plus profonde Philosophie.

Deux sortes de philosophes ont entrepris de nous donner cette leçon, la plus facile des leçons de Morale; & ils s'y sont pris fort différemment, les uns en travaillant à augmenter notre sensibilité pour les intérêts d'autrui, les autres en cherchant à diminuer celle que nous avons pour les nôtres. Les premiers vouloient nous faire sentir pour les autres ce que nous sentons naturellement pour nous-mêmes; les seconds vouloient nous faire sentir pour nous-mêmes ce que nous sentons naturellement pour les autres.

Les premiers sont ces moralistes de mauvaise humeur, qui nous reprochent continuellement le bonheur dont nous jouissons pendant que tant de

nos frères sont dans l'affliction, qui regardent comme impie la joie naturelle de la prospérité qui ne s'occupe point d'une infinité de misérables qui gémissent dans l'oppression, la pauvreté, la langueur ou la violence des maladies, dans les horreurs de la mort, & en général dans des souffrances & des calamités de toute espèce. Selon eux, la joie de l'homme fortuné devroit être amortie par la commisération pour les malheurs que nous n'avons jamais vus, ni dont nous n'avons jamais entendu parler, mais que nous savons cependant être en tout tems le fléau d'un si grand nombre de nos frères; de sorte que, dans ce systême, l'état habituel de tous les hommes devroit être la mélancolie & la tristesse. Mais d'abord cette extrême sympathie avec les malheurs qui nous sont inconnus, est tout-à fait déraisonnable & absurde. Qu'on parcoure la terre, pour un homme qui est dans la douleur ou dans la misère, on en trouvera vingt dans la joie & la prospérité, ou tout au moins dans une situation supportable. Or, il n'y a sûrement point de raison pour pleurer plutôt avec un, que pour se réjouir avec vingt autres. D'ailleurs, cette compassion artificielle n'est pas seulement absurde, elle est impraticable; & ceux qui affectent ce caractère, n'ont pour l'ordinaire qu'une tristesse hypocrite, qui, sans aller jusqu'au cœur, n'est bonne qu'à leur donner un air & une conversation impertinemment maussades & désagréables.

Enfin, quand on pourroit se procurer cette disposition d'ame, elle seroit parfaitement inutile, & ne serviroit qu'à rendre misérable celui qui l'auroit. Quelqu'intérêt que nous prenions au sort de ceux que nous ne connoissons point, & qui sont placés hors de la sphère de notre activité, nous ne pouvons en retirer que de la peine & du trouble pour nous-mêmes, sans aucun profit pour eux. A quel propos m'inquiéterois-je de ce qui se passe chez les habitans de la lune? Tous les hommes, même ceux qui sont le plus éloignés de nous, ont droit sans doute à notre bienveillance, & nous devons la leur accorder: mais, si, malgré le bien que nous leur souhaitons, ils sont malheureux, il ne paroît pas que nous soyons tenus de nous affliger. Au contraire, il paroît sagement ordonné par la nature que nous ne nous intéressions que très-foiblement au sort de ceux qui sont si loin de nous, que nous ne pouvons leur rendre ni bons ni mauvais services; & s'il étoit possible de changer à cet égard la constitution originelle de l'homme, nous ne gagnerions rien au change.

Parmi les moralistes qui ont tâché de corriger l'inégalité naturelle de nos sentimens passifs, en diminuant notre sensibilité pour ce qui nous touche personnellement, nous pouvons compter toutes les anciennes sectes des philosophes, & particuliérement celle des anciens stoïciens. L'homme, disent-ils, ne doit pas se regarder comme quelque chose de séparé & d'isolé dans l'univers, mais comme un citoyen du monde, un membre de cette vaste république de la nature. En tout tems il doit souhaiter que ses propres intérêts soient sacrifiés à ceux de cette grande communauté, il ne doit pas être plus affecté de ce qui le concerne lui-même, que de tout ce qui concerne une partie également importante de cet immense systême. Il faut que nous nous voyions non dans le faux jour où nous place notre amour propre, mais dans celui où nous verroit tout autre citoyen du monde; il faut que nous regardions ce qui nous arrive à nous-mêmes comme nous regardons ce qui arrive à notre prochain, ou, ce qui revient au même, comme notre prochain regarde ce qui nous arrive. « Quand notre voisin, dit » Epictète, perd sa femme ou son fils, il n'y a » personne qui ne sente que c'est un malheur at» taché à l'humanité, un événement naturel qui » est tout-à-fait dans le cours ordinaire des choses: » mais, quand cela nous arrive à nous-mêmes, » nous jettons les hauts cris, comme si nous » venions d'essuyer ce qu'il y a de plus extraor» dinaire. Nous devrions pourtant bien nous sou» venir comment nous étions affectés, lorsque » cet accident est arrivé à notre voisin; & tels que » nous étions dans le cas où il s'agissoit de lui, » tels nous devrions être dans le même cas, lors» qu'il s'agit de nous ». Quelque difficulté qu'il y ait d'atteindre à ce suprême degré de fermeté & de grandeur d'ame, il n'est nullement inutile ni absurde d'y prétendre. Quoique peu d'hommes aient une idée stoïque de ce qu'exige la parfaite convenance, il n'y en a point qui ne tâche plus ou moins de se commander à lui même, & de ramener les passions que l'intérêt propre élève dans son cœur à quelque chose qui convienne à son prochain. Mais cela ne peut jamais s'exécuter aussi efficacement, qu'en considérant tout ce qui nous arrive dans le même jour où les autres sont disposés à le considérer. A cet égard, la Philosophie stoïcienne ne fait guères que développer nos idées naturelles de perfection. Il ne répugne donc point à la raison ni à la convenance de faire tous ses efforts pour prendre un empire absolu sur soi-même, & tant s'en faut qu'il fût inutile de parvenir à ce but, qu'au contraire, il n'y auroit rien de plus avantageux, puisque par-là nous établirions notre bonheur sur le fondement le plus solide & le plus inébranlable, qui est la ferme confiance dans la justice & la sagesse qui gouvernent le monde, & une entière résignation de nous-mêmes & de tout ce qui se rapporte à nous aux dispositions infiniment sages de ce principe qui règle tout dans la nature.

Dans le fait cependant nous ne sommes presque jamais capables de conformer nos sentimens passifs à cette parfaite convenance. A cet égard

nous passons à nous-mêmes, & le monde nous passe un certain degré d'irrégularité. On nous pardonne aisément d'être trop vivement affectés de ce qui a trait à nous, & trop peu de ce qui a trait aux autres, si par nos actions nous ne témoignons point de partialité entr'eux & nous, c'est-à-dire, si nous ne faisons pas marcher un petit intérêt propre avant quelque grand intérêt d'autrui; & tout iroit bien, si dans toutes les occasions ceux qui ont sincérement envie de remplir leur devoir, étoient capables de maintenir seulement ce degré d'impartialité : mais il s'en faut bien que la chose soit ainsi. Dans ceux-mêmes qui sont gens de bien, le juge intérieur est souvent en danger d'être corrompu par la violence & l'injustice des passions intéressées, qui l'induisent fréquemment à faire un rapport très-différent de celui que pourroit autoriser la réalité des circonstances.

Il y a deux occasions différentes où nous examinons notre conduite, & où nous tâchons de la voir dans le jour où la verroit un spectateur impartial; savoir, lorsque nous sommes sur le point d'agir, & après que nous avons agi. Mais avant & après l'action notre vue est partiale, & ne l'est jamais tant que quand il nous importeroit davantage qu'elle ne le fût point.

Lorsque nous sommes sur le point d'agir, l'ardeur de la passion nous permet rarement de considérer ce que nous allons faire avec la candeur d'une personne indifférente. Les violentes émotions qui nous agitent, changent à nos yeux la couleur des objets, lors même que nous nous efforçons de nous mettre à la place d'un autre, & de les voir de-là comme ils lui paroîtroient; la force de nos passions nous ramène toujours à la nôtre, d'où l'amour propre nous exagère & nous déguise tout. Le seul que nous retirions alors de cette manière de voir les objets à la place d'un autre, c'est, pour ainsi dire, des lueurs momentanées, qui s'évanouissent sur-le-champ, & qui, pendant leur courte durée, ne nous donnent encore qu'une fausse lumière. Nous ne pouvons encore nous défaire de cette chaleur & de cette âpreté que nous inspire notre situation, ni considérer ce que nous allons faire avec l'impartialité d'un juge équitable. De-là vient que les passions se justifient, comme dit le P. Mallebranche, & que, tant qu'elles nous agitent, nous les trouvons raisonnables & proportionnées à leurs objets.

Il est vrai qu'après l'action, la passion étant calmée, nous pouvons entrer avec plus de sang-froid dans les sentimens d'un spectateur indifférent. Ce qui nous intéressoit auparavant, ne nous intéresse guères plus que lui, & nous pouvons apporter la même candeur & la même impartialité que lui dans l'examen de notre conduite. Mais nos jugemens sont alors d'une bien petite importance en comparaison de ce qu'ils étoient avant l'action; & quand ils sont dictés par l'impartialité la plus exacte, ils ne produisent communément que de vains regrets & d'inutiles repentirs, sans nous garantir des mêmes erreurs pour la suite. Encore est-il rare dans ce cas-là même qu'ils soient d'une équité parfaite. L'opinion que nous avons de notre caractère dépend absolument du jugement que nous formons de notre conduite passée. Il est si triste de penser mal de soi, que souvent nous affectons de détourner les yeux des circonstances qui pourroient rendre ce jugement défavorable. Celui-là, dit-on, est un hardi chirurgien qui ne tremble pas de faire une opération sur lui-même. Il ne faut pas moins de courage pour écarter sans hésiter le voile mystérieux de l'illusion que nous nous faisons à nous-mêmes, pour cacher à nos yeux la difformité de notre conduite. Plutôt que de la voir sous un aspect si désagréable, nous prenons souvent le parti foible & insensé de rattiser ces passions injustes qui nous ont égaré; nous prenons à tâche de réveiller nos vieilles haînes, & de ranimer en nous des ressentimens presqu'éteints. Nous nous encourageons dans ce misérable dessein, & nous persévérons dans l'injustice, uniquement parce que nous avons été une fois injustes, & que, par une fausse honte, nous voulons nous dissimuler que nous l'avons été.

Telle est la partialité qui règne dans les hommes, soit avant, soit après l'action, par rapport à la convenance de leur propre conduite; telle est la difficulté de la voir dans le jour où la verroit un spectateur indifférent. Mais, s'ils en jugeoient par une faculté particulière telle que la supposent les partisans du sens moral, s'ils avoient un organe fait exprès pour appercevoir la beauté ou la difformité des passions & des affections, comme les leurs seroient plus immédiatement sous la vue de cette faculté, ils en jugeroient plus exactement que de celles des autres qui en seroient plus éloignées.

La moitié des désordres de la vie humaine vient de cette foiblesse des hommes, de cette illusion fatale qu'ils se font à eux mêmes. S'ils se voyoient dans le jour où les autres les voient ou dans lequel les autres les verroient, s'ils les connoissoient à fond, il se feroit infailliblement une réforme générale, sans quoi, nous ne pourrions supporter notre propre vue.

La nature n'a pourtant pas laissé sans remède une foiblesse de si grande conséquence, & ne nous a pas livrés entiérement aux illusions de l'amour de nous-mêmes. Nos observations continuelles sur la conduite des autres nous mènent insensiblement à nous former certaines règles générales touchant ce qu'il est à propos & convenable de faire ou d'éviter. Quelques-unes de leurs actions nous révoltent; tous ceux qui nous environnent, témoignent la même horreur pour elles:

ce témoignage confirme & fortifie le ſentiment que nous avons de leur difformité; nous ſommes perſuadés que nous les voyons dans leur véritable jour, puiſque les autres les voient comme nous. De-là nous prenons la réſolution de ne jamais nous en rendre coupables pour quoi que ce ſoit au monde, & de ne pas nous expoſer ainſi au blâme univerſel. De-là nous nous preſcrivons à nous-mêmes cette règle générale que nous devons nous abſtenir de pareilles actions qui tendroient à nous rendre odieux, mépriſables, puniſſables, & qui nous attireroient, de la part des autres, tous les ſentimens que nous craignons & haïſſons le plus. D'autres actions au contraire enlèvent notre *approbation* & celle de tous ceux qui nous entourent; chacun s'empreſſe à les honorer & à les récompenſer: elles excitent tous ces ſentimens que la nature nous fait deſirer avec le plus d'ardeur, l'amour, la reconnoiſſance & l'admiration des hommes; nous ambitionnons de les imiter, & nous nous formons ainſi cette ſeconde règle générale, que nous devons rechercher avec ſoin toutes les occaſions d'en faire de ſemblables.

C'eſt ainſi que ſe forment les règles générales de la Morale. Elles ſont fondées en dernière analyſe ſur l'expérience de ce que nos facultés morales & notre ſentiment du mérite & de la convenance approuvent ou déſapprouvent. Dans les cas particuliers nous n'approuvons ni ne blâmons originairement telle ou telle action, que parce qu'après l'avoir examinée, nous la trouvons conforme ou non à telle règle générale; mais nous établiſſons la règle générale ſur ce que nous trouvons par l'expérience que toutes les actions d'une certaine eſpèce, & revêtues de telles ou telles circonſtances, ſont approuvées ou blâmées. Celui qui vit le premier meurtre barbare que l'avarice, l'envie, ou un injuſte reſſentiment fit commettre ſur une perſonne qui avoit donné ſon amitié & ſa confiance à l'aſſaſſin: celui qui entendit les derniers ſoupirs du mourant, & les plaintes que faiſoit ſon cœur palpitant de la perfidie & de l'ingratitude de ſon ami, plutôt que la violence qui lui avoit été faite; celui-là, pour concevoir toute l'atrocité d'une pareille action, n'eut pas beſoin de faire la réflexion qu'il y avoit une règle ſacrée qui défendoit d'ôter la vie à un innocent, que cette règle étoit manifeſtement violée, & conſéquemment que l'action dont il étoit témoin, étoit très-blâmable. Il eſt évident que la déteſtation de ce crime dut naître en lui ſubitement dans l'inſtant même, & avant qu'il eût le tems de ſe former là-deſſus aucune règle générale, & que la règle générale qu'il put ſe former enſuite, dut être l'effet de l'horreur qu'il ſentit néceſſairement s'élever dans ſon cœur à l'idée de cette action & de toute autre action du même genre.

Lorſque nous liſons dans l'hiſtoire ou les romans le récit d'actions lâches ou généreuſes, le mépris que nous concevons pour les unes, & l'admiration que nous avons pour les autres, ne viennent point de la réflexion qu'il y a certaines règles générales qui déclarent blamables toutes les actions de la première eſpèce, & admirables toutes celles de la ſeconde; mais ces règles générales au contraire viennent de l'expérience que nous avons de l'impreſſion que ces ſortes d'actions ſont naturellement ſur nous.

Une action aimable, reſpectable, horrible eſt une action qui excite naturellement l'amour, le reſpect, ou l'horreur du ſpectateur pour celui qui en eſt l'auteur. Les règles générales qui déterminent quelles actions ſont ou ne ſont pas les objets de ces ſentimens, ne peuvent être formées autrement qu'en obſervant qu'elles ſont réellement & de fait les actions qui les produiſent.

Il eſt vrai que nous en appellons ſouvent à ces règles générales, quand une fois elles ſont formées, & qu'elles ſont reconnues & établies par le concours des ſentimens des hommes: elles ſont comme des meſures auxquelles on a recours, lorſqu'on met en queſtion le degré de louange ou de blâme dû à certaines actions compliquées & douteuſes de leur nature. On les cite communément dans ces occaſions comme les véritables fondemens du juſte & de l'injuſte; & cette circonſtance paroît avoir engagé mal-à-propos divers auteurs excellens à conſtruire leurs ſyſtêmes, de façon que l'on croiroit qu'ils ont bâti ſur la ſuppoſition que les jugemens des hommes, touchant le juſte & l'injuſte, ſont formés comme les déciſions des cours de Judicature, en conſidérant d'abord la règle générale, & en y appliquant enſuite le cas dont il s'agit.

Quand la réflexion habituelle a fixé dans notre eſprit ces règles générales, elles ſont d'un grand uſage pour corriger les faux rapports de l'amour de ſoi touchant ce qu'il eſt convenable & à propos de faire dans notre ſituation préſente. Si un homme furieux dans ſon reſſentiment écoutoit les conſeils de cette paſſion, il regarderoit peut-être la mort de ſon ennemi comme une foible compenſation pour l'injure qu'il imagine en avoir reçue, quoiqu'elle ne ſoit peut-être qu'une légère offenſe; mais ſes obſervations ſur la conduite des autres lui ont appris comment les vengeances ſanguinaires ſont horribles. A moins que ſon éducation n'ait été tout-à-fait ſingulière, il s'eſt fait une règle inviolable de s'en abſtenir en toute occaſion; cette règle conſerve ſon autorité ſur lui, & le rend incapable d'une ſi grande violence. Il peut être cependant d'un tempérament ſi fougueux, que ſi c'étoit pour la première fois qu'il eût conſidéré cette action, il auroit décidé immanquablement qu'elle étoit très-juſte & très-convenable, & qu'elle ſeroit approuvée de tout ſpectateur impartial. Mais le reſpect pour la règle, que l'expérience

l'expérience a gravée dans son esprit, arrête l'impétuosité de sa passion, & l'aide à corriger cette trop grande partialité, avec laquelle son amour-propre lui feroit voir ce que sa position exige de lui. S'il se laisse transporter par la passion, jusqu'à violer cette règle, dans ce cas-là même il ne peut secouer entiérement la crainte & le respect qu'il étoit accoutumé de sentir pour elle. Au moment de l'action, au moment de la plus grande effervescence qui l'y porte, il hésite, il tremble à l'idée de ce qu'il va faire. Sa conscience lui crie qu'il va contre ces maximes de conduite, qu'il s'est toujours promis de garder religieusement, lorsqu'il étoit de sang-froid, qu'il n'a jamais vu violées par d'autres qu'ils n'aient encouru le blâme le plus flétrissant, & qu'il ne violera pas lui-même sans se rendre l'objet des mêmes sentimens. Avant qu'il prenne sa dernière & fatale résolution, il est déchiré par tout ce que le doute & l'irrésolution ont de plus cruel; il est épouvanté à la vue de la règle sacrée qui le retient, & poussé vivement en sens contraire par la fureur qui l'emporte : il change à tout moment de dessein, quelquefois il veut demeurer fidèle à ses principes, & résister à une passion qui, par les horreurs de la honte & du repentir, peut le rendre misérable le reste de ses jours, & il goûte alors un instant de tranquillité par la perspective de la sécurité & du repos dont il jouira en se déterminant à ne pas courir les hasards d'une conduite opposée; mais, l'instant d'après, la passion reprend avec une nouvelle furie, & le pousse au crime qu'il vient de décider qu'il ne commettroit point. Fatigué & tourmenté par ces irrésolutions continuelles, il fait enfin par désespoir le coup fatal & irréparable, mais il le fait avec la fureur & l'égarement d'un homme qui, poursuivi par un autre, se jette dans un précipice, où il voit que l'attend une mort plus certaine que celle dont le menaçoit l'ennemi qui le poursuit. Tels sont ses sentimens au moment de l'action où il n'est pas douteux que l'injustice de sa conduite le frappe moins qu'elle ne le frappe ensuite, lorsque, sa passion étant assouvie, il commence à découvrir ce qu'il a fait dans le même jour où les autres le verront. C'est alors qu'il sent ce qu'il n'avoit prévu qu'imparfaitement, les aiguillons du remords & du repentir dont il devient la proie.

La considération pour les règles générales de conduite est ce qu'on appelle proprement les sentimens du devoir, principe de la plus grande importance dans la vie humaine & le seul par qui le gros des hommes puisse diriger ses actions. Il y en a nombre qui se conduisent avec décence, & qui durant tout le cours de leur vie ne s'exposent point à un certain degré de blâme, sans avoir peut-être jamais éprouvé le sentiment de la convenance sur laquelle est fondée l'approbation que nous donnons à leur conduite. Un homme peut avoir reçu d'un autre les plus insignes faveurs, & ne sentir que très-peu de reconnoissance, parce qu'il est d'un tempérament naturellement froid. S'il a reçu cependant une éducation vertueuse, on lui aura fait remarquer souvent combien sont aimables les actions qui supposent qu'on est reconnoissant, & combien celles qui supposent qu'on est ingrat sont odieuses; en conséquence de ces observations, quoique son cœur ne soit pas échauffé par la sensibilité pour les bienfaits qui lui ont été prodigués, il ne laissera pas d'agir comme s'il y étoit fort sensible, & il s'efforcera de marquer à son bienfaiteur tous les égards & toutes les attentions que la plus vive reconnoissance pourroit suggérer; il ira le voir réguliérement, il lui témoignera du respect, il ne parlera jamais de lui qu'en termes qui marquent la plus haute estime & qui contiennent l'aveu des plus grandes obligations; il fera plus, il aura soin de profiter de toutes les occasions de le payer de retour; & tout cela sans hypocrisie ni dissimulation, sans aucune vue intéressée d'en obtenir de nouvelles graces, sans aucune envie d'en imposer ni à lui ni au public, & sans autre motif que le respect pour la règle établie, ou une véritable & sincère envie de se conformer en tout aux loix que la gratitude prescrit. Il peut arriver de même qu'une femme ne sente point pour son mari cette tendresse qui convient si bien à leur étroite union, mais qu'elle ne laisse pas d'être attentive, officieuse, fidèle & sincère, & qu'elle ne manque en rien de tout ce que lui dicteroit l'affection conjugale. Un tel ami cependant & une telle femme ne sont, ni le meilleur ami, ni la meilleure femme qu'il y ait au monde. Et quoiqu'ils aient la plus sérieuse & la plus forte envie de remplir leur devoir, il est certain qu'ils n'auront pas tous ces petits soins, toutes ces attentions fines & délicates dont ils auroient été capables, & qu'ils laisseront échapper diverses occasions de faire plaisir, qu'ils n'auroient pas négligées s'ils étoient animés par le sentiment qui convient à leur situation. Mais s'ils ne tiennent pas le premier rang dans leur espece, on ne peut leur refuser le second, & s'ils ont été profondément imbus du respect pour les règles générales, ils ne pécheront jamais dans aucun point essentiel de leur devoir. Il n'y a que les ames de la trempe la plus heureuse qui soient capables d'assortir exactement leur conduite aux moindres nuances qui différencient leur situation, & d'agir en toute occasion avec la convenance la plus délicate & la plus parfaite. Le limon grossier, dont la masse de l'homme est paîtrie, ne comporte pas une si grande perfection. Cependant à peine y a-t-il un homme à qui l'instruction, l'éducation & l'exemple ne puissent imprimer assez de respect envers les règles générales pour le faire agir presque en tout avec une décence passable

& lui faire éviter constamment tout degré de blâme un peu considérable.

Otez cet attachement aux règles générales, il n'y a personne sur la conduite de qui l'on puisse compter. C'est lui qui constitue la différence la plus essentielle entre un malhonnête homme & un homme qui a des principes & de l'honneur. Celui-ci en toute occasion demeure ferme & inébranlable dans ses maximes, & sa conduite ne se dément point durant tout le cours de sa vie; l'autre est variable & n'agit que par hasard selon que l'humeur, l'inclination & l'intérêt le dominent. Bien plus l'inégalité d'humeur à laquelle tous les hommes sont sujets est si grande, que sans ce principe un homme, qui, dans son sang froid, a le sentiment le plus exquis de la convenance, peut s'oublier jusqu'à faire des extravagances à propos de rien, & sans pouvoir alléguer aucun motif sérieux pour justifier sa conduite. Votre ami vous fait une visite lorsque vous n'êtes pas en humeur d'en recevoir; de la maniere dont vous êtes monté, sa politesse vous est à charge, vous la regarderiez volontiers comme une liberté impertinente de sa part, & si vous suiviez l'apperçu des choses telles qu'elles se présentent à vous dans ce moment, quelqu'honnête que vous soyez par caractère vous le traiteriez avec froideur & avec mépris. Ce qui vous rend incapable de cette grossiereté n'est autre chose que l'égard pour les règles générales de la civilité & de l'hospitalité qui vous la défendent. Graces au respect habituel que votre expérience passée vous a montré à leur porter, vous observez à peu près tout ce qu'exige la convenance, & la bizarrerie de votre humeur n'influe pas sur votre conduite d'une maniere sensible. Mais si la considération pour les règles générales, est nécessaire pour nous faire remplir les devoirs de la politesse qui sont si faciles, & auxquels on ne manque guères que pour des raisons frivoles, que seroit-ce des devoirs de la justice, de la vérité, de la chasteté, de la fidélité qui sont si difficiles & qu'on est tenté de violer par des motifs si puissans? Or c'est de la pratique de ces devoirs passablement observés que dépend l'existence de la société humaine qui seroit bientôt anéantie si les hommes n'étoient pas généralement pénétrés de respect pour ces importantes règles.

Ce respect est encore fortifié par une opinion qui nous est d'abord inspirée par la nature, & ensuite confirmée par le raisonnement & la philosophie; c'est que ces règles de la morale sont les commandemens & les loix de Dieu qui à la fin récompensera ceux qui leur obéissent, & punira ceux qui les violent.

Je dis que cette opinion semble nous avoir été d'abord inspirée par la nature. Les hommes sont naturellement portés à mettre tous leurs sentimens & leurs passions sur le compte de ces êtres mystérieux qui dans chaque pays sont les objets d'une crainte religieuse. Ils n'en ont & n'en connoissent pas d'autres à qui les attribuer. Ces intelligences inconnues qu'ils imaginent, mais qu'ils ne voyent point, doivent être nécessairement formées en partie sur le modele de celles dont ils ont l'expérience. Durant l'ignorance & les tenèbres du paganisme, les hommes s'étoient fait des idées si peu délicates de leurs divinités, qu'ils leur attribuoient indifféremment toutes les passions de la nature humaine, sans excepter celles qui font le moins d'honneur à notre espèce, comme la débauche, la faim, l'avarice, l'envie & la vengeance : ils ne pouvoient donc manquer de leur attribuer les sentimens & les qualités qui en font l'ornement & qui semblent nous rapprocher de la perfection divine, puisqu'ils avoient conçu la plus haute idée de l'excellence de leur nature. Ainsi les Dieux aimoient la vertu & la bienfaisance, & avoient en horreur le vice & l'injustice. Celui qui étoit offensé prenoit Jupiter à témoin du tort qu'on lui faisoit, & il ne doutoit pas que Jupiter ne ressentît la même indignation que le dernier des hommes devant qui le fait s'étoit passé. L'agresseur sentoit lui-même qu'il étoit l'objet propre de la détestation & du ressentiment des hommes, & ses craintes naturelles le portoient à imputer les mêmes sentimens à ces êtres redoutables dont il ne pouvoit éviter la présence, & à la puissance desquels il ne pouvoit résister. Ces espérances & ces craintes naturelles se répandant par la sympathie & se confirmant par l'éducation, les Dieux étoient généralement représentés & regardés comme les rémunérateurs de l'humanité & de la pitié, & comme les vengeurs de l'injustice & de la perfidie. Et c'est ainsi que la religion, dans sa forme même la plus grossière, a mis la sanction aux règles de la morale bien avant les siècles où l'on connut l'art de raisonner & la philosophie. Il importoit trop au bonheur des hommes que les terreurs de la religion vinssent fortifier le sentiment du devoir pour que la nature abandonnât ce point à la lenteur & à l'incertitude des recherches philosophiques.

Ces recherches cependant confirmèrent ensuite les préjugés naturels dont je viens de parler. Quel que soit le fondement de nos facultés morales, que ce soit une certaine modification de la raison, ou un instinct original appellé sens moral, ou tout autre principe de notre nature, il est indubitable qu'elles nous ont été données pour la direction de notre conduite en cette vie. Elles portent avec elles des marques de cette autorité qui prouvent évidemment qu'elles sont établies en nous pour être les arbitres suprêmes de toutes nos actions, pour avoir la surintendance sur tous nos sens, & pour juger à quel

point chacun d'eux doit être contrarié ou satisfait. A cet égard il ne faut pas confondre, comme quelques-uns ont fait, nos facultés morales avec nos autres facultés & appétits, ni croire en même tems qu'elles n'ont pas plus de droit sur ces derniers, que ces derniers n'en ont sur elles. Il n'y a point de faculté ni de principe d'action qui juge d'un autre. L'amour ne juge pas du ressentiment, ni le ressentiment de l'amour. Ces deux passions peuvent être opposées l'une à l'autre, mais on ne peut dire avec quelque justesse qu'elles s'approuvent ni qu'elles se désapprouvent mutuellement. C'est aux falcultés que nous considérons maintenant qu'il appartient de juger, d'applaudir, de censurer tous les autres principes de notre nature. C'est-là leur fonction particulière. Elles peuvent être regardées comme une sorte de sens dont ces principes sont les objets. Chaque sens est souverain dans son district. On n'appelle point de l'œil pour la beauté des couleurs, ni de l'oreille quand il s'agit de l'harmonie des sons, ni du goût en manière de saveurs. Tout ce qui flatte l'oreille est harmonieux, tout ce qui est agréable au goût est bon. L'essence même de ces qualités consiste dans leur aptitude à plaire aux sens auxquels elles s'adressent. Il appartient de même à nos facultés morales de déterminer quand l'œil doit être réjoui, l'oreille flattée, le goût satisfait, quand & jusqu'à quel point tout autre principe de notre nature, doit être restraint ou abandonné à lui-même. Tout ce qui plaît à nos facultés morales est bon, juste & convenable; tout ce qui leur déplaît est mauvais, injuste & ne convient pas; les sentimens qu'elles approuvent sont agréables & décens, ceux qu'elles désapprouvent, désagréables & indécens. Ces mots même, bon, mauvais, juste, injuste, décent, indécent, convenable, mal-séant, &c. ne signifient autre chose que ce qui plaît ou déplaît à ces facultés.

Puisqu'elles sont donc manifestement destinées à gouverner les autres principes de notre nature, les règles qu'elles prescrivent doivent être regardées comme des commandemens & des loix de la divinité promulgués par ces vice-gérens qu'elle a établis au dedans de nous. Toutes les règles générales sont communément appellées loix. Ainsi les loix générales de la communication des mouvemens sont appellées loix du mouvement. Mais celles qu'observent nos facultés morales en approuvant ou en condamnant tous les sentimens ou les actions soumises à leur examen, méritent beaucoup mieux cette dénomination. Elles ont beaucoup plus de ressemblance avec ce que nous nommons proprement loix, c'est-à-dire, avec ces règles générales qu'établit le souverain pour diriger la conduite de ses sujets. Comme elles dirigent les actions libres des hommes, elles sont d'ailleurs très-certainement portées par un souverain légitime, & sont accompagnées de même de la sanction des récompenses & des peines. Ces vice-gérens, que Dieu a mis en nous, ne manquent jamais d'en punir les infracteurs par les tourmens de la honte intérieure & de la condamnation de soi-même, ni de récompenser la soumissiom qu'on a pour elles par la tranquillité de l'ame, la satisfaction qu'on a de soi-même, ou le contentement du cœur.

Il y a une infinité d'autres considérations qui viennent à l'appui de cette vérité. Le bonheur des hommes, ainsi que celui de toutes les autres créatures raisonnables, paroît avoir été originairement le but que s'est proposé l'auteur de la nature quand il les a tirés du néant. C'est la seule fin qui semble digne de la sagesse & de la bonté suprême que nous lui attribuons; & cette opinion, à laquelle nous nous sommes élevés par la considération de ses infinies perfections, est encore fortifiée par l'examen des ouvrages de la nature qui tous paroissent destinés à procurer le bonheur & à garantir de la misere. Or en agissant selon les leçons de nos facultés morales, nous prenons nécessairement les moyens les plus efficaces pour l'avancement du bonheur des hommes, & on peut dire en conséquence que nous sommes en un sens les coopérateurs de la divinité, & que nous travaillons de tout notre pouvoir à remplir les vues de la providence. Si nous agissons autrement, il semble, au contraire, que nous voulions mettre des obstacles à l'exécution de son plan, & nous déclarer nous-mêmes en quelque sorte les ennemis de Dieu. C'est ce qui nous porte naturellement à craindre sa vengeance & ses châtimens dans le dernier cas, & en espérer dans l'autre des récompenses & une faveur extraordinaire.

Plusieurs autres raisons & plusieurs autres principes naturels concourent à établir & à inculquer davantage cette salutaire doctrine. Si nous jettons les yeux sur les règles générales selon lesquelles la prospérité extérieure & l'adversité sont distribuées en cette vie, nous verrons que malgré le désordre où tout paroît être en ce monde, chaque vertu y trouve son salaire avec la récompense la plus propre à l'animer & à l'encourager; ce qui est si vrai qu'il faut un concours de circonstances tous-à fait extraordinaire pour l'en frustrer. Quelle est la récompense la plus propre à encourager l'industrie, la prudence & la circonspection? n'est-ce pas le succès dans toute sorte d'affaires? Or est-il possible que dans le total de la vie on ne réussisse pas avec elles? Leur récompense est dans les honneurs & les richesses, & il est rare qu'elles ne l'obtiennent point. Quelle est celle qui convient le mieux pour animer à la pratique de la bonne foi, de la justice & de l'humanité? n'est-ce pas la confiance, l'estime & l'amour de ceux avec les-

quels nous vivons ? que se propose-t-on par l'humanité ? ce n'est pas d'être grand, mais d'être aimé. Ce n'est point aux richesses, mais à l'estime & à la confiance qu'aspirent la droiture & la justice ; & il est rare qu'elles manquent leur but. Des circonstances malheureuses & fort extraordinaires peuvent faire suspecter un honnête homme d'un crime dont il est absolument incapable, & l'exposer par-là injustement à l'horreur & à l'aversion publiques durant tout le cours de sa vie. On peut dire d'un tel homme que malgré son innocence & sa justice, un accident lui a fait tout perdre, comme une inondation ou un tremblement de terre peut ruiner un citoyen prudent & avisé, malgré toute son économie & sa circonspection. Cependant les accidens du premier genre sont peut-être encore plus rares & plus contraires au cours ordinaire des choses que ceux du second, & il demeure toujours vrai que la pratique de la bonne foi, de la justice & de l'humanité, est la méthode certaine & presque infaillible d'acquérir ce que ces vertus ont principalement en vue, savoir la confiance & l'amitié de ceux avec lesquels nous vivons. On peut se tromper sur le compte d'un homme par rapport à une action particuliere ; mais il n'est guères possible de se tromper sur l'ensemble & le total de sa conduite. On croira d'un innocent qu'il a fait une injustice ; encore cela est-il bien rare, puisqu'au contraire la bonne opinion que nous avons de son intégrité, nous portera souvent à l'absoudre quand il est coupable, malgré les fortes présomptions qu'il a contre lui. De même un coquin peut fort bien esquiver la censure ou surprendre même des applaudissemens par une friponnerie particuliere dans laquelle on n'entend rien à sa conduite ; mais jamais homme n'a été habituellement un fripon sans être généralement connu pour tel, & sans être même soupçonné de coquineries dont il étoit parfaitement innocent ; si bien qu'autant que le vice & la vertu peuvent être punis ou récompensés par les sentimens & les opinions des hommes, l'un & l'autre reçoivent communément ici bas quelque chose de plus qu'un justice stricte & impartiale.

Mais quoique les règles générales de la distribution des biens & des maux paroissent merveilleusement assorties à l'état du genre humain en cette vie, quand on les considere ainsi froidement & philosophiquement ; elles ne s'accordent pourtant pas avec quelques uns de nos sentimens naturels. Nous avons tant d'amour & d'admiration pour certaines vertus que nous voudrions accumuler sur elles toutes sortes d'honneurs & de récompenses, même celles que nous reconnoissons être proprement dûes à d'autres qualités dont ces vertus ne sont pas toujours accompagnées. Il y a de même certains vices que nous détestons au point que nous voudrions entasser sur eux toutes sortes de malheurs & de disgraces, sans excepter celles qui sont les suites naturelles de qualités fort indifférentes. La grandeur d'ame, la générosité, la justice, commandent si souverainement à notre admiration que nous souhaiterions les voir comblées de richesses, de pouvoir & d'honneurs ; toutes choses qui sont les conséquences naturelles de la prudence, de l'industrie & de l'application, c'est-à-dire, de qualités avec lesquelles ces vertus ne sont pas toujours unies. D'un autre côté la fraude, la perfidie, la brutalité, la violence excitent dans tous les cœurs tant d'horreur & de mépris, que nous sommes indignés de les voir en possession de ces avantages qu'on peut dire en un sens qu'elles ont mérité par la diligence & l'industrie qui s'y trouvent quelquefois réunies. Le fripon industrieux cultive son champ, l'honnête homme indolent laisse le sien en friche : quel est celui des deux qui doit recueillir la moisson ? lequel doit vivre dans l'abondance ou mourir de faim ? le cours naturel des choses décide en faveur du fripon ; les sentimens naturels des hommes, en faveur de l'homme vertueux. Nous jugeons que les bonnes qualités du premier sont trop récompensées par les avantages qu'il en retire, & que la négligence du second est trop punie par les maux qu'il en souffre ; & les loix humaines, faites d'après les sentimens humains, prononcent la mort & confisquent les biens d'un traître laborieux & avisé, tandis qu'elles reconnoissent par les plus grandes récompenses la fidélité & le zèle patriotique d'un bon citoyen sans soin & sans prévoyance. C'est ainsi que la nature conduit l'homme à rectifier en quelque maniere cette distribution des choses qu'elle voudroit avoir faite autrement. Les règles générales qu'elle lui fait suivre pour cela sont différentes de celles qu'elle suit elle-même ; elle attache précisément à chaque vertu & à chaque vice la récompense ou la punition la plus propre à encourager l'une & à réprimer l'autre ; elle n'agit que par cette considération seule, & ne s'embarrasse point du degré de mérite ou de démérite qu'ils peuvent avoir dans les sentimens & les passions des hommes. L'homme, au contraire, n'a égard qu'à cela seul, & voudroit rendre l'état de chaque vertu & de chaque vice exactement proportionné au dégré d'amour ou de haîne, d'estime ou de mépris qu'il conçoit pour eux. Les règles qu'elle suit sont bonnes pour elle, & celles que suit l'homme sont bonnes pour lui ; mais les unes & les autres sont calculées pour le grand but qu'elle se propose, l'ordre du monde & le bonheur & la perfection de la nature humaine.

Mais quoique l'homme travaille ainsi à changer la distribution que les événemens amèneroient naturellement ; quoique, semblable aux dieux des poëtes, il intervienne continuellement par des moyens extraordinaires pour secourir la vertu & combattre le vice ; quoique, comme eux, il tâ-

che de détourner le trait qui menace la tête de l'homme vertueux, & d'accélérer le coup du glaive destructeur suspendu sur celle du méchant, il n'est cependant nullement capable de rendre le sort de l'un & de l'autre entiérement conforme à ses propres sentimens & à ses desirs. Ses efforts contre le cours naturel des choses sont souvent impuissans ; il ne peut arrêter un torrent trop fort & trop rapide pour lui ; & quoique les règles que ce torrent suit dans sa course impétueuse aient été établies dans les meilleures vues & les plus sages, il en résulte quelquefois des effets qui choquent tous nos sentimens naturels. Que le grand nombre soit plus fort que le petit, que ceux qui s'engagent dans une entreprise avec la prévoyance & tous les préparatifs nécessaires l'emportent sur ceux qui ne prennent aucune mesure pour s'y opposer, qu'en général on parvienne à une fin quelconque par les seuls moyens que la nature a donnés pour y arriver ; cela paroît une loi non-seulement nécessaire & inévitable en elle-même, mais encore utile & propre à exciter l'industrie & l'attention des hommes. Cependant, lorsqu'en conséquence de cette loi il arrive que la violence & la ruse prévalent sur la justice & la bonne foi, quelle indignation ne s'élève pas dans le cœur de tous ceux qui en sont témoins ! quel chagrin, quelle compassion pour les souffrances de l'innocent, quel ressentiment, quelle fureur contre les succès de l'oppresseur ! également affligés & irrités de l'injustice commise, nous voyons souvent que nous sommes hors d'état de la réparer. Désespérant de trouver sur la terre aucune force capable d'en arrêter le triomphe, nous en appellons naturellement au ciel, & nous nous flattons que le grand auteur de notre nature exécutera lui-même après cette vie ce que tous les principes qu'il nous a donnés pour la direction de notre conduite nous portent à tenter dès celle-ci ; qu'il achevera ce qu'il nous a fait commencer, & qu'il rendra un jour à chacun selon ses œuvres. C'est ainsi que nous sommes conduits à la croyance d'un état à venir non-seulement par les foiblesses, par les espérances & les craintes de la nature humaine, mais encore par les principes qui en font le meilleur & le plus noble appanage, l'amour de la vertu & l'horreur de l'injustice & du vice.

« Quoi ! dit le philosophe & éloquent évêque de Clermont, avec cette force d'imagination, qui passionne, qui exagère, & qui semble l'entraîner quelquefois au-delà des bornes, « quoi ! il seroit de la grandeur de Dieu de laisser le monde qu'il a crée dans un désordre si » universel, de voir l'impie presque toujours prévaloir sur le juste, l'innocent détrôné par l'usurpateur, le pere devenu la victime de l'ambition d'un fils dénaturé, l'époux expirant sous » les coups d'une épouse barbare & infidèle ! du » haut de sa grandeur Dieu se feroit un délassement bisarre de ces tristes évènemens, sans y » prendre part ! parce qu'il est grand il seroit, » ou foible, ou injuste, ou barbare ! parce que » les hommes sont petits, il leur seroit permis » d'être, ou dissolus sans crime, ou vertueux » sans mérite ! O Dieu si c'étoit-là le caractère » de votre être suprême, si c'est vous que nous » adorons sous des idées si affreuses, je ne vous » reconnois donc plus pour mon protecteur, pour » le consolateur de mes peines, le soutien de ma » foiblesse, le rémunérateur de ma fidélité ! vous » ne seriez donc plus qu'un tyran indolent & bisarre qui sacrifie tous les hommes à sa vaine » fierté, & qui ne les a tirés du néant que pour » les faire servir de jouet à son loisir & à ses » caprices ».

Lorsque les règles générales qui déterminent le mérite & le démérite des actions viennent à être ainsi regardées comme les loix d'un être tout-puissant qui veille sur notre conduite, qui récompensera dans un autre vie ceux qui les observent & punira ceux qui les violent ; cette considération nous les rend nécessairement beaucoup plus sacrées. Que notre soumission à la volonté de Dieu doive être la règle suprême de notre conduite, personne n'en peut douter parmi ceux qui croyent que Dieu existe. La seule idée de lui désobéir renferme en soi l'absurdité la plus choquante. Quel orgueil, quelle folie ne seroit-ce pas à un homme de contrecarrer ou de négliger des ordres qui lui seroient données par une sagesse & une puissance infinie ! combien ne seroit-il pas ingrat, impie & dénaturé de ne pas respecter les loix qui lui seroient prescrites par la bonté infinie de son créateur, quand même il pourroit les mépriser impunément ! les plus puissans motifs de l'intérêt propre appuyent encore ici le sentiment de la convenance. Cette idée que quand nous échapperions aux regards de tous les hommes & que nous serions à couvert de tous les châtimens humains, il y a toujours un Dieu vengeur dont la présence & les châtimens sont inévitables ; cette idée, dis-je, est un motif capable de réduire les passions les plus obstinées, au moins dans ceux auxquels des réflexions habituelles l'ont rendue familière.

C'est ainsi que la religion prête une force nouvelle au sentiment naturel du devoir, & de-là vient que les hommes sont généralement disposés à mettre la plus grande confiance dans la probité de ceux qui leur paroissent pénétrés des sentimens religieux. On imagine qu'ils sont liés par une obligation sur-ajoutée à toutes celles qui règlent la conduite des autres hommes ; on suppose que les égards pour la convenance, le soin de leur propre réputation, le desir de mériter les applaudissemens de leur propre cœur & ceux des autres, sont des motifs qui n'ont pas

moins d'influence sur l'homme religieux que sur l'homme du monde; mais le premier a de plus que l'autre un motif réprimant, en ce qu'il n'agit jamais avec délibération que comme étant sous les yeux du grand supérieur qui à la fin le traitera selon ses œuvres. C'est par cette raison qu'on compte davantage sur l'exactitude & la régularité de sa conduite; & par-tout où les principes naturels de la religion ne sont point corrompus par l'esprit de parti ou de zèle factieux de quelque indigne cabale; par-tout où elle exige pour premier devoir l'accomplissement des obligations morales; par-tout où l'on n'enseigne point aux hommes à regarder des observations frivoles comme des devoirs plus essentiels que les actes de justice & de bienfaisance, & à croire qu'ils peuvent trafiquer avec Dieu de la fraude, de la violence & de la perfidie en les rachetant par des sacrifices, des cérémonies & de vaines supplications; par-tout, dis-je, où cela n'est pas, il est certain que le monde ne se trompe point en mettant une double confiance dans l'homme religieux.

La religion fournit des motifs si puissans pour la pratique de la vertu & met de si fortes barrières pour nous garantir du vice, que plusieurs ont supposé que les principes religieux étoient les seuls motifs louables que puissent avoir nos actions. Ce n'est disent-ils, ni la gratitude qui doit récompenser, ni le ressentiment qui doit punir. Ce n'est point par aucune affection naturelle que nous devons protéger la foiblesse de nos enfans, ni soulager nos proches dans leurs infirmités. Toutes les affections pour des objets parriculiers doivent être éteintes dans notre cœur & faire place à une autre qui les absorbe toutes, & qui est l'amour de Dieu ou l'envie de lui plaire & de conformer en tout notre conduite à sa volonté. Nous ne devons être, ni reconnoissans par gratitude, ni charitables par humanité, ni patriotes par amour de la patrie, ni généreux & justes par amour pour les hommes. Notre seul principe, notre seul motif dans la pratique de tous ces devoirs doit être le sentiment que Dieu nous l'ordonne. Je ne m'arrêterai point ici à faire un examen particulier de cette opinion; j'observerai seulement que nous ne devions pas nous attendre à la trouver maintenue par aucune secte faisant profession d'une religion, ou, comme le premier précepte est d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre ame, & de toutes nos forces, le second est d'aimer notre prochain comme nous-mêmes; car nous nous aimons sûrement pour nous-mêmes & non simplement parce qu'il y a un commandement qui nous l'ordonne. Le christianisme n'a jamais commandé que le sentiment du devoir soit le seul principe de notre conduite; il veut seulement qu'il en soit un, comme la philosophie & le bon sens nous l'enseignent. Sur quoi on peut demander en quels cas nos actions doivent émaner principalement ou entiérement du sentiment du devoir ou du respect pour les règles générales, & en quels cas d'autres sentimens & d'autres affections doivent y concourir & avoir la principale influence.

La décision de cette question, qu'il n'est peut-être pas possible de résoudre bien exactement, dépend de deux différentes circonstances; la premiere, de la beauté ou de la difformité du sentiment ou de l'affection qui nous feroit agir indépendamment de toute considération pour les règles générales; la seconde, de la précision & de l'exactitude des règles générales même.

1°. Je dis premiérement qu'il dépend de la beauté ou de la difformité de l'affection même, de savoir jusqu'où elle doit être le principe de nos actions, ou si elles doivent n'avoir d'autre principe que la considération pour les règles générales.

Toutes ces actions qu'on aime & qu'on admire, & auxquelles nous serions portés par des affections bienfaisantes doivent venir autant des passions même que d'aucun égard pour les règles générales de conduite. Celui qui a fait du bien à un autre se croit mal payé, si on ne reconnoît ses services que par le simple & froid sentiment du devoir, sans aucune affection pour sa personne. Un mari n'est pas content de la femme la plus soumise, lorsqu'il imagine que sa conduite est animée par le seul motif de remplir ce que la liaison conjugale exige d'elle. Un père se plaint justement d'un fils qui ne manque à rien de tout ce que prescrit le devoir filial, mais qui n'a pas cette tendresse respectueuse qui lui siéroit si bien. De même un fils ne seroit pas entiérement satisfait d'un père qui feroit tout ce qu'il doit en cette qualité, mais qui ne sentiroit rien de cette tendresse paternelle qu'il pouvoit attendre de lui. Quand il s'agit d'affections sociales & bienfaisantes, nous voyons avec plaisir que le sentiment du devoir s'en mêle plutôt pour les modérer que pour les mettre en action, plutôt pour nous empêcher d'en trop faire, que pour nous exciter à en faire assez. Rien n'est si agréable que de voir un père obligé de mettre des bornes à sa tendresse, un ami à sa générosité naturelle, & celui qu'on oblige aux transports de sa reconnoissance.

La maxime contraire a lieu quand il est question des passions malfaisantes & contraires à la société. La récompense doit partir de la gratitude & de la générosité du cœur, sans aucune répugnance & sans que nous soyons obligés de réfléchir combien il est convenable de récompenser. Mais nous devons toujours punir à regret, & plutôt par le sentiment de la convenance du châtiment que par aucune disposition sauvage à nous venger. Rien n'est plus aimable que la con-

duite d'un homme qui paroît moins touché des plus grandes injures par l'effet de son propre ressentiment que par la considération de celui qu'elles méritent & dont elles sont les objets propres; qui, comme un juge, ne fait d'attention qu'à la règle générale qui détermine quelle est la vengeance dûe à chaque offense particuliere; qui est moins sensible à ce qu'il a souffert lui-même qu'à ce que le coupable va souffrir; qui dans sa colère n'oublie point la miséricorde; qui est disposé à donner à la règle l'interprétation la plus bénigne & la plus favorable, & à y apporter tous les adoucissemens que la plus franche humanité, d'accord avec le bon sens, peut admettre.

Les passions qui naissent de l'intérêt propre, tiennent ici une espèce de milieu entre les passions sociables & leurs contraires, comme nous avons déjà observé qu'elles le tiennent à d'autres égards. La poursuite des objets de l'intérêt propre dans toutes les petites occasions communes & ordinaires, doit être fondée plutôt sur la considération des règles generales de conduite, que sur aucune passion pour ces objets. Mais, s'ils ne nous affectoient que peu ou point dans les occasions importantes & extraordinaires, nous serions d'un caractére lourd, insipide & dégoûtant. Le plus petit marchand se dégraderoit dans l'opinion de ses voisins, si on le voyoit se tourmenter & faire des projets pour gagner ou ne pas perdre un seul scheling. Qu'on le suppose à l'étroit tant qu'on voudra, il ne doit point avoir l'air de faire attention à une bagatelle pour l'amour de la bagatelle même. Sa situation peut exiger la plus grande économie & la plus grande assiduité; mais chaque acte d'économie & d'assiduité ne doit point résulter de la considération pour tel petit gain à faire, ou telle perte légère à éviter en particulier, mais de la considération pour les règles générales qui lui imposent cette conduite avec la dernière rigueur. L'épargne qu'il fait aujourd'hui ne doit pas venir du cas qu'il fait de quelque sols qu'il ne dépensera pas, ni son assiduité dans sa boutique, d'une passion, pour aussi peu d'argent qu'elle lui fera gagner; il faut que l'une & l'autre partent du cas qu'il fait de la règle générale qui veut que tous ceux qui sont dans le même état, tiennent rigoureusement & sans relâche une pareille conduite: c'est en quoi consiste la différence de l'avare à celui qui vit strictement de la plus sévère économie. Le premier s'occupe de misères, & les recherche pour elles-mêmes: l'autre n'y fait attention qu'en conséquence du plan de vie qu'il s'est formé.

C'est toute autre chose quand il est question d'objets importans & extraordinaires d'intérêt. Celui qui ne les recherche pas pour eux-mêmes avec une certaine chaleur, passe pour un pauvre homme. Nous mépriserions un prince qui ne se soucieroit pas de conquérir ou défendre une province. Nous n'estimerions guères un gentilhomme privé qui ne se donneroit aucun mouvement pour acquérir un rang ou un emploi considérable auquel il pouvoit parvenir sans bassesse & sans injustice. Un simple commerçant passera dans l'esprit de ses confrères pour un homme lâche & mou, s'il ne se remue pour profiter d'une occasion de faire un gain extraordinaire. C'est cette ardeur, cette activité qui distinguent l'homme entreprenant de l'homme qui vit dans une pésante régularité. Ces grands objets de l'intérêt propre, dont la perte ou l'acquisition change entiérement le rang & l'état d'une personne, sont les objets de la passion qu'on appelle proprement *ambition*, *passion*, qui, tant qu'elle se tient dans les bornes de la prudence & de la justice, est toujours admirée dans le monde, & qui, lors même qu'elle les passe & qu'elle est non-seulement injuste, mais extravagante, conserve encore quelquefois une certaine grandeur irrégulière qui éblouit l'imagination. De-là cette admiration générale pour les conquérans, & même pour ces hommes d'état, dont les projets, quoique dénués de justice, étoient vastes & hardis, comme ceux des cardinaux de Richelieu & de Retz. Les objets de l'avarice & de l'ambition ne diffèrent que parce que les uns sont grands & les autres petits. Une petite somme est pour un avare ce qu'est pour un ambitieux la conquete d'un royaume.

2°. Je dis, en second lieu, qu'il dépend de la précision & de l'exactitude des règles générales de savoir si elles doivent être entiérement le principe de notre conduite.

Les règles générales de presque toutes les vertus, celles qui déterminent les devoirs de la prudence, de la générosité, de la reconnoissance & de l'amitié, manquent à bien des égards de précision & d'exactitude; elles sont sujettes à nombre d'exceptions, & il faut tant de modifications, qu'il n'est guères possible d'y conformer entiérement sa conduite. Les proverbes communs qui renferment des maximes de prudence, étant fondés sur l'expérience universelle, sont peut-être les meilleures règles générales qu'on puisse donner sur cette vertu. Cependant il est clair que l'on tomberoit dans la pédanterie la plus ridicule & la plus absurde, si on s'y attachoit littéralement & strictement. De toutes les vertus dont je viens de parler, il n'y en a peut-être aucune dont les règles soient plus précises & souffrent moins d'exceptions que celles de la reconnoissance. Que nous devions, dès que nous le pouvons, rendre des services équivalens ou même supérieurs à ceux qu'on nous a rendus: c'est une règle qui paroît fort simple & peu sujette à exception. Cependant, pour peu qu'on l'examine, on la trouvera inexacte, insuffisante & sujette à mille ex-

ceptions. Parce que votre bienfaiteur a pris soin de vous pendant votre maladie, devez-vous le soigner quand il sera malade ? ou devez-vous reconnoître son attention par quelque service d'un autre genre ? Si votre ami vous prête de l'argent dans un besoin, devez vous lui en prêter quand il en manque ? combien & quand lui en prêterez-vous ? sera-ce aujourd'hui, demain, ou le mois prochain ? & pour combien de tems le lui prêterez-vous ? Il est évident qu'il n'y a aucune règle générale par laquelle on puisse faire à toutes ces questions une réponse précise & applicable à tous les cas. La différence entre son caractère & le vôtre, entre les circonstances où il se trouve & celles où vous êtes, peut être telle, qu'avec la plus parfaite reconnoissance de votre côté, vous pouvez refuser justement de lui prêter un sol ; & tout au contraire, avec la meilleure envie de lui prêter ou de lui donner même dix fois plus qu'il ne vous a prêté, vous pouvez être accusé justement de la plus noire ingratitude, & de n'avoir pas rempli la centième partie des obligations que vous lui avez. Avec tout cela, comme les devoirs de la reconnoissance sont peut-être les plus sacrés parmi ceux que nous imposent les vertus bienfaisantes, les règles générales qui les déterminent, sont aussi, comme je l'ai déjà dit, les plus exactes. Celles qui président aux actions qu'exigent l'amitié, l'humanité, l'hospitalité, la générosité, sont encore plus vagues & plus indéterminées.

Mais il est une vertu dont les règles générales établissent avec la plus grande précision quelles sont les actions extérieures qu'elle exige. Cette vertu est la justice. Ses règles sont exactes au suprême degré, & n'admettent d'exceptions & de modifications que celles qui peuvent être fixées avec la même certitude & la même rigueur que les règles elles-mêmes, parce qu'elles sont fondées sur les mêmes principes qu'elles. Si je dois à un homme dix livres sterling, la justice veut que je lui rende précisément cette somme, soit au tems convenu, soit quand il me la redemandera. Ce que je dois faire, jusqu'où je dois le faire, le tems & le lieu où je dois le faire, toute la nature & les circonstances de l'action qui m'est prescrite, sont fixées & déterminées. Ainsi, quoiqu'il puisse y avoir de la délicatesse & de la pédanterie à affecter de suivre trop rigoureusement les règles de la prudence & de la générosité, il n'y en a point à s'attacher strictement aux règles de la justice. On doit au contraire à celles-ci le respect le plus sacré, & les actions que cette vertu demande, ne sont jamais faites si convenablement que quand le principal motif qui nous fait agir, est une vénération religieuse pour les règles qui nous les prescrivent. Dans la pratique des autres vertus nous devons nous gouverner plutôt par une certaine idée de convenance, par un certain goût pour un systême particulier de conduite, que par aucun égard aux maximes & aux règles, & il faut moins considérer la règle en elle-même, que le but & le fondement de la régle : au lieu que, dans l'observation de la justice, l'homme qui rafine le moins, & qui tient si scrupuleusement aux règles générales, est celui qui est le plus recommandable, & sur lequel on peut le plus compter. Quoique le but des règles de la justice soit de nous empêcher de nuire à notre prochain, ce peut être souvent un crime de les violer, lors même que nous pouvons prétendre, avec quelqu'apparence de raison, qu'en les violant nous ne faisons tort à personne. Celui qui commence à chicaner ainsi, ne fût-ce qu'intérieurement, devient assez souvent, dès-là même, un malhonnête homme. Dès l'instant où il songe à se départir de l'attachement le plus ferme & le plus solide à ce que lui prescrivent ces inviolables préceptes, il ne mérite plus la confiance de personne, & on ne sauroit dire à quel degré de scélératesse il n'arrivera point. Un voleur croit qu'il ne fait pas de mal en dérobant à des gens riches des choses dont ils peuvent se passer, & qu'ils ne sauront peut être jamais leur avoir été volées. L'adultère s'imagine qu'il n'en fait pas non-plus quand il séduit la femme de son ami, pourvu que le mari ne soupçonne rien de l'intrigue, & que la paix reste dans la famille. Quand nous commençons une fois à donner dans ces rafinemens, il n'y a point de crime si énorme dont nous ne soyons capables.

Les règles de la justice peuvent être comparées avec celles de la grammaire, & les règles des autres vertus avec celles que donne la critique pour atteindre à l'elégance & au sublime dans la composition. Les unes sont exactes, précises & indispensables ; les autres sont vagues, fautives & indéterminées, & nous représentent plutôt une idée générale de la perfection à laquelle nous devons aspirer, qu'elles ne nous fournissent des moyens sûrs & infaillibles d'y arriver. Un homme peut apprendre à écrire grammaticalement, sans faire une seule faute contre les règles, & peut-être lui apprendroit-on de même à être juste. Mais il n'y a point de règles qui nous mènent infailliblement à écrire d'une manière élégante ou sublime, quoiqu'il y en ait quelques-unes à l'aide desquelles nous pouvons rectifier & fixer en quelque sorte les idées vagues que nous aurions eues sans cela touchant ces perfections du style ; & il n'y a point de règles non-plus dont la connoissance nous mène infailliblement à nous conduire en tout avec prudence, ni à faire du bien, ni à montrer de la grandeur d'ame à propos, quoiqu'il y en ait quelques-unes qui peuvent servir à corriger & à fixer, à certains égards, les idées imparfaites que nous aurions eues sans cela de ces vertus.

Il peut arriver qu'avec la meilleure & la plus forte envie de mériter l'*approbation*, nous nous trompions

trompions sur les règles de conduite, & qu'ainsi nous soyons égarés par le principe même qui doit nous servir de boussole. En vain nous attendrions-nous alors que les hommes approuvassent entiérement nos démarches, ils ne peuvent entrer dans cette idée absurde de devoir qui nous a fait agir, ni ratifier aucune des actions qu'elle a produit. Il y a néanmoins quelque chose de respectable dans la conduite de celui qui se détourne ainsi dans le chemin du vice par un faux sentiment du devoir, ou par ce que nous appellons une conscience erronée. Quelque fatale que puisse être son erreur, il trouvera encore dans les cœurs généreux & humains de la commisération plutôt que de la haine & du ressentiment. Ils plaindront la foiblesse de la nature humaine, qui nous expose à de si malheureuses illusions, lors même que nous tendons le plus sincérement à la perfection, & que nous nous efforçons de suivre les meilleurs principes qui puissent nous diriger. Les fausses notions de religion sont presque les seules causes qui puissent occasionner cette espèce de dépravation dans nos sentimens naturels, & ce principe qui donne la plus grande autorité aux règles du devoir, est le seul capable de fausser & de défigurer considérablement les idées que nous avons d'elles. En toute autre rencontre, le sens commun suffit pour nous faire arriver, sinon à la convenance la plus exquise, du moins à quelque chose qui n'en sera pas fort éloigné; & , pourvu que nous ayions sérieusement la volonté de bien faire, notre conduite en gros sera toujours louable. Tout le monde convient que la première règle du devoir est d'obéir à Dieu; mais il y a une étrange différence entre les opinions sur les commandemens particuliers qui peuvent émaner de sa volonté. C'est pourquoi il faut user en ceci de la plus grande indulgence & de la plus grande tolérance; car, quoique le maintien de la société demande que les crimes soient punis quels qu'en aient été les motifs, un honnête homme les punira toujours avec répugnance, lorsqu'ils partent évidemment des notions fausses touchant les devoirs de la religion. Il ne sentira jamais contre ceux qui les ont commis, cette indignation qu'il sent contre les autres criminels; il les plaindra plutôt, & il ira même quelquefois jusqu'à admirer leur constance malheureuse & leur grandeur d'ame dans le tems même qu'il les punit. La Tragédie de Mahomet, une des plus belles de M. de Voltaire, nous représente fort bien quels doivent être nos sentimens pour les crimes nés de semblables motifs. Dans cette pièce on voit deux jeunes gens de différent sexe, avec les dispositions les plus innocentes & les plus vertueuses, & sans autre foiblesse que celle qui nous les rend plus chers, je veux dire, la tendresse qu'ils ont l'un pour l'autre; on voit, dis-je, ces deux jeunes gens portés, par l'instigation des plus puissans motifs d'une fausse religion, à commettre un meurtre abominable qui choque tous les principes de la nature humaine: la victime que Dieu marque pour ce sacrifice, qu'il exige de leurs mains, & qu'il leur ordonne d'immoler, est un vénérable vieillard qui leur a témoigné à tous deux la plus tendre affection, pour lequel ils ont conçu la plus haute estime & la plus profonde vénération, quoiqu'il soit l'ennemi déclaré de leur culte, & qui enfin étoit réellement leur père, quoiqu'ils n'en sussent même rien. Prêts à exécuter ce crime, ils sont tourmentés par tous les divers & cruels mouvemens qui naissent du combat le plus violent entre des idées & des sentimens contraires, savoir d'une part l'idée de la nécessité de remplir un devoir indispensable de religion, & de l'autre la compassion, la reconnoissance, le respect pour le grand âge, & l'amour pour la vertu & l'humanité du personnage qu'ils vont sacrifier. La représentation de ces différens mouvemens forme un des plus intéressans spectacles, & peut-être le plus instructif qui ait jamais été mis sur aucun théâtre. A la fin le rigoureux sentiment du devoir triomphe de toutes les aimables foiblesses de la nature: ils commettent le crime qui leur est ordonné; mais, immédiatement après, ils reconnoissent leur erreur, ils découvrent l'imposture qui les avoit trompés, & l'horreur, le remords & le ressentiment les dechirent. Ce que nous sentons pour ces deux infortunés, nous devons le sentir pour tous ceux qui s'égarent ainsi par des motifs religieux, bien entendu que nous soyons certains que la religion ne sert pas de prétexte pour couvrir quelqu'une des plus détestables des passions humaines.

Comme un homme peut faire une mauvaise action par un faux sentiment du devoir, ainsi la nature peut quelquefois prendre le dessus, & le porter à en faire une bonne contre ce faux sentiment. Pour lors nous ne pouvons être fâchés que le motif qui, selon nous, devoit prévaloir, prévale en effet, quoique la personne même soit assez foible pour penser autrement. Mais, comme sa conduite n'est qu'un effet de sa foiblesse, & nullement une suite de ses principes, nous sommes bien éloignés de lui rien accorder d'approchant d'une *approbation* complette. Un catholique bigot, qui, durant le massacre de la saint Barthélemi, auroit été touché d'une compassion assez vive pour sauver quelques malheureux protestans contre l'opinion où il étoit qu'il devoit les exterminer, n'auroit pas eu droit aux applaudissemens que nous lui aurions donnés s'il avoit exercé la même générosité par principe, & avec une pleine *approbation* de lui-même. La douceur de son caractère pourroit nous plaire, mais nous ne laisserions pas de le regarder avec une sorte de pitié qui est incompatible avec l'admiration que s'attire la perfection de la vertu. C'est la même chose pour toutes les autres passions. Leur

énergie ne nous fait aucune peine, quand elle eſt convenable, & qu'elles triomphent à propos des fauſſes idées du devoir qui porteroient à les réprimer. Un quakre dévot qui viendroit de recevoir un ſoufflet ſur une joue, & qui, au-lieu de tendre l'autre, oublieroit l'interprétation littérale du précepte de notre ſauveur, au point de donner une bonne correction à celui qui l'auroit inſulté, ne nous ſeroit point déſagréable. Sa promptitude nous divertiroit & nous feroit rire, & nous l'en aimerions davantage; mais nous ne le regarderions nullement avec le reſpect & l'eſtime qui paroiſſent dues à celui qui, en pareilles circonſtances, auroit agi convenablement par un juſte ſentiment de ce qu'il étoit à propos de faire. Il n'y a point d'action qui puiſſe être appellée proprement *vertueuſe*, hors celles qui ſont accompagnées de l'*approbation* de ſoi-même.

Après la queſtion touchant la nature de la vertu, la plus importante de la Philoſophie morale eſt celle qu'on fait ſur le principe de l'*approbation*, ſur le pouvoir ou la faculté de l'ame qui nous rend certains caractères agréables ou déſagréables; qui nous fait préférer une ſorte de conduite à une autre; qui eſt cauſe que nous appellons l'une *bonne* & l'autre *mauvaiſe*, & que nous regardons comme l'objet de l'*approbation*, de l'honneur & de la récompenſe, & l'autre comme celui du blâme, de la cenſure & du châtiment.

On a donné trois différentes explications de ce principe de l'*approbation*. Selon quelques-uns nous approuvons ou nous déſapprouvons tant nos propres actions que celles des autres par le ſeul amour de nous-mêmes, ou parce que nous avons quelqu'idée qu'elles tendent à notre bonheur ou à notre déſavantage: ſelon d'autres, c'eſt la raiſon ou la même faculté par laquelle nous diſtinguons le vrai du faux, qui nous fait diſtinguer auſſi dans les actions & les affections ce qui eſt convenable d'avec ce qui ne l'eſt pas. D'autres veulent enfin que cette diſtinction ſoit entiérement l'effet d'un ſentiment ou d'un ſens immédiat, & qu'elle naiſſe de la ſatisfaction ou du dégoût que la vue de certaines actions ou affections nous inſpire. L'amour de ſoi, la raiſon & le ſentiment ſont donc les trois ſources différentes qui ont été marquées pour le principe de l'*approbation*.

Avant de rendre compte de ces trois ſyſtêmes, il faut obſerver que la déciſion de cette ſeconde queſtion, quoique de la plus grande importance dans la ſpéculation, n'importe en rien dans la pratique. La queſtion, touchant la nature de la vertu, influe néceſſairement dans pluſieurs cas ſur les idées du bien & du mal, effet que ne ſauroit avoir celle qui regarde le principe de l'*approbation*. Savoir quel eſt le jeu ou le méchaniſme qui produit ces idées ou ſentimens; c'eſt un ſujet qui n'intéreſſe que la curioſité philoſophique.

I.

*Des ſyſtêmes qui aſſignent l'amour de ſoi pour principe de l'*approbation.

Ceux qui donnent l'amour de ſoi pour principe de l'*approbation*, ne s'y prennent pas de la même manière, & il y a beaucoup d'inexactitude & de confuſion dans leurs ſyſtêmes. Selon M. Hobbes, & pluſieurs de ceux qui tiennent ſon opinion, l'homme eſt pouſſé à ſe réfugier en ſociété, non par aucun amour pour ſes ſemblables, mais parce que, ſans leur aſſiſtance, il ne peut vivre en ſureté ni à ſon aiſe. Par cette raiſon la ſociété lui devient néceſſaire & tout ce qui tend à la faire proſpérer, il le regarde comme ayant un rapport éloigné avec ſon propre intérêt, de même qu'il trouve nuiſible & dangereux pour lui-même tout ce qui tend à la troubler ou à la détruire. La vertu étant le grand ſoutien, & le vice le grand perturbateur de la ſociété humaine, il n'y a point d'homme à qui la vertu ne plaiſe & que le vice ne choque, parce qu'il n'y a point d'homme qui n'attende de l'une la proſpérité, & qui ne craigne de l'autre le déſordre & la ruine de ce qui eſt ſi néceſſaire pour ſon bien-être & la ſureté de ſon exiſtence.

J'ai déjà obſervé que, quand on y réfléchit de ſang-froid & philoſophiquement, on ne peut douter que la vertu n'emprunte une grande beauté, & le vice une grande difformité, l'une de ce qu'elle tend à maintenir, & l'autre de ce qu'il tend à troubler l'ordre de la ſociété. Si nous contemplons la ſociété même dans un certain jour abſtrait & philoſophique, elle nous paroît comme une grande & immenſe machine dont les mouvemens réguliers & harmonieux produiſent mille charmans effets. Comme dans une belle & noble machine qui ſeroit l'ouvrage de l'art, tout ce qui tendroit à faciliter & adoucir ſes mouvemens, tireroit de-là une certaine beauté; & qu'au contraire ce qui tendroit à les gêner, nous déplairoit par la raiſon oppoſée: de même, la vertu qui eſt, pour ainſi dire, le beau poli des roues & des reſſorts qui font mouvoir la ſociété, nous plaît neceſſairement, tandis que le vice, ſemblable à la rouille qui empêche l'accord & le jeu, nous choque infailliblement. Ainſi cette explication, entant qu'elle tire l'origine de l'*approbation* & du blâme de la conſidération pour l'ordre ſocial, retombe dans le principe qui met la beauté dans l'utilité, principe que j'ai développé dans une autre occaſion; & c'eſt là ce qui donne à ce ſyſtême toute ſon apparence de probabilité. Lorſque ces auteurs décrivent les avantages innombrables de la vie policée & ſociable ſur la vie ſauvage & ſolitaire, lorſqu'ils s'étendent ſur la néceſſité de la vertu & du bon ordre, pour maintenir la première,

& qu'ils démontrent comment le règne du vice & la désobéissance aux loix nous feroit immanquablement retomber dans la seconde ; le lecteur, charmé de la nouveauté & de la grandeur de ces vues qui s'ouvrent devant lui, découvre clairement une nouvelle beauté dans la vertu, & une nouvelle difformité dans le vice qu'il n'avoit pas encore apperçue, & il est communément si enchanté de cette découverte, qu'il oublie de faire la réflexion que cette vue politique ne s'étant jamais présentée à lui auparavant, elle ne peut être le fondement de l'*approbation* & de l'improbation qu'il a données jusqu'alors à ces différentes qualités.

D'un autre côté, en déduisant de l'amour de soi, l'intérêt que nous prenons au bien-être de la société, & l'estime que nous avons en conséquence pour la vertu, ces auteurs n'entendent point que les applaudissemens que nous donnons à la vertu de Caton, ni l'horreur que nous avons pour la scélératesse de Catilina, soient des sentimens produits par l'idée de quelqu'avantage ou désavantage qui nous en revienne. Selon eux, nous n'estimons point un caractère vertueux, & nous ne blâmons point un caractère déréglé, parce que nous concevons que la prospérité ou le renversement de la société dans des tems & des nations fort éloignés de nous puisse influer sur le bonheur ou le malheur de notre vie. Jamais ils n'ont imaginé que nos sentimens fussent fondés sur un bien ou un mal actuel que nous supposions que ces caractères nous fassent, mais sur celui qu'ils nous auroient fait, si nous avions vécu de leur tems, ou sur celui qu'ils pourroient nous faire, s'ils existoient dans le nôtre. L'idée que ces auteurs cherchoient en tâtonnant, qui étoit si près d'eux, & qu'ils n'ont pu démêler distinctement, n'est autre chose que cette sympathie indirecte, avec la gratitude ou le ressentiment de ceux qui ont retiré le profit ou essuyé le dommage résultant de ces caracteres opposés. C'est-là ce qu'ils nous ont montré confusément, lorsqu'ils ont dit que ce n'étoit point ce que nous y gagnions ni ce que nous en souffrions qui excitoit notre applaudissement ou notre indignation, mais ce que nous pouvions gagner ou souffrir, si nous étions dans le cas de vivre avec d'aussi bons ou d'aussi méchans personnages.

La sympathie cependant ne peut être regardée en aucun sens comme un principe intéressé. On peut prétendre que, quand je sympathise avec votre affliction ou votre indignation, l'émotion que j'éprouve est fondée sur l'amour de moi-même, parce qu'elle vient de ce que je rapporte le cas à moi-même, de ce que je me mets dans votre situation, & que de-là je conçois comment je serois affecté dans les circonstances où vous êtes: mais, quoique l'on dise très-proprement que la sympathie naît d'un changement imaginaire de situation avec la personne principalement intéressée; ce changement imaginaire n'est pas supposé m'arriver dans ma propre personne & dans mon caractère, mais dans celui de l'homme avec lequel je sympathise. Lorsque je m'afflige avec vous de la perte de votre fils unique, pour entrer dans votre peine, je ne considère pas ce que je souffrirois, moi qui suis d'un tel caractère & d'une telle profession, si j'avois un fils, & qu'il vînt malheureusement à mourir; mais je considère ce que je souffrirois, si j'étois réellement vous, & je ne change pas seulement de circonstances, mais de personne & de caractère avec vous. Dans ma douleur, tout est donc pour vous, & il n'y a rien pour moi; ma douleur n'est donc pas intéressée. Le moyen de qualifier de passion intéressée celle qui s'occupe entiérement de ce qui vous touche, & qui ne suppose pas même l'imagination de quelque chose qui m'est arrivé, ou qui ait rapport à moi, entant que je suis une telle personne & d'un tel caractère? Un homme peut sympathiser avec une femme en couche, quoiqu'il soit impossible qu'il se conçoive jamais comme souffrant les douleurs de l'enfantement dans sa propre personne & dans son caractère. Il me paroît, que ce sont quelques notions confuses du systême de la sympathie, malgré cela, mal vu & mal entendu, qui ont fait éclorre celui qui rend compte de la nature humaine, & qui explique tous ses sentimens & ses affections par l'amour de soi; systême qui a fait beaucoup de bruit dans le monde, mais qui n'a jamais été, que je sache, pleinement & clairement développé.

II.

*Des systêmes qui assignent la raison pour principe de l'*approbation.

On sait, selon la doctrine de M. Hobbes, que l'état de nature est un état de guerre, & qu'antérieurement, à l'institution du gouvernement civil, il ne pouvoit y avoir de société sûre & paisible entre les hommes; ainsi, selon lui, conserver la société, est la même chose que conserver le gouvernement civil, comme détruire l'une, est la même chose que détruire l'autre. Or, l'existence du gouvernement civil dépend de l'obéissance au magistrat suprême. Plus d'autorité dans ce magistrat, plus de gouvernement. Comme donc la conservation de nous-mêmes nous apprend à applaudir à tout ce qui tend au bien-être de la société, & à blâmer tout ce qui tend à lui nuire; ce même principe, si nous voulons raisonner & parler conséquemment, doit nous faire approuver dans toutes les occasions l'obéissance au magistrat civil, & blâmer toute désobéissance & toute rébellion: les idées de ce qui est louable ou blâmable doivent être les mêmes que celles de ce qui est conforme ou contraire à la volonté du souverain; d'où il suit que les loix, portées par le souve-

rain ou le magistrat civil, doivent être regardées comme les seules & dernières règles du juste & de l'injuste, du bien & du mal moral.

L'intention de M. Hobbes en répandant ces notions, étoit, comme il en convenoit lui-même, de soumettre la conscience des hommes au pouvoir civil & de la soustraire au pouvoir des ecclésiastiques, dont l'exemple de son tems lui faisoit regarder l'ambition turbulente comme la principale source des désordres qui arrivent dans la société. Aussi sa doctrine révolta sur-tout les théologiens qui exhalèrent leur indignation contre lui avec beaucoup d'aigreur & de fiel. Elle déplut également aux partisans de la saine morale, en ce qu'elle supposoit qu'il n'y avoit point de distinction naturelle entre le juste & l'injuste; mais qu'ils étoient muables & dépendans de la volonté arbitraire du magistrat civil. Son systême fut donc attaqué de toutes parts & avec toutes sortes d'armes, par la sage raison aussi-bien que par des déclamations furieuses.

Pour réfuter une doctrine si odieuse il falloit prouver qu'avant toute loi ou institution positive, l'ame est naturellement douée d'une faculté par laquelle elle distingue dans certaines actions & affections les qualités de juste, de louable & de vertueuse, & dans d'autres celles d'injuste, de blâmable & de vicieuse.

La loi, comme l'observe judicieusement le docteur Cudworth, ne peut-être originairement la source de ces distinctions. Car en supposant une telle loi, il doit être ou juste ou indifférent de lui obéir. S'il est indifférent de lui obéir, il est évident qu'elle ne peut être la source de ces distinctions; elle ne peut pas l'être non plus s'il est juste de lui obéir & injuste de lui désobéir, puisque cela suppose manifestement des notions ou des idées antérieures du juste & de l'injuste aux-quelles se trouvent conformes celles de l'obéissance & de la désobéissance à la loi.

L'ame ayant donc une notion de ces distinctions avant toute loi, il sembloit que ce fût une conséquence nécessaire que cette notion vînt de la raison qui lui montroit la différence entre le juste & l'injuste, comme elle lui montre celle qui est entre le vrai & le faux; & cette conclusion vraie à certains égards, mais plutôt précipitée dans d'autres, fut aisément reçue dans un tems où la science abstraite de la nature humaine étoit seulement dans son berceau, & où les différentes fonctions & exercices des diverses facultés de l'ame n'avoient pas encore été approfondies ni distinguées avec soin. Lorsqu'on poussa cette controverse avec M Hobbes avec la plus grande chaleur & la plus grande vivacité, on ne songea pas qu'il fût possible de supposer une autre faculté dont l'ame tînt ces idées. Ce fut donc alors la doctrine populaire, que l'essence de la vertu & du vice ne consistoit point dans la conformité ou la contrariété des actions humaines avec la loi d'un supérieur, mais dans leur conformité ou leur opposition à la raison, qui fut ainsi considérée comme la source originale du principe de l'*approbation*.

Il est vrai à certains égards que la vertu consiste dans la conformité avec la raison, & cette faculté peut justement passer dans un sens pour la source & le principe de l'*approbation* & du blâme & de tous les jugemens solides que nous portons du juste & de l'injuste. C'est par la raison que nous découvrons ces règles générales de justice qui doivent diriger nos actions, & c'est par elle que nous formons ces idées plus vagues & plus indéterminées de ce qui est prudent, décent, généreux ou noble, idées que nous portons constamment avec nous, & sur lesquelles nous tâchons, autant que nous pouvons, de modeler notre conduite. Les maximes générales de la morale ainsi que toutes les autres maximes générales sont le fruit de l'expérience & de l'induction; nous observons dans un grand nombre de cas particuliers ce qui plaît ou déplaît à nos facultés morales, ce qu'elles approuvent ou désapprouvent, & de cette expérience nous en tirons & établissons par induction ces règles générales: or l'induction est toujours regardée comme une opération de la raison; on s'exprime donc avec beaucoup de justesse quand on dit que c'est de la raison que nous tenons ces idées & ces maximes générales: or c'est par elles que nous règlons la plus grande partie de nos jugemens moraux qui seroient extrêmement incertains & précaires, s'ils dépendoient entiérement d'une chose aussi variable que le sentiment immédiat dans lequel les altérations de la santé & de l'humeur peuvent produire des changemens si essentiels. Comme donc nos jugemens les plus certains touchant le juste & l'injuste, ou le bien & le mal moral, sont réglés par les maximes & les idées que nous formons par une induction de la raison, on peut dire très-proprement que la vertu consiste dans l'accord & la conformité avec la raison; & jusques-là cette faculté peut être considérée comme la source & le principe de l'approbation & du blâme.

Mais quoique la raison soit indubitablement la source des règles générales de la morale & de tous les jugemens moraux que nous formons par leur moyen, il est absurde & inintelligible de supposer que les premières perceptions du juste & de l'injuste émanent de la raison, même dans les cas particuliers dont l'expérience sert à former les règles générales. Ces premières perceptions, ainsi que toutes les autres expériences sur lesquelles sont fondées toutes les espèces de règles générales, ne peuvent être l'objet de la raison, mais le sont nécessairement du sentiment & de la sensation immédiate. C'est d'après un grand nombre d'exemples où nous avons trouvé qu'une telle conduite plaît toujours à l'ame, & que telle

autre lui déplaît constamment que nous établissons les règles générales de la morale : mais la raison ne peut rendre aucun objet agréable ou désagréable par lui-même ; elle nous montrera bien que cet objet est le moyen qui mène à un autre qui plaît ou déplaît naturellement, & peut ainsi le rendre agréable ou désagréable pour l'amour de quelqu'autre chose ; mais rien n'est agréable ou désagréable par soi-même, qui ne le soit par le sentiment ou la sensation immédiate. Par conséquent si la vertu dans chaque exemple particulier nous plaît nécessairement par elle-même, & si le vice déplaît aussi par lui-même, c'est le sentiment immédiat qui nous attache à l'une & qui nous éloigne de l'autre.

Le plaisir & la douleur sont les grands objets du desir & de l'aversion ; mais ce n'est point la raison, c'est le sentiment & la sensation immédiate qui les distinguent. Donc si la vertu est desirable par elle ou pour elle-même & que le vice soit de même un objet d'aversion, ce ne peut être la raison mais le sentiment & la sensation immédiate qui distingue originairement ces différentes qualités.

Cependant comme la raison peut-être justement appellée en un sens le principe de l'*approbation* & de la désapprobation, ces sentimens ont été long-tems regardés, faute d'attention, comme provenans des opérations de cette faculté. Le docteur Hutcheson a le mérite d'avoir été le premier qui ait distingué avec précision comment on peut dire que toutes les distinctions morales viennent de la raison, & comment elles sont fondées sur le sentiment & la sensation immédiate. Dans ses éclaircissemens sur le sens moral, il a développé cette matière si complettement & avec tant d'évidence, que s'il reste encore aucun doute là-dessus, je ne puis l'imputer qu'à un défaut d'attention pour ce qu'a dit cet auteur, ou à un attachement superstitieux pour certaines formules d'expressions, foiblesse qui n'est pas rare parmi les savans, spécialement dans des sujets aussi essentiellement intéressans que celui-ci, dans lequel un homme vertueux a de la peine à renoncer à la propriété ou l'usage d'une seule phrase à laquelle il est accoutumé.

III.

*Des systêmes qui assignent le sentiment pour principe de l'*approbation.

On peut partager ces systêmes en deux différentes classes.

1°. Selon quelques-uns le principe de l'approbation est fondé sur un sentiment d'une nature particulière, sur un pouvoir de perception que l'ame exerce à la vue de certaines actions ou affections dont celles qui affectent agréablement cette faculté reçoivent le caractère de justes, louables, vertueuses, & celles qui l'affectent désagréablement, celui d'injustes, blâmables & vicieuses. Ce sentiment étant d'une nature entiérement distincte de tout autre & l'effet d'un pouvoir particulier de perception, ils lui donnent un nom particulier & l'appellent *sens moral.*

2°. Selon d'autres, pour expliquer le principe de l'approbation il est inutile de supposer une nouvelle faculté d'appercevoir, inconnue auparavant. Ils pensent que la nature agit ici, comme par-tout ailleurs, avec la plus stricte économie, & produit une multitude d'effets par une seule & même cause, & ils croyent que le pouvoir de la sympathie, reconnu de tous tems, & dont l'ame est manifestement pourvue, suffit pour rendre raison de tous les effets attribués à cette faculté particulière.

Le docteur Hutcheson a pris beaucoup de peine pour prouver que le principe de l'approbation n'est point fondé sur l'amour de soi ; il a démontré aussi qu'il n'étoit point l'effet d'aucune opération de la raison ; après quoi il ne restoit plus, selon lui, qu'à le supposer, une faculté d'une nature particulière, dont l'ame est douée pour produire ce seul particulier & important effet. L'amour de soi & la raison étant exclus, il ne lui est pas venu dans l'esprit qu'il y eût dans l'ame aucune faculté connue qui fût capable de répondre à ce but.

Il appelloit sens moral ce nouveau pouvoir de perception & lui supposoit quelque analogie avec les sens extérieurs. Comme en affectant ceux-ci, les objets qui nous environnent paroissent posséder les qualités du son, du goût, des odeurs & des couleurs, de même les diverses affections de notre ame en faisant une certaine impression sur cette faculté particuliere, semblent posséder les différentes qualités d'aimables, ou odieuses, de vertueuses ou vicieuses, de justes ou injustes.

Les divers sens ou pouvoirs de perception d'où l'ame reçoit toutes ses idées simples, sont, dans ce systême, de deux espèces différentes. Ceux de la première y sont appellés sens directs & antécédens ; ceux de la seconde, sens réfléchis & conséquens. Les sens directs sont ces facultés dont l'ame reçoit la perception de cette espèce de chose, qui ne supposent point la perception antérieure d'aucune autre chose. Ainsi les sons & les couleurs sont des objets des sens directs ; car l'ouie d'un son ou la vue d'une couleur ne présuppose pas la perception antérieure d'aucun autre objet ou qualité. Les sens réfléchis ou conséquens, sont ces facultés d'où l'ame reçoit la perception de cette autre espèce de chose dont l'idée suppose la perception antérieure de quelqu'autre. Ainsi l'harmonie & la beauté sont des objets des sens réfléchis. Car pour avoir la

perception de l'harmonie d'un son & de la beauté d'une couleur, il faut avoir auparavant celle du son & de la couleur. Le sens moral est comme une faculté de ce genre. Cette faculté, que M. Locke appelle *réflexion*, & d'où il fait dériver toutes les idées simples des passions & émotions de notre ame, est, selon le docteur Hutcheson, le sens interne direct; celle par laquelle nous appercevons la beauté ou la laideur, la vertu ou le vice de ces différentes passions ou émotions, & le sens interne réfléchi.

Le docteur Hutcheson tâche d'étayer encore son systême en faisant voir qu'il est conforme à l'analogie de la nature, & que l'ame est douée de plusieurs autres sens réfléchis exactement semblables au sens moral, tels que le sens de la beauté & de la difformité des objets extérieurs, le sens public par lequel nous sympathisons avec le bonheur ou le malheur de nos semblables, le sens de la honte, ceux de l'honneur & du ridicule.

Mais malgré tous les efforts de ce philosophe ingénieux pour prouver que le principe de l'*approbation* est fondé sur un pouvoir particulier de perception qui a quelque analogie avec les sens extérieurs, il y a certaines conséquences de son systême qu'il avoue être justes, & qui passeront peut-être dans l'esprit de bien de gens pour en être une réfutation suffisante. Il reconnoît que les qualités qui appartiennent aux objets d'un sens ne peuvent être attribuées à ce sens même sans tomber dans la plus grande absurdité. Qui s'est jamais avisé d'appeller le sens de la vue *blanc* ou *noir*; *grave* ou *aigu* celui de l'ouie; *doux* ou *amer* celui du goût? Or il est, selon lui, également absurde d'appeller nos facultés morales, vertueuses ou vicieuses, bonnes ou mauvaises, parce que ces qualités appartiennent aux objets de ces facultés, & non à ces facultés elles-mêmes. Par conséquent, si un homme étoit constitué de façon à approuver la cruauté & l'injustice comme les plus hautes vertus, & à blâmer l'équité & l'humanité comme les vices les plus méprisables, une telle constitution d'esprit pourroit être à la vérité regardée comme pernicieuse, tant à l'individu qu'à la société, & d'ailleurs comme étrange en elle-même, surprenante & contre-nature; mais on ne pourroit, sans la plus grande absurdité, la nommer *vicieuse* ou moralement *mauvaise*.

Cependant si nous voyions un homme qui poussât des cris d'admiration & d'applaudissement à une exécution injuste & barbare commandée par quelque insolent tyran, nous ne croirions pas que ce fût une grande absurdité que d'appeller cette conduite vicieuse & moralement mauvaise au suprême degré, quoiqu'elle n'annonçât que des facultés morales dépravées, & une impertinente & absurde *approbation* donnée à cette action horrible, comme si elle étoit grande, noble & magnanime. Je pense qu'à la vue d'un tel spectateur notre cœur oublieroit pour un moment sa sympathie avec le malheureux patient, pour ne sentir que l'horreur & l'exécration qu'inspireroit un monstre si abominable. Nous le détesterions encore plus que le tyran même, qui, poussé peut-être par les violentes passions de la jalousie, de la peur & du ressentiment, seroit encore plus excusable que lui, dont les sentimens seroient absolument sans cause & sans motif, & par conséquent plus complettement détestables. Il n'y a point de perversité de sentiment & d'affection dans laquelle nous soyons plus éloignés d'entrer, & que notre cœur rejette avec plus de haine & d'indignation que celle-là; & bien loin de regarder simplement une telle constitution d'esprit comme étrange & dangereuse, mais nullement comme vicieuse ou moralement mauvaise, nous la regarderions plutôt comme le dernier & le plus affreux période de la corruption morale.

Des sentimens moraux droits & corrects nous paroissent, au contraire, louables & moralement bons à un certain degré. Celui qui dans toutes les occasions proportionne avec la plus grande exactitude ses éloges & sa censure à la valeur ou à l'indignité de l'objet, semble mériter quelque approbation. Il règne dans ses jugemens une précision délicate que nous admirons; ils servent de règles aux nôtres; & par leur justesse rare & extraordinaire ils excitent notre surprise & notre applaudissement. Nous ne pouvons, à la vérité, nous assurer toujours que sa conduite réponde à la précision & à l'exactitude de ses décisions sur la conduite des autres; pour être vertueux il faut de la résolution & de l'habitude dans l'ame, aussi bien que de la délicatesse dans les sentimens; & malheureusement ces premières qualités manquent assez souvent à ceux qui portent la dernière à son plus haut point de perfection: cependant, malgré les défauts dont cette disposition d'esprit est quelquefois accompagnée, on peut dire qu'elle est incompatible avec les crimes grossiers & le plus heureux fondement sur lequel ou puisse élever l'édifice de la vertu la plus parfaite. Il y a bien des gens qui, avec de la bonne volonté & une sérieuse envie de s'acquitter de tout ce qu'ils croyent être de leur devoir, ne laissent pas d'être désagréables par le peu de délicatesse qu'ils ont dans leurs sentimens moraux.

On dira peut-être que quoique, le principe de l'approbation ne soit pas fondé sur un pouvoir de perception analogue aux sens externes, il peut être fondé sur un sentiment particulier qui réponde à cette fin seule & pas à d'autre. L'approbation & l'improbation, dira-t-on, sont certaines sensations ou émotions qui naissent dans l'ame à

la vue de différens caractères & actions ; & comme on pourroit appeller le ressentiment le sens des injures, ou la gratitude le sens des bienfaits, rien n'empêche qu'on n'appelle ces émotions le sens du juste & de l'injuste, ou le sens moral.

Quoique cette manière d'exposer les choses ne soit pas sujette aux mêmes objections que la précédente, elle est sujette à d'autres qui sont également sans replique.

Premièrement quelques variations qui arrivent dans une émotion particulière, elle conserve toujours les traits généraux qui la distinguent d'une émotion de tout autre genre, & ces traits généraux sont toujours plus frappans & plus remarquables que les changemens qu'elle éprouve dans les cas particuliers. Ainsi la colère est un genre d'émotion particulier, & en conséquence ses traits généraux sont toujours plus faciles à saisir que ses variations dans ses différentes espèces. La colère contre un homme diffère sans doute de la colère contre une femme, & celle-ci de la colère contre un enfant, comme tout homme attentif peut aisément l'observer ; mais dans ces cas ce sont toujours les traits généraux de la passion qui dominent : pour les distinguer il ne faut ni une grande finesse d'observation, ni une attention fort délicate ; au-lieu qu'il en faut pour discerner leurs variations. Si donc l'approbation & l'improbation étoient, comme la gratitude & le ressentiment, des émotions d'un genre particulier distinctes de tout autre genre, dans toutes les variations qu'elles pourroient subir, elles devroient retenir les traits généraux qui en font une émotion de tel genre particulier clairement & visiblement distinct de tout autre genre ; or il n'en est pas ainsi dans le fait. Si nous prenons garde à ce que nous sentons dans les différentes occasions où nous approuvons ou blâmons, nous trouverons que notre émotion dans un cas n'est pas du tout la même que dans un autre cas, & qu'on ne peut découvrir entr'elles des traits communs. Ainsi l'approbation avec laquelle nous voyons un sentiment tendre, délicat & humain, est tout-à-fait différente de celle qu'emporte la vue d'un autre sentiment qui nous paroît grand, courageux ou magnanime. L'approbation de l'une & de l'autre peut être également complette & entière ; mais l'un repand de la douceur dans notre ame & l'autre nous élève, & ils produisent en nous des mouvemens qui ne se ressemblent point : or c'est ce qui doit arriver nécessairement dans le systême que j'ai tâché d'établir ; comme les émotions de la personne que nous approuvons sont totalement opposées ; & que notre approbation vient de la sympathie avec ces émotions contraires, ce que nous sentons dans une occasion ne peut avoir la moindre ressemblance avec ce que nous sentons dans l'autre ; ce qui seroit impossible si l'approbation consistoit dans une émotion particulière, qui n'auroit rien de commun avec les sentimens que nous approuvons, mais qui naîtroit à la vue de ces sentimens, comme toute autre passion à la vue de l'objet qui lui est propre. C'est la même chose par rapport à l'improbation ; l'horreur que nous avons pour la cruauté n'a pas la moindre ressemblance avec le mépris de la bassesse ; & l'opposition que nous sentons à la vue de ces deux différens vices, entre nous & la personne que nous blâmons, est d'une espèce tout-à-fait différente.

Secondement, j'ai déjà observé que non-seulement les diverses passions ou affections du cœur humain qu'on approuve ou qu'on blâme paroissent moralement bonnes ou mauvaises, mais que l'approbation elle-même nous paroît telle selon qu'elle est juste ou déplacée. Je demanderois donc quelle est, dans ce systême, la raison pourquoi nous approuvons ou nous désapprouvons l'approbation même selon qu'elle est bien ou mal fondée. Je pense que la seule réponse raisonnable qu'on puisse faire à cette question, c'est de dire que lorsque l'approbation que donne une personne à la conduite d'un tiers se rencontre avec la nôtre, nous approuvons son approbation, & que nous la regardons en quelque sorte comme moralement bonne ; &, qu'au contraire, lorsqu'elle ne s'accorde pas avec nos sentimens, nous la désapprouvons & la regardons en quelque sorte comme moralement mauvaise. Il faut donc convenir qu'au moins dans ce cas l'accord ou l'opposition de sentiment entre l'observateur & la personne observée constitue l'approbation ou l'improbation morale. Or si cela est dans un cas, pourquoi pas dans tout autre ? A quoi bon imaginer un nouveau pouvoir de perception pour expliquer ces sentimens ?

J'objecterois encore, contre tout systême qui fait dépendre le principe de l'approbation d'un sentiment particulier distingué de tout autre, qu'il est bien étrange qu'un pareil sentiment, qui, dans les vues de la providence, devroit, sans doute, être la boussole de la nature humaine, ait été inconnu jusqu'à présent, & qu'il n'ait pas eu de nom dans aucune langue. Le mot de *sens moral* est très-nouveau, & ne peut être encore considéré comme faisant partie de notre langue. Celui d'approbation n'a été détourné à cette signification que depuis quelques années. Dans la propriété du langage nous approuvons ce qui est entièrement à notre satisfaction, comme la forme d'un bâtiment, l'invention d'une machine & le goût d'un mets. Le mot de conscience ne désigne pas immédiatement une faculté morale qui approuve ou désapprouve ; il suppose, à la vérité, l'existence d'une telle faculté, & signifie proprement la persuasion intime d'avoir agi d'une manière contraire ou conforme à sa direction. Lorsque l'amour, la haîne, la joie, la tristesse, la gratitude, le ressentiment & tant d'autres passions, qui toutes sont les sujets de

ce principe, ont fait une figure assez considérable dans le monde pour avoir chacune un titre particulier, n'est-il pas étonnant qu'on ait fait si peu d'attention à leur souverain; qu'excepté un petit nombre de philosophes modernes, pas une ame n'ait songé qu'il valût la peine de lui donner un nom?

Lorsque nous approuvons un caractére ou une action, nos sentimens, selon le systême que j'ai embrassé, viennent de quatre sources différentes l'une de l'autre à certains égards. 1°. Nous sympathisons avec les motifs de l'agent. 2°. Nous entrons dans la gratitude de celui qui reçoit le bénéfice de l'action. 3°. Nous observons que cette conduite étoit conforme aux règles générales que suivent ordinairement ces deux sympathies. 4°. Et enfin quand nous considérons de telles actions comme faisant partie d'un plan de conduite qui tend au bonheur de la société ou de l'individu, elles nous paroissent tirer de cette utilité une sorte de beauté assez approchante de celle que nous attribuons à une machine bien imaginée. Quand on aura déduit dans un cas particulier tout ce qui procède certainement de l'un ou de l'autre de ces quatre principes, je serai bien aise de savoir ce qui restera, & je consens volontiers qu'on attribue le surplus au sens moral, ou à quelqu'autre faculté particulière, pourvu qu'on détermine avec précision quel est ce surplus. S'il existoit un principe particulier tel qu'on suppose le sens moral, on pourroit s'attendre à le sentir quelquefois seul & détaché de tout autre, comme nous sentons souvent la joie & le chagrin, l'espérance & la crainte pure & sans le mélange d'aucune autre émotion; or c'est ce qui n'arrive point. Je n'ai jamais vu alléguer aucun exemple où l'on puisse dire que ce principe agit seul & sans être mêlé avec la sympathie ou l'antipathie, avec la gratitude ou le ressentiment, avec la perception de la conformité ou de la contrariété avec les règles établies, ou enfin avec ce goût général pour l'ordre & la beauté qu'excitent également les objets animés, & ceux qui ne le sont pas.

Il est un autre systême différent de celui que j'ai tâché d'établir, qui prétend expliquer aussi par la sympathie l'origine de nos sentimens moraux. C'est celui qui place la vertu dans l'utilité, & qui rend raison du plaisir que fait au spectateur une qualité utile par la sympathie avec le bonheur de ceux qui en retirent le fruit. Cette sympathie est différente de celle qui nous fait entrer dans la gratitude de la personne qui reçoit le bienfait. C'est le même principe que celui par lequel nous approuvons une machine bien inventée; mais il n'y a point de machine qui puisse être l'objet des deux dernières sympathies. (*Théorie des sentimens moraux par M. Smith.*)

AVARICE, s. f. Aimer & affectionner les richesses, c'est *avarice*; non-seulement l'amour & l'affection, mais encore tout soin curieux entour les richesses, sent son *avarice*, leur dispensation même, & la liberté trop attentivement ordonnée & artificielle : car elles ne valent pas une attention ni un soin pénible.

Le desir des biens & le plaisir à les posséder n'ont racine qu'en l'opinion; le déréglé desir d'en avoir est une gangrène en notre ame, qui, avec une venimeuse ardeur, consomme nos naturelles affections, pour nous remplir de virulentes humeurs. Si-tôt qu'elle s'est logée en notre cœur, l'honnête & naturelle affection que nous devons à nos parens & à nos amis, & à nous-mêmes, s'enfuit; tout le reste, comparé à notre profit, ne nous semble rien : nous oublions enfin & méprisons nous-mêmes notre corps & notre esprit, ces biens, &, comme l'on dit, nous vendons notre cheval pour avoir du foin.

Avarice est passion vilaine & lâche des sots populaires, qui estiment les richesses, comme le souverain bien de l'homme, & craignent la pauvreté comme son plus grand mal, ne se contentent jamais des moyens nécessaires, qui ne sont refusés à personne : ils pèsent les biens dedans les balances des orfévres, mais nature nous apprend à les mesurer à l'aune de la nécessité. Mais quelle folie que d'adorer ce que nature même a mis sous nos pieds, & caché sous terre, comme indigne d'être vu, mais qu'il faut fouler & mépriser? Ce que le seul vice de l'homme a arraché des entrailles de la terre, & mis en lumière pour s'entretuer, *in lucem propter quæ pugnaremus excutimus : non erubescimus summa apud nos haberi, quæ fuerunt ima terrarum.* La nature semble en la naissance de l'or avoir aucunement présagé la misère de ceux qui le devoient aimer : car elle a fait qu'ès terres où il croît, il ne vient ni herbes, ni plantes, ni autre chose qui vaille, comme nous annonçant qu'ès esprits où le desir de ce métal naîtra, il ne demeurera aucune scintille d'honneur ni de vertu; que se dégrader jusques-là, que de servir & demeurer esclave de ce qui nous doit être sujet : *apud sapientem divitiæ sunt in servitute, apud stultum in imperio.* Car l'avare est aux richesses, non elles à lui, & il est dit avoir des biens comme la fièvre, laquelle tient & gourmande l'homme, non lui elle; que d'aimer ce qui n'est bon, ni ne peut faire l'homme bon, voire est commun & en la main des plus méchans du monde, qui pervertissent souvent les bonnes mœurs, n'amendent jamais les mauvaises; sans lesquels tant de sages ont rendu leur vie heureuse, & pour lesquelles plusieurs méchans ont eu une mort malheureuse : bref, attacher le vif avec le mort, comme faisoit Mezentius, pour le faire languir, & plus cruellement mourir, l'esprit avec l'excrément & écume de la terre, & embarrasser son ame en mille tourmens & traverses,

verses, qu'amène celle passion amoureuse des biens, & s'empêcher aux filets & cordages du malin, comme les appelle l'écriture sainte, qui les décrie fort, les appellant iniques, épines, larrons du cœur humain, lacs & filets du diable, idolatrie, racine de tous maux. Et certes qui verroit aussi-bien que la rouille des ennuis qu'engendrent les richesses dedans les cœurs comme leur éclat & splendeur, elles seroient autant haïes, comme elles sont aimées : *desunt inopiæ multa*, avaritiæ *omnia* : *in nullum avarus bonus est, in se pessimus.*

C'est une autre contraire passion vicieuse, de haïr & rejetter les biens & richesses, c'est refuser les moyens de bien faire & pratiquer plusieurs vertus, & la peine qui est bien plus grande à bien commander & user des richesses, que de n'en avoir point, se gouverner mieux en l'abondance, qu'en la pauvreté. En cette-ci n'y a qu'une espèce de vertu, qui est ne ravaller point de courage, mais se tenir ferme ; en l'abondance y en a plusieurs, *tempérance*, *modération*, *libéralité*, *diligence*, *prudence*, &c. Là il n'y a qu'à se garder, ici il y a aussi à se garder, & puis à agir. Qui se dépouille des biens, est bien plus quitte & à délivre pour vaquer aux choses hautes de l'esprit ; c'est pourquoi plusieurs & philosophes & chrétiens l'ont pratiqué par grandeur de courage. Il se décharge aussi de plusieurs devoirs & difficultés qu'il y a à bien & loyaument se gouverner aux biens, en leur acquisition, conservation, distribution, usage, emploie : qui le fait pour cette raison, fuit la besogne, & au contraire des autres est foible de cœur, & lui dirois volontiers, vous le quittez, ce n'est pas qu'ils ne soient utiles, mais c'est que ne savez vous en servir, & en bien user ; ne pouvoir souffrir les richesses, c'est plutôt foiblesse d'ame, que sagesse, dit Sénèque. (CHARRON.)

Pour peu que l'on se soit fait une idée des intérêts de la société, & du mérite attaché à l'humanité, à la bienfaisance, à la compassion, la libéralité, on reconnoîtra que l'*avarice* est une disposition inhumaine & méprisable, puisqu'elle est incompatible avec toutes ces vertus. Cette passion consiste dans une soif inextinguible des richesses pour elles-mêmes, sans jamais en faire usage ni pour son propre bien-être, ni pour celui des autres. Les richesses ne sont point le bonheur entre les mains de l'homme sensé ; elles ne sont que des moyens de l'obtenir, parce qu'elles le mettent à portée de faire concourir un grand nombre d'hommes à sa propre félicité. L'avare est un homme isolé, concentré en lui-même, dont le cœur ne s'ouvre point à ses semblables. Accoutumé à se priver de tout, comment seroit-il tenté d'entrer dans les besoins des autres, ou de leur tendre une main secourable ? Il ne vit qu'avec son or ; cette idole inanimée est l'objet unique de son culte & de ses soins : il l'adore en secret, & lui sacrifie à chaque instant toutes ses autres passions, ainsi que toutes les vertus sociales ; il se refuse tout, & s'applaudit de ses privations mêmes, qui deviennent pour lui des jouissances continuelles, puisqu'elles le mènent au but qu'il se propose, qui est uniquement d'amasser.

Les moralistes ont avec raison condamné l'*avarice* : les poëtes ont jeté à pleines mains les traits de la satyre sur elle ; il ne paroît cependant pas qu'ils aient suffisamment analysé les motifs cachés & puissans, qui servent à nourrir dans quelques hommes cette passion insociable, & qui les y attachent par des liens impossibles à briser. On nous dépeint l'avare comme un être malheureux, parce qu'il se refuse des plaisirs que nous jugeons dignes d'envie : mais l'avare est peu sensible à ces plaisirs ; il s'est fait un contentement à part, qui, dans son imagination, l'emporte sur tout, ou plutôt qui lui présente tous les plaisirs réunis. Pourquoi va-t-il tout seul contempler son trésor ? c'est que son trésor peint à son esprit toutes les jouissances du monde ; ce trésor lui représente le pouvoir d'acquérir des honneurs, des palais, des terres, des possessions, des bijous rares, des femmes, s'il a quelques sentimens de volupté. En un mot, dans son coffre l'avare voit tout, c'est-à-dire, la facilité de se procurer, s'il vouloit, tout ce qui fait l'objet des desirs des autres ; cette possibilité lui suffit, il ne va point au-delà : en employant son argent à l'acquisition de quelqu'objet particulier, son illusion cesseroit ; il ne lui resteroit que la chose acquise, ou le souvenir de quelque plaisir passé ; il ne verroit plus en imagination la faculté d'avoir tout ce que l'on peut se procurer avec l'argent.

L'avare se refuse tout, il est vrai, mais chaque privation devient un bien pour lui : il lui fait des sacrifices souvent coûteux peut-être ; mais c'est le propre de toute passion dominante d'immoler toutes les autres à l'objet qu'elle chérit : il sait bien qu'on le méprise ; mais il s'estime assez à la vue de son coffre, qu'il regarde comme sa force, comme son ami le plus sûr, comme renfermant ce qui peut lui procurer des avantages qu'il ne pourroit attendre du reste de la société. Il est sans compassion, parce qu'il est sans besoins, ou du moins parce qu'il a le pouvoir de leur imposer silence ; il n'aime personne, parce que son argent absorbe toutes ses affections : il refuse le nécessaire à sa femme, à ses enfans, à son domestique, parce que le nécessaire lui paroît du superflu : il est tourmenté par des inquiétudes ; mais toute passion n'est-elle pas agitée par la crainte de perdre l'objet qu'elle chérit le plus ? Il n'est ni plus heureux ni plus malheureux que l'ambitieux qui se tourmente & qui

craint de perdre son pouvoir, que l'amant jaloux qui soupçonne la fidélité de sa maitresse, que l'enthousiaste de la gloire qui craint qu'elle ne lui échappe : il n'est point de passion forte qui ne soit agitée, & qui n'excite par intervalles de la honte & des remords; mais ces sentimens pénibles sont bientôt effacés par les illusions que présente à l'imagination l'objet dont on est bien fortement enflammé.

Ainsi l'avare est malheureux, sans doute, & par les tourmens de sa propre passion, & par l'idée des effets qu'elle produit sur les autres : non-seulement il les prive de tout, mais encore il est capable des actions les plus basses pour assouvir la soif qui le brûle sans relâche; enfin, dans l'excès de sa folie, il est capable de se pendre après avoir perdu son or, parce que cette perte le prive du seul objet qui l'attache à la vie.

L'*avarice* est, comme beaucoup d'autres, une passion exclusive, qui sépare l'homme de la société. Ce seroit une erreur de croire que l'on est avare pour d'autres : un père de famille prudent & sage est économe, sans être avare : il résiste à ses goûts, à ses fantaisies; il se prive des choses inutiles, il diminue ses dépenses pour faire un sort agréable à ses enfans : mais l'avare est personnel; ce n'est jamais par l'affection pour d'autres que l'on se charge d'une passion, insupportable pour ceux qui n'en sont pas pleinement infectés. Nous voyons tous les jours des hommes qui, sans avoir d'héritiers, sans aimer leurs parens, sans dessein de faire jamais le moindre bien à personne, ne se permettent pas d'user de leur fortune immense, vivent dans une véritable indigence, &, jusqu'au bord du tombeau, ne cessent d'accumuler des trésors dont ils ne feront aucun usage. Les vrais avares aiment l'argent & pour lui-même & pour eux seuls; ils le regardent comme un bien réel, & non comme la représentation du bonheur, ou comme un moyen de l'obtenir. L'homme sociable & raisonnable regarde l'argent uniquement comme le moyen d'obtenir des jouissances honnêtes, & l'homme vertueux ne connoît pas de jouissance plus vraie que de faire des heureux : il est bienfaisant & libéral, parce qu'il sait que c'est dans l'exercice de la bienfaisance que consiste tout l'avantage de la richesse sur l'indigence ou sur la médiocrité.

Le fils d'un avare est communément prodigue; il a beaucoup souffert du vice de son père, & dès lors il se jette dans l'extrémité contraire : d'ailleurs, ce père, en lui refusant tout, ne lui a pas permis d'apprendre le bon usage qu'on peut faire de son bien. Le prodigue se croit estimable en se livrant à une autre folie.

La prodigalité est le vice opposé à l'*avarice*. Cette passion, fondée sur la vanité, consiste à répandre, sans mesure & sans choix, les biens de la fortune, ou à faire de ses richesses un usage peu utile & pour soi-même & pour la société. Le prodigue n'est point un être bienfaisant, c'est un insensé qui ne connoît pas le véritable usage de l'argent, qui ne refuse rien à ses desirs les plus déréglés, qui veut s'illustrer par des dépenses dépourvues d'utilité, ou par une sorte de mépris affecté pour les richesses, dont l'emploi devroit faire tout le prix. César donnoit au peuple romain des fêtes qui lui coutoient des millions de sesterces; ces prodigalités, faites pour servir son ambition, n'avoient pour but que de corrompre de plus en plus un peuple déjà vicieux & corrompu. Les prodigalités de Marc-Antoine & de Cléopâtre, qui faisoient dissoudre des perles d'un prix immense pour les avaler dans un repas, étoient de vraies folies produites par l'ivresse de l'opulence.

La prodigalité dans les princes, que l'on décore souvent du nom de *bienfaisance*, n'est qu'une foiblesse très-criminelle : les peuples sont forcés de gémir pour les mettre en état de la satisfaire. Un souverain prodigue est bientôt obligé de devenir un tyran; il est cruel pour son peuple, parce qu'il veut contenter les courtisans qui l'entourent & qu'il voit, tandis qu'il ne voit pas son peuple, il ne s'en soucie guères; on a soin de l'empêcher d'entendre les murmures du vulgaire méprisé.

Est-ce donc être bienfaisant que de piller la société tout entière, pour enrichir les plus inutiles ou les plus nuisibles de ses membres? Les prodigalités de Néron & d'Héliogabale étoient des outrages impudens faits à la misère publique.

Le prodigue se fait tort à lui-même; parvenu à ruiner sa fortune, il ne lui reste guères de ressources chez ses amis : inconsidéré dans son choix, il n'a communément répandu ses largesses que sur des flateurs, des parasites, des hommes dépourvus de mœurs & de sentimens, sur des ingrats qui croient l'avoir suffisamment payé par leur basse complaisance & leurs lâches flateries. Il n'y a que l'homme sage qui sache user de la fortune; l'homme vicieux, vain & frivole, ne sait qu'en abuser.

L'avare & le prodigue ont cela de commun, que ni l'un ni l'autre ne connoissent l'usage des richesses qu'ils desirent également. L'un est avide pour amasser, l'autre est avide pour dépenser : tous deux, quand ils le peuvent, montrent une égale rapacité qui les rend injustes & criminels; tous deux ne sont ni aimés ni estimés, parce que l'avare ne fait du bien à personne, & que le prodigue n'oblige que des ingrats. L'avare pille pour s'enrichir lui-même; le prodigue vole & fraude ses créanciers, il se ruine & n'enrichit que des fripons & des gens méprisables, qui seuls savent mettre son extravagance à profit. (*Morale universelle.*)

Puisqu'il n'est point de jouissance du cœur, des sens, de l'esprit, de l'imagination, que l'on puisse suppléer à force de richesses, peut-être même aucune que l'on ne puisse obtenir sans leur secours, il est démontré, ce me semble, que la richesse ne sauroit être regardée comme un premier moyen de bonheur.

Suivant les circonstances ou la disposition de ceux qui les possèdent, je crois qu'il est une manière d'être que les richesses embarrassent, une autre qu'elles rendent plus facile. De cette comparaison, je conclus que, si la richesse n'est pas en effet un premier moyen de bonheur, elle est devenue au moins dans l'état actuel des choses, pour la fortune des individus comme pour la fortune publique, un moyen de force & de puissance; c'est l'usage qu'on en fait qui le rend utile ou funeste.

Celui qui ne desire, ne demande, ne craint rien, est sans doute le plus libre des hommes; & cette indépendance absolue ne peut trouver d'asyle plus sûr que la pauvreté : mais un tel homme est l'œuvre des philosophes ou plutôt leur chimère, ce n'est pas là l'homme de la nature. —— Qui est-ce qui est heureux, disoit d'Alembert? Quelque misérable.

L'homme de la nature n'existe qu'autant qu'il jouit, desire, espère; comment verroit-il d'un œil indifférent le moyen d'agrandir à la fois la sphère de ses desirs, de ses espérances, & celle de son pouvoir?

Je ne pense pas que les distinctions que l'on vient d'établir soient de vaines subtilités; ce que l'on ne desirera plus comme un premier moyen de bonheur, comme le bonheur même, mais simplement comme un moyen de force & de puissance, comme une faculté de plus, on le desirera beaucoup plus raisonnablement : ainsi l'on calculera bien plus juste les efforts à faire pour l'obtenir; on ne sacrifiera point le but aux moyens: on ne cherchera point à s'enrichir aux dépens de ses forces, de sa santé, de son bonheur, de sa considération, de son repos; car l'on se souviendra toujours que la richesse n'est quelque chose qu'autant qu'elle peut nous servir à conserver & à augmenter ces premiers biens, les seuls qui puissent donner quelque prix à la vie.

M. Watelet disoit qu'au-delà de dix mille livres de rente, tout ce qu'on peut avoir de fortune, n'est jamais que pour les autres. En supposant que le compte soit encore exact à l'heure qu'il est, il sera bon de considérer que, dans quinze ou vingt ans, il risque fort de ne l'être plus, & qu'en tout cas le sage qui s'applaudiroit de la modération avec laquelle il borneroit ses desirs à dix mille livres de rente, grace à l'observation de M. Wattelet, pourroit bien n'être encore qu'un sage très-personnel.

Ce qui m'a le plus dégoûté d'être pauvre, ce n'est assurément pas le bonheur des riches, ce n'est pas non-plus le mépris qu'ils ont pour les pauvres; c'est la plate estime ou la sotte haine qu'ont le plus communément les pauvres pour les riches. Je serois bien fâché, je l'avoue, que qui que ce soit au monde pût me soupçonner de préventions si basses ou si puériles.

L'*avarice* est une passion beaucoup plus ridicule dans ses effets, qu'elle n'est déraisonnable dans son principe.

Il est impossible de mépriser absolument une passion qui croît par la jouissance, qui anime encore l'âge le plus glacé, qui, dans l'espèce de vague, où elle promène sans cesse notre imagination, lui donne peut-être autant de sensations agréables qu'aucune autre.

Lorsque cette passion ne franchit pas de certaines bornes, elle sauve d'une infinité de foiblesses, & garantit plusieurs qualités essentielles, l'esprit de calcul, l'esprit d'ordre, l'esprit de modération; appliquée à la chose publique, elle peut devenir même une grande vertu. (*Morale naturelle.*)

L'*avarice* est un vice monstrueux; mais tout monstrueux qu'il est, au moins est-il par lui-même un assez grand supplice, pour obliger ceux qui en sont possédés à s'en guérir.

Le sacrifice de soi-même fait la perfection du chrétien, & rien ne coûte moins à un avare, que ce même sacrifice. Son souverain bien, c'est de se priver de tout. Son unique plaisir, de n'en prendre aucun.

Sont-ce des hommes que je vas dépeindre? ou sont-ce des chimères à qui je donne de la réalité? Gens qui n'aiment ni le luxe ni l'éclat, d'une sobriété digne des premiers chrétiens, indifférens pour tout ce qui flatte la mollesse, jusqu'à se refuser les plus petites commodités de la vie; couchans sur la dure, parlans peu, méditans sans cesse; critiques austères de la jeunesse qui se ruine, ennemis irréconciliables des fripons, apologistes zélés de la modestie chrétienne, souhaitans qu'il n'y eût ni pauvres ni malheureux; idolâtres des maximes qui tendent à se précautionner contre l'avenir, & mourans toujours avec cette consolation qu'ils n'auroient eu rien à craindre de la fortune, fussent-ils morts trente ans plus tard: étrange caractère difficile à comprendre, s'il n'y avoit des avares.

Qu'un avare se dépouille de son attachement aux richesses, qu'il ne retienne de ce vice que sa tempérance dans les repas, que sa modestie dans la parure, que son éloignement des spectacles & du grand monde, & il lui restera peu à faire pour devenir un homme de bien.

L'*avarice* est une passion froide qui glace le cœur pour les malheureux. Ce froid passe même jusques dans toutes les facultés de l'ame. Un avare

ne sauroit penser que froidement que l'on puisse souffrir dans d'extrêmes besoins ; tout lui paroît supportable dans la misère, & sa grande raison pour le croire, c'est qu'il sait se priver de tout dans l'abondance.

Qui l'eût jamais imaginé, que tenir ses trésors sous la clef, s'enfermer à double verrou pour compter & calculer, garder à vue son coffre-fort, ne pouvoir s'en éloigner qu'en tremblant, être bourelé sans cesse de l'inquiétude de voir fondre son argent par de nouveaux impôts, ou par un nouvel arrangement dans les monnoies, se coucher, se lever dans cette crainte, consommer dans une situation si agitée une vie si courte, & à laquelle un avare ne peut espérer de revenir. Qui l'eût, dis-je, jamais imaginé qu'une si grande folie pût se tourner en passion, tenir lieu de tout autre plaisir, & paroître préférable à la tranquillité de l'esprit ? Néanmoins il se trouve des gens qui prétendent justifier les avares, « parce que chacun prend son plaisir, disent-ils, où il le trouve ». Maxime qui, étendue à toutes, pourroit justifier à son tour le plaisir d'exterminer tous les avares, d'en purifier la nature, & d'en anéantir jusqu'à l'exemple.

Rien n'approche tant du malhonnête homme que l'avare : si l'un sacrifie l'honneur, l'autre presque toujours en souffre.

Il ne manqueroit à la félicité de certains avares, que d'être permis qu'on pût faire de son bien ce que l'on voudroit, sans qu'on y trouvât à redire. A les entendre, que de dépenses inutiles n'éviteroient-ils pas.

Quoi de plus embarrassant pour un avare, que la vue de ceux à qui il ne pourroit se dispenser de faire quelque présent, s'il n'étoit armé d'un front d'airain, plutôt qu'à suivre son devoir ! ce n'est qu'après les avoir perdus de vue, qu'il commence à respirer.

Les bonnes manières, les caresses, les empressemens, les belles promesses, les protestations d'amitié, les offres de services, les larmes mêmes dans les adieux sont les ressources dont il se sert pour rendre ses procédés moins sensibles ; mais il a beau faire, la réalité seule fait impression, & ce dont on se souvient le mieux, c'est qu'il n'a rien donné.

Pernicieuse *avarice* qui refuse tout aux autres, pour ne dissiper que pour soi, qui ne connoît ni parens, ni amis, ni égards, ni bienséances ! Tout s'écrouleroit aux yeux de celui qui en est possédé, sans qu'il en fût ému : ses passions seules le lient à la société ; & , s'il se pouvoit que l'amitié, la compassion, certain amour de la justice fussent la seule occupation du cœur du reste des hommes, le monde seroit pour lui comme tombé dans le néant. Heureux qui n'a aucun besoin de sa tendresse ! plus heureux encore qui n'est pas assez vicieux pour recevoir du secours de ses vices !

Rien ne fait tant de tort à un jeune homme, que de laisser appercevoir en lui quelque teinture d'*avarice* ; on désespère d'un caractère qui commence par où les plus odieuses gens finissent.

Une violente passion peut affoiblir l'*avarice* pour quelque tems, mais il n'en est aucune qui puisse la détruire.

§. 1. On n'est point votre dupe, Amasonte ; malgré la foule de domestiques qui vous servent, les fêtes magnifiques que vous donnez, & la dépense ridicule que vous faites pour votre table, pour vos maisons, pour vos équipages, pour vos chevaux, pour vos complaisans, pour vos flateurs, votre *avarice* se glisse par tout ; elle surnage, pour ainsi dire, dans toutes vos profusions, elle saute aux yeux : vous donnez, mais vous ne donnez pas où vous devriez donner. Vos présens sont disproportionnés à votre naissance, à vos richesses & aux services qu'on vous rend. Vos parens indigens, vos domestiques, tous les pauvres sont presque les seuls à qui votre *avarice* se montre, sans rougir. Quelle bisarrerie ! le plus difficile de la générosité ne vous coûte, ce semble, rien, & vous ne pouvez être généreux.

Pour pouvoir espérer quelqu'affoiblissement dans l'*avarice*, il faudroit qu'il y eût un âge où l'on se trouvât surchargé de ce vice ; mais, comme il n'y a point d'âge au-delà de la vieillesse, en quel tems l'avare pourroit-il l'être moins ?

Que d'esprit ne faut-il pas à un avare pour déguiser son *avarice*, & combien en faut-il peu aux autres pour qu'ils ne s'y méprennent pas !

§. 2. A quoi vous sert, Claridor, de m'étourdir de vos réflexions sur votre peu de bien, sur les grandes pertes que vous avez faites, sur le grand nombre de vos enfans, sur les grandes dépenses que vous coûtent leur éducation, leur établissement, leur peu de conduite ? A quoi bon toutes ces affectations ? je ne veux rien de vous, je n'en attends rien, je n'en espère rien ; à quoi donc tient-il qu'avec moi vous ne soyez avare aussi tranquillement que vous cherchez à l'être ?

Que de bassesses, que d'injustices ne fait-on pas sur le prétexte spécieux de n'être attentif qu'à conserver son bien ! l'éducation est refusée aux enfans, les douceurs de la vie à l'épouse, les secours aux parens, le salaire aux domestiques, l'hospitalité aux amis, le pain aux pauvres, le soulagement aux malheureux. On en veut au bien des uns, on retient celui des autres ; on craint tout ; on se défie de tout ; on se précautionne contre tout. Ni les loix, ni la probité publique ne peuvent rassurer un avare contre ses folles terreurs. Il croit que ses richesses vont lui échapper à tout moment ; que ses trésors vont être en proie aux voleurs ; que la stérilité va désoler toute l'Europe ; que les ennemis sont déjà dans sa maison ; que la monarchie est culbutée ; que tout l'univers enfin va périr, & se regardant comme le seul homme qui doit survivre à tout, son unique sagesse, tout ce qu'il connoît de raisonnable, s'est

de se ménager un fonds pour prévenir cet avenir affreux, pour se mettre à couvert de tous ces malheurs chimériques.

Le croiroit-on? Il y a des avares qui s'autorisent dans leur *avarice*; par leur *avarice* même ils refusent tout, parce qu'ils ne donnent jamais rien, à ce qu'ils disent, & ils prétendent encore que c'est une espèce de générosité de leur part de n'amuser personne.

Un avare s'oublie quelquefois; il veut tâter du monde & des plaisirs; mais, peu au fait de la vraie générosité, lorsqu'il ne songe qu'à être libéral, il devient prodigue; &, mal habile à dépenser son bien, souvent un seul jour lui suffit pour se ruiner, sans s'être fait honneur.

Si j'ai du bien, je crains tout d'un avare; si je suis pauvre, je le déteste; si j'aime les plaisirs, je le fuis: au goût de qui donc peut-il être, si ce n'est de son héritier?

La plus vive tentation d'un avare, c'est d'être fripon.

L'*avarice* fait que les uns jouent; l'*avarice* fait que les autres ne jouent pas. Elle fait hasarder aux uns toute leur fortune sur la mer, elle contient les autres dans un commerce moins brillant. Par *avarice* on demeure dans le fond de sa terre, par *avarice* on se jette dans les villes. L'*avarice* fait que les mariages se concluent, l'*avarice* fait qu'ils ne se concluent pas. On intente un procès par *avarice*, le même motif fait qu'on le laisse indécis. Dans tous les états, dans tous les lieux, dans toutes les entreprises, c'est presque l'*avarice* qui décide. L'intérêt le plus pressant de chaque homme, c'est de travailler pour soi; & travailler pour soi, en bon françois, c'est travailler à épargner.

Souvent on ne trouve un homme avare que parce que l'on est plus avare que lui: si l'on étoit moins avide de ses biens, peut-être s'appercevroit-on moins de son attention à les garder.

Vous n'aimez pas les avares, je vous loue: vous n'avez pas de quoi pouvoir le devenir, je vous plains.

Je n'ai qu'une médiocre fortune, ce n'est que par ma grande économie que je me ménage de quoi vivre: le moindre écart me ruineroit, & je n'ai aucun secours à espérer; je suis donc forcé à renoncer à tous les plaisirs, à me renfermer chez moi, à me vaincre sur tout ce que ma générosité m'inspireroit de faire pour mes amis: mais, si, malgré mes raisons, si, malgré tout ce que j'en souffre dans le secret de mon cœur, on m'accuse d'être avare, faudra-t-il que je me ruine pour devenir à charge à ceux qui m'en accusent?

Lequel est le plus à plaindre d'un avare qui se prive de tous les plaisirs, ou d'un prodigue qui se met en état d'être à charge à tous les plaisirs des autres?

L'*avarice* & l'amour ont cela de particulier, qu'ils créent un esprit inventif, qui fait trouver aux uns mille folles galanteries pour dissiper leur bien, & aux autres les ressources les plus adroites pour conserver le leur.

Rien de plus antipathique que le vice & la vertu: comment donc les avares oseroient-ils s'attendre que l'on dût être prodigue en leur faveur? Un homme généreux haïroit-il assez ses propres dons pour les mettre en de si mauvaises mains?

Qui le croiroit qu'il n'y eût personne de si prompt, ni de si vif à rendre de bons offices qu'un avare, lorsque ses bons offices ne lui coûtent que des soins; par-là, se croyant dispensé de faire quelque chose de plus essentiel, loin d'en exiger de la reconnoissance, il demeure lui-même redevable de ce qu'on ne lui demande rien de plus.

Le bel endroit d'un avare, c'est de ne pouvoir souffrir un autre avare.

L'*avarice* a frayé des chemins sur la surface des eaux, pénétré dans les abîmes de la mer, déchiré les entrailles de la terre, étouffé tous les sentimens de la nature: elle a fait même de l'amour-propre un esclave soumis; & néanmoins un vice si puissant ne tyrannise presque que les vieillards.

Quel renversement! un jeune homme est prodigue, & un vieillard est avare. Tout le contraire seroit moins contre l'ordre. L'avare vit comme le prodigue meurt. (*Les hommes.*)

AVERSION, s. f. L'*aversion*, l'*antipathie* & la *haine* doivent être bien distinguées; car il est peu de traits qui leur soient communs. La haine s'attache à ce qui nous nuit; l'*aversion* à ce qui nuit à la société. L'antipathie, dans le sens ordinaire où ce mot est employé, n'existe point, quoique bien des gens y croient. Si elle existoit, ce seroit une haine aveugle & sans motif; il n'y a point d'effet sans cause. L'antipathie peut bien exister, dit-on, puisqu'il y a une simpathie. Mais ce dernier sentiment a toujours un objet, c'est souvent une ressemblance frappante; c'est quelquefois un rapport plus secret, un je ne sais quoi difficile à expliquer; d'autant plus profond qu'il est moins apparent.

S'ensuit-il de ce que nous sommes portés à aimer un objet qui nous ressemble, qu'il y ait en nous un sentiment contraire qui nous repousse des personnes qui diffèrent de nous par des traits frappans ou des nuances secrètes? Non, sans doute, à moins que ces traits qui forment la différence, ne soient des vices. Car alors nous les jugeons des qualités qui nous nuisent ou qui doivent nuire à la société. Ce n'est plus alors de l'antipathie; c'est de l'*aversion*. Si l'on disoit que les méchans ont de l'antipathie pour les hommes vertueux, ce seroit dire que ceux-ci sont déterminés par leur nature au mal, supposition que je suis loin d'admettre. Ils haïssent sans doute ce qui les contrarie dans leurs desseins, ce qui les humilie par la comparaison, & je conviens que les hommes vertueux sont sans cesse dans ce cas avec les méchans; mais alors ces derniers ont de la colère, de la haine, de l'envie, sentimens qu'il est aisé de distinguer de ce que l'on nomme

antipathie. Il eſt même à remarquer qu'ils cherchent preſque toujours à leur ſuppoſer un défaut auquel ils s'efforcent de croire eux-mêmes, & qui ſert de prétexte à leur haine.

Il eſt des qualités qui, ſans être des vices, déplaiſent généralement, telles que la laideur & la ſottiſe, mais on n'a jamais remarqué que les perſonnes qui poſſédoient, au degré le plus éminent, les qualités contraires, euſſent un dégoût plus marqué que les autres pour les hommes laids ou ſots. Un homme d'eſprit a plus de facilité à reconnoître un ſot, & il le fuit ordinairement, parce que cette qualité déplaît où elle eſt reconnue : mais il n'a point d'antipathie naturelle, il en a ſi peu, qu'il eſt poſſible qu'il faſſe une liaiſon étroite avec lui.

L'antipathie n'eſt donc point fondée ſur la différence des caractères ou des eſprits; on ne lui ſuppoſe point d'autre cauſe : donc elle n'exiſte point. On pourroit même ſans regret faire le ſacrifice de ce terme, parce que, pour lui donner un ſens, il faut toujours l'employer ou comme *haine* ou comme *averſion*, mots qui diſent aſſez par eux-mêmes.

J'ai dit que l'*averſion* a pour objet les qualités qui nuiſent à la ſociété. Il doit exiſter un tel ſentiment; puiſque l'homme a le beſoin de la ſociété, la nature a dû lui inſpirer une horreur pour ce qui tend à la troubler. Il eſt naturel que l'eſprit voie clairement qu'il n'eſt point de vice qui ne doive nuire à la ſociété, & même qu'elle n'a point d'autres ennemis à craindre.

Ceux-mêmes qui font ſervir le plus habilement leur raiſon à juſtifier leurs propres vices, ne les trouvent bons que pour eux, & les déteſtent dans les autres.

Cette *averſion* s'affoiblit chez les perſonnes d'un caractère facile, & ſe conſerve dans ſon activité chez ceux qui aiment la vertu par choix & avec paſſion. Il ne faut point imaginer que cette *averſion* les rende plus ſombres & plus farouches, & qu'elle les conduiſe à la miſantropie. Le ſeul effet de ce ſentiment eſt de leur donner de l'horreur pour le vice & de la compaſſion pour la perſonne. Lorſqu'Alceſte parle des haines vigoureuſes que les gens de bien doivent conſerver aux méchans, il juſtifie mal l'humeur âpre qui le domine. Car il ne faut pas haïr le méchant dans tous les inſtans, demain il le ſera peut être moins; il ne faut même haïr jamais; il ſuffit de ſe détourner. L'étimologie du mot *averſion* rend parfaitement cette idée. (L. C. le jeune.)



B.

BABIL, ſ. m. *Apologie du* babil *des femmes.* Je me trouvai dans une compagnie nombreuſe mêlée d'hommes & de femmes. Je laiſſois la multitude babiller, & je m'entretenois librement avec un anglois que j'avois vu ailleurs. Il y avoit près d'une demi-heure que nous raiſonnions enſemble du bien & du mal. Il prétendoit, lui, qu'il y avoit beaucoup plus de vice & de miſère parmi les hommes, que de vertu & de bonheur réel. Moi, je tâchois de lui faire obſerver que la balance étoit par-tout égale : mais j'avois toutes les peines du monde à le détacher de certaines idées noires qui étoient dans lui autant le fruit du climat que de la réflexion. Nous parlions l'un & l'autre avec aſſez de tranquillité, pour qu'on ne fît aucune attention à nous. Cependant le haſard ou la curioſité voulut qu'une dame nous interrompit, & nous dit d'un ton obligeant : meſſieurs les philoſophes, de quoi parlez-vous là ? Pourquoi nous envier vos bonnes réflexions ?

L'anglois ſaiſit cette occaſion de me plaiſanter publiquement ſur la ſingularité de mon ſentiment, & j'avoue qu'il lui donna un tour original. Ce ſyſtême n'eſt pas tout-à-fait neuf, reprit la même femme, mais je ſais une difficulté qui le détruit pleinement. Quoiqu'elle ne ſoit ni à mon avantage, ni à la gloire de mon ſexe, ſi l'on me le permet, je la propoſerai de bonne foi, ſans l'aggraver ni l'affoiblir. Je me flatte que l'expoſition ſimple en démontrera l'inſolubilité.

Cela piqua la curioſité de la compagnie ; chacun voulut ſavoir ce que c'étoit. D'abord l'on m'adreſſa la parole, & l'on me demanda ſi j'acceptois le défi. Je n'avois garde de le refuſer, perſuadé de mon opinion & tout plein de l'envie de la faire valoir. Meſdames, ajoutai-je, ſi je me trompe, je ſuis excuſable ; c'eſt l'obſervation de la nature humaine perfectionnée par la ſociété, qui m'a induit en erreur. J'ai toujours vu le bien & le mal ſe ſuivre de près, & réſulter de toutes les eſſences.

Eh bien, Monſieur, répliqua mon antagoniſte, il s'agit de l'impertinente locacité de quelques femmes, de ce *babil* aſſommant d'une ſeule langue qui, par ſa volubilité conſtante, tient fermées tant d'autres bouches qui ont un droit égal de s'ouvrir ; de cette confuſion importune de vingt autres qui parlent ſans ceſſe, & toutes enſemble, pour ne rien dire : de cette démangeaiſon de caqueter, qui fait dire tant de ſottiſes, trahit les ſecrets les plus ſacrés, déchire les voiſins, calomnie les honnêtes gens, sème la diſcorde entre les amis, fomente les querelles, diviſe les familles, & eſt ſi ſouvent le fleau des maris. Par quels avantages ce vice peut-il dédommager la ſociété des maux qu'il y produit ? Vous ſerez bien habile, Monſieur, ſi, avec toute la ſagacité que je vous connois, vous pouvez y découvrir ſeulement un degré de bien contre cent degrès de mal. Au reſte, il n'eſt pas queſtion ici de l'uſage de la parole, qui, s'il eſt raiſonnable & modéré, eſt ſans doute auſſi utile chez les femmes que chez les hommes ; mais de cet étrange abus que nous en faiſons, tel que je viens de le dépeindre. Prouvez que cette locacité eſt auſſi utile au genre humain qu'elle lui eſt viſiblement dommageable. Voilà votre tâche.

Je ne ſais ſi l'intention de ma belle parleuſe étoit de mortifier quelques perſonnes du cercle ; je vis au moins quelques viſages s'obſcurcir, ce qui me fit eſpérer qu'on m'écouteroit volontiers. Je lus dans tous les yeux qu'on étoit très-diſpoſé à entendre l'apologie d'un vice qu'on chériſſoit aſſez pour ſouhaiter qu'il fût raiſonnable. Cela m'encouragea à parler ainſi.

Meſdames, jamais je n'ai entrepris de cauſe avec plus de plaiſir, tant par rapport au ſexe aimable qu'elle intéreſſe, que pour la foule de bonnes raiſons qui ſe préſentent à mon eſprit en ſa faveur. Il eſt inconteſtable que la nature a avantagé les femmes du côté de la langue, & qu'au-lieu de multiplier en elles cet organe, ce qu'elle pouvoit avec autant de facilité qu'elle a doublé ceux de la vue & de l'ouie, elle lui a donné une habileté merveilleuſe. Accoutumé à réfléchir ſur tout, j'ai recherché ſur quoi ce privilège étoit fondé : je n'ai pas eu de peine à l'appercevoir. Les femmes, deſtinées à peupler la ſociété, ſont chargées de notre enfance. C'eſt dans leur compagnie ſeule que nous paſſons nos premières années. A meſure que notre corps s'accroît, elles doivent tâcher d'aider notre eſprit à ſe développer de même, c'eſt-à-dire, à acquérir des idées : car on conçoit que la ſphère de l'eſprit ne s'agrandit que par le nombre des idées, & que nous n'acquérons d'idées que par l'exercice de nos ſens, ſur-tout de la vue & de l'ouie. Me conteſterez-vous à préſent que le *babil* des nourrices & des gouvernantes d'enfans n'exerce nos jeunes oreilles, & ne grave dans notre cerveau débile beaucoup de traces idéales, qui ne s'y imprimeroient pas ſans ce ſecours ? C'eſt donc pour nous apprendre à penſer de bonne-heure, pour exciter notre imagination enfantine, que

la nature prévoyante a donné tant de caquet aux femmes.

Voyez la différence de deux enfans dont l'un aura été élevé par une fille jeune, vive, & furtout d'une langue infatigable, & l'autre par un pédant taciturne qui n'a jamais ri. Le premier pétille d'esprit & de gentillesse : son petit jargon est plein de saillies ; il parle de tout ce qui concerne son âge, & a une facilité singulière à apprendre. Le second est presque stupide : il a un air embarrassé devant le monde, & ne sait pas dire un mot.

La nature qui a destiné les femmes à nourrir leurs propres enfans, à les élever, à former leur esprit au moins dans le plus bas âge, par la même raison qu'elle a rempli leurs mamelles de lait, a dû leur donner cette volubilité de langue si propre à aider notre imbécillité, à promener notre imagination naissante d'objets en objets, à nous faciliter l'exercice de la faculté de penser, à nous familiariser de bonne-heure avec tout ce qui nous environne. Oui, mesdames, si vous parliez moins, nous penserions peu, nous penserions difficilement, nous penserions plus tard. En vérité, la vie est assez courte pour que, dès le commencement de notre carrière, on ne néglige rien de ce qui doit contribuer au progrès de nos connoissances.

Nés au sein de la société, où le langage naturel des gestes est presqu'inconnu, il est de toute nécessité d'apprendre à parler, afin d'indiquer nos besoins, nos desirs & nos fantaisies. L'expression naïve des cris n'est à la mode que chez les sauvages. On fait tout pour nous contraindre à les étouffer. Nouvelle obligation de savoir vîte nous exprimer par des articulations forcées. Si donc les mêmes sons frappent sans cesse nos oreilles, nous serons plus portés à les imiter, & à y attacher les significations que nous suggérera la présence des objets. Ces premières expressions, les plus nécessaires pour l'usage, sont les plus communes, & justement celles qui font l'entretien ordinaire des femmes & des jeunes filles que l'on met auprès de nous. C'est à bon droit que la nature a voulu que les conversations des femmes roulassent toujours sur les mêmes objets les plus simples & les plus ordinaires. Son dessein est de nous familiariser bientôt avec eux, de nous apprendre à les connoître & à les nommer dans le besoin.

Supposons que les femmes eussent le même goût pour des sujets plus relevés, plus compliqués, moins communs. Dès-lors leur entretien ne seroit plus proportionné à la foiblesse des enfans dont le cerveau tendre n'est pas capable d'un travail pénible. Il faut que la simplicité des idées qu'on lui offre pour l'exercer, convienne à la délicatesse des organes ; que la présence des objets ou de leurs similaires en rende la perception plus facile : sans quoi, loin d'aider l'esprit, on le frapperoit d'une stupeur lourde, propre à engourdir les plus heureuses dispositions.

Je conviens qu'il nous faut oublier dans la suite les contes dont notre enfance a été bercée, & changer entiérement de façon de penser. Mais le tems aménera peu-à-peu cette substitution d'idées. Nos premières conceptions, toutes frivoles qu'elles étoient, nous ont pourtant accoutumés à penser. Leur frivolité étoit nécessaire, parce que nous étions incapables de nous occuper de quelque chose de mieux. Forcés de commencer par ce qu'il y a de plus simple, nous aurions aujourd'hui une grande difficulté à raisonner senséement, si, dès notre bas âge, nous n'avions pas raisonné & pensé en enfans. L'esprit se developpe comme le tempérament, le corps s'organise successivement : il passe par plusieurs états avant d'être tout-à-fait formé. L'entendement a aussi son tems d'imbécillité, pendant lequel il faut le traiter doucement, & n'exiger de lui que des opérations puériles. La nature y a pourvu en donnant aux femmes avec qui nous passons nos sept à huit premières années, un goût décidé pour la bagatelle, une facilité prodigieuse à parler long-tems sur des riens, un penchant naturel pour les redites : comme si elle avoit craint qu'elles ne chargeassent nos têtes foibles d'une trop grande multiplicité d'idées.

Vous concluez donc, dirent quelques personnes de l'assemblée, que le *babil* des femmes apprend à parler & à penser à toute l'espèce.

Sans doute, repris-je, & je soutiens de plus, pour l'honneur du beau sexe, que la société retire d'un autre côté un agrément infini de ce défaut prétendu. Presque toutes les femmes ont de la voix : une voix claire, douce, flexible, propre à la Musique : une voix qui nous charme, qui fait les délices des sociétés particulières, & l'amusement de la nation entière au concert & à l'opéra.

Voulez-vous me persuader, dit l'anglois en raillant, que, si les femmes parloient moins, elles ne chanteroient pas si bien ?

Cela est évident, repliquai-je ; je vous en fais juge. Je conçois la voix avec un physicien moderne, comme un instrument à cordes. L'air, échappé des poumons qui le soufflent, pince les fibres tendineuses de la glotte, & en tire des sons en les faisant frémir. De la flexibilité de ces fibres ou cordes vocales, de leur agilité, de la précision de leur vibration dépendent tous les agrémens du chant, la netteté des sons, la légéreté du rossignolage, la délicatesse d'une modulation, le brillant d'une cadence perlée.

D'abord les femmes ont l'organe de la voix d'une sensibilité extrême. L'air qui, par le mouvement continuel d'inspiration & d'expiration, sort des poumons ou y entre par le canal de la glotte,

glotte, la sollicite sans cesse à se faire entendre: ainsi la démangeaison qu'elles ont de parler est une nécessité naturelle dont les hommes sont exempts, vu que chez eux les filamens de la glotte plus grossiers sont plus difficiles à ébranler. Aussi il s'en faut bien qu'ils aient autant de disposition pour le chant que les femmes: ils n'acquièrent une voix féminine que par une opération qui leur ôte un sexe sans leur donner l'autre.

Le caquet continuel des femmes entretient la souplesse de l'organe; la volubilité de la langue dispose la voix à la vivacité des roulemens, à ces inflexions variées au gré des passions qui agitent l'ame, à cette mélodie qui peint tous les objets de la nature depuis les éclats du tonnerre jusqu'au charme assoupissant du sommeil. C'est donc à leur loquacité qu'elles doivent la beauté de leur voix, & que nous devons le plaisir qu'elle nous procure. Je mets en fait que non-seulement le *babil* des femmes embellit leur voix, mais qu'il seroit presque capable d'en donner à celles qui en manqueroient; par la raison que la fréquence des vibrations des fibrilles de la glotte les rendroit souples & agiles, leur ôteroit bientôt la dureté & la roideur qui font la voix fausse. Condamnez le sexe à la taciturnité, sa voix se rouillera comme un instrument qu'on n'exerce pas.

Car il ne faut pas s'imaginer que l'exercice d'une heure par jour, pendant deux ou trois ans avec un maître à chanter, suffise pour former ou entretenir la voix. Non: la subtilité de cet organe exige une action plus continue. Et, comme on ne peut pas toujours chanter, outre que la bienséance ne le permet pas, le chant est un travail fatiguant pour la poitrine; il faut y suppléer par la conversation, en caquetant sans cesse: exercice doux & plaisant, tel qu'il faut pour faire vibrer les fibres vocales, & les tenir toujours en mouvement, sans les fatiguer.

Les femmes peuvent toujours parler; c'est une sage disposition que la coutume qui leur assigne en partage des occupations compatibles avec celle-là.

On auroit grand tort, dit la dame qui déclamoit si bien contre son sexe, de se plaindre de la frivolité de nos entretiens. Ignore-t-on que l'on n'est intarissable que sur des riens? Si nous ne voulions parler que science, art, politique & religion, nous aurions bientôt débité tout ce que nous savons: parlant sans connoissance de cause, nous choquerions sans cesse le bon sens sur les matières les plus importantes: qu'on en juge par celles de nous qui ont la fureur du bel esprit.

Madame, continuai-je, je n'aurois pas osé m'expliquer si clairement, & je n'ajouterai rien à votre réflexion.

O l'heureux *babil*! Le don inestimable qui prépare les plaisirs délicieux que donne le charme d'une belle voix! Le précieux talent, auquel les plus grands hommes sont redevables du premier usage qu'ils ont fait de la faculté de penser, & de celle de s'exprimer! (*De la nature.*)

BABILLARD, f. m. Ce que quelques-uns appellent *babil* est proprement une intempérance de langue, qui ne permet pas à un homme de se taire. Vous ne contez pas la chose comme elle est, dira quelqu'un de ces grands parleurs à quiconque veut l'entretenir de quelqu'affaire que ce soit: j'ai tout su, &, si vous vous donnez la patience de m'écouter, je vous apprendrai tout; &, si si cet autre continue de parler, vous avez déjà dit cela: songez, poursuit-il, à ne rien oublier; fort bien, cela est ainsi, car vous m'avez heureusement remis dans le fait: voyez ce que c'est que de s'entendre les uns les autres; & ensuite, mais que veux-je dire? ah, j'oubliois une chose! oui, c'est cela même, & je voulois voir si vous tomberiez juste dans tout ce que j'en ai appris: c'est par de telles ou semblables interruptions qu'il ne donne pas le loisir à celui qui lui parle, de respirer; &, lorsqu'il a comme assassiné de son babil chacun de ceux qui ont voulu lier avec lui quelqu'entretien, il va se jetter dans un cercle de personnes graves qui traitent ensemble de choses sérieuses, & les met en fuite: de-là il entre dans les écoles publiques & dans les lieux des exercices, où il amuse les maîtres par de vains discours, & empêche la jeunesse de profiter de leurs leçons. S'il échappe à quelqu'un de dire, *je m'en vais*, celui-ci se met à le suivre, & il ne l'abandonne point qu'il ne l'ait remis jusques dans sa maison: si par hasard il a appris ce qui aura été dit dans une assemblée de ville, il court dans le même tems le divulguer; il s'étend merveilleusement sur la fameuse bataille qui s'est donnée sous le gouvernement de l'orateur Aristophon, comme sur le combat célèbre que ceux de Lacédémone ont livré aux athéniens sous la conduite de Lisandre. Il raconte une autre fois quels applaudissemens a eu un discours qu'il a fait dans le public, en répète une grande partie, mêle dans ce récit ennuyeux des invectives contre le peuple; pendant que de ceux qui l'écoutent, les uns s'endorment, les autres le quittent, & que nul ne se ressouvient d'un seul mot qu'il aura dit. Un grand causeur, en un mot, s'il est sur les tribunaux, ne laisse pas la liberté de juger: il ne permet pas que l'on mange à table; &, s'il se trouve au théâtre, il empêche non-seulement d'entendre, mais même de voir les acteurs: on lui fait avouer ingénuement qu'il ne lui est pas possible de se taire, qu'il faut que sa langue se remue dans son palais comme le poisson dans l'eau, & que, quand on l'accuseroit d'être plus *babillard* qu'une hirondelle, il faut qu'il parle; aussi écoute-t-il froidement toutes les railleries que l'on fait de lui sur ce sujet: & jusqu'à ses propres enfans, s'ils commencent à s'abandonner

au sommeil, faites-nous, lui disent-ils, un conte qui achève de nous endormir. (*Les caractères de Théophraste.*)

BIEN, s. m., est équivoque : il signifie ou *le plaisir* qui nous rend heureux, ou *la cause du plaisir.* Le premier sens est expliqué à l'article *plaisir*; ainsi dans l'article présent nous ne prendrons le mot *bien* que dans le second sens.

Dieu seul, a proprement parler, mérite le nom de *bien*; parce qu'il n'y a que lui seul qui produise dans notre ame des sensations agréables. On peut néanmoins donner ce nom à toutes les choses, qui, dans l'ordre établi par l'auteur de la nature, sont les canaux par lesquels il fait, pour ainsi dire, couler le plaisir jusqu'à l'ame. Plus les plaisirs qu'elles nous procurent sont vifs, solides, & durables, plus elles participent à la qualité de *bien*.

Nous avons dans Sextus Empiricus l'extrait d'un ouvrage de Crantor sur la prééminence des différens *biens*. Ce philosophe célebre feignoit qu'à l'exemple des déesses qui avoient soumis leur beauté au jugement de Paris, la richesse, la volupté, la santé, les vertus, s'étoient présentées à tous les Grecs rassemblés aux jeux olympiques, afin qu'ils marquassent leur rang, suivant le degré de leur influence sur le bonheur des hommes; la richesse étala sa magnificence, & commençoit à éblouir les yeux de ses juges, quand la volupté représenta que l'unique mérite des richesses étoit de conduire au plaisir. Elle alloit obtenir le premier rang, la santé le lui contesta; sans elle la douleur prend bientôt la place de la joie : enfin la vertu termina la dispute, & fit convenir tous les Grecs, que dans le sein de la richesse, du plaisir, & de la santé, l'on seroit bientôt, sans le secours de la prudence & de la valeur, le jouet de tous ses ennemis. Le premier rang lui fut donc adjugé, le second à la santé, le troisieme au plaisir, le quatrieme à la richesse. En effet tous ces *biens* n'en méritent le nom, que lorsqu'ils sont sous la garde de la vertu; ils deviennent des maux pour qui n'en sait pas user. Le plaisir de la passion n'est point durable; il est sujet à des retours de dégoût & d'amertume : ce qui avoit amusé, ennuie : ce qui avoit plû, commence à déplaire : ce qui avoit été un objet de délices, devient souvent un sujet de repentir & même d'horreur. Je ne prétens pas nier aux adversaires de la vertu & de la morale, que la passion & le libertinage n'aient pour quelques uns des momens de plaisir : mais de leur côté ils ne peuvent disconvenir qu'ils éprouvent souvent les situations les plus fâcheuses par le dégoût d'eux-mêmes & de leur propre conduite, par les autres suites naturelles de leurs passions, par les éclats qui en arrivent, par les reproches qu'ils s'attirent, par le dérangement de leurs affaires, par leur vie qui s'abrége ou leur santé qui dépérit, par leur réputation qui en souffre, & qui les expose souvent à tomber dans la misere. « L'empereur Venceslas, » nous dit l'auteur de l'*Essai sur le mérite & la vertu*, trouvoit du goût aux voluptés indignes » qui faisoient son occupation, & à l'avarice » qui le dominoit. Mais quel goût put-il trouver » dans l'opprobre avec lequel il fut déposé, & » dans la paralysie où il languit à Prague, & » que ses débauches avoient attirée ! Ouvrons » les annales de Tacite, ces fastes de la méchanceté des hommes, parcourons les regnes de » Tibère, de Claude, de Caligula, de Néron, » de Galba, & le destin rapide de tous leurs » courtisans; & renonçons à nos principes, si » dans la foule de ces scélérats insignes qui déchirerent les entrailles de leur patrie, & dont » les fureurs ont ensanglanté tous les passages » toutes les lignes de cette histoire, nous rencontrons un heureux. Choisissons entr'eux tous. » Les délices de Caprée nous font-elles envier » la condition de Tibère ? Remontons à l'origine de sa grandeur, suivons sa fortune, considérons-le dans sa retraite, appuyons sur sa » fin; & tout bien examiné, demandons-nous, » si nous voudrions être à présent ce qu'il fut » autrefois, le tyran de son pays, le meurtrier » des siens, l'esclave d'une troupe de prostituées, » & le protecteur d'une troupe d'esclaves. Ce » n'est pas tout : Néron fait périr Britannicus » son frère, Agrippine sa mère, sa femme Octavie, sa femme Poppée, Antonia sa belle-sœur, ses instituteurs Séneque & Burrhus. » Ajoûtez à ces assassinats une multitude d'autres » crimes de toute espèce; voilà sa vie : aussi n'y » rencontre-t-on pas un moment de bonheur; » on le voit dans d'éternelles horreurs; ses transes » vont quelquefois jusqu'à l'aliénation de l'esprit; » alors il apperçoit le Ténare entr'ouvert; il se » croit poursuivi des furies; il ne sait où ni comment échapper à leurs flambeaux vengeurs; » & toutes ces fêtes monstrueusement somptueuses qu'il ordonne, sont moins des amusemens » qu'il se procure, que des distractions qu'il » cherche ». Rien, ce semble, ne prouve mieux, que les exemples qu'on vient d'alléguer, qu'il n'y a de véritables *biens* que ceux dont la vertu règle l'usage : le libertinage & la passion sement notre vie de quelques instans de plaisirs : mais pour en connoître la valeur, il faut en faire une compensation avec ceux que promettent la vertu & une conduite réglée; il n'est que ces deux partis. Quand le premier auroit encore plus d'agrément qu'on ne lui en suppose, il ne pourroit sensément être préféré au second; il faut peser dans une juste balance lequel des deux nous porte davantage au but commun auquel nous aspirons tous, qui est de vivre heureux, non pour un seul moment, mais pour la partie la plus considérable de notre vie. Ainsi quand un

homme ſenſuel offuſque ſon eſprit de vapeurs groſſières que le vin lui envoie, & qu'il s'énivre de volupté, la morale n'entreprendra pas de l'en détourner, en lui diſant ſimplement que c'eſt un faux plaiſir, qu'il eſt paſſager & contraire aux loix de l'ordre : il répondroit bientôt, ou du moins il ſe diroit à lui-même, que le plaiſir n'eſt point faux, puiſqu'il en éprouve actuellement la douceur; qu'il eſt ſans-doute paſſager, mais dure aſſez pour le réjouir; que pour les loix de la tempérance & de l'honnêteté, il ne les envie à perſonne, dès qu'elles ne conviennent point à ſon contentement, qui eſt le ſeul terme où il aſpire. Cependant lorſque je tomberois d'accord de ce qu'il pourroit ainſi répliquer, ſi je pouvois l'amener à quelques momens de réflexions, il ne ſeroit pas long-tems à tomber d'accord d'un autre point avec moi. Il conviendroit donc que les plaiſirs auxquels il ſe livre ſans meſure, & d'une manière effrénée, ſont ſuivis d'inconvéniens beaucoup plus grands que les plaiſirs qu'il goûte : alors pour peu qu'il faſſe uſage de ſa raiſon, ne conclura-t-il pas que même par rapport à la ſatisfaction & au contentement qu'il recherche, il doit ſe priver de certaines ſatisfactions & de certains plaiſirs ? Le plaiſir payé par la douleur, diſoit un des plus délicats épicuriens du monde, ne vaut rien & ne peut rien valoir : à plus forte raiſon, un plaiſir payé par une grande douleur, ou un ſeul plaiſir payé par la privation de mille autres plaiſirs; la balance n'eſt pas égale. Si vous aimez votre bonheur; aimez-le conſtamment; gardez-vous de le détruire par le moyen même que vous employez afin de vous le procurer. La raiſon vous eſt donnée pour faire le diſcernement des objets, où vous le devez le rencontrer plus complet & plus conſtant. Si vous me dites que le ſentiment du préſent agit uniquement dans vous & non pas la penſée de l'avenir, je vous dirai qu'en cela même vous n'êtes pas homme : vous ne l'êtes que par la raiſon & par l'uſage que vous en faites : or cet uſage conſiſte dans le ſouvenir du paſſé & dans la prévoyance de l'avenir, auſſi-bien que dans l'attention au préſent.

Ces trois rapports du tems ſont eſſentiels à notre conduite : elle doit nous inſpirer de choiſir dans le tems préſent pour le tems à venir, les moyens que dans le tems paſſé nous avons reconnus les plus propres à parvenir au bonheur; ainſi, pour y arriver, il ne s'agit pas de regarder préciſément en chaque action que l'on fait, ou en chaque parti que l'on embraſſe, ce qui s'y trouve de plaiſir ou de peine. Dans les partis oppoſés de la vertu ou du vice, il ſe trouve de côté & d'autre de l'agrément & du deſagrément : il faut en voir le réſultat dans la ſuite générale de la vie, pour en faire une juſte compenſation. Il faut examiner, par exemple, ce qui arriveroit à deux hommes de même tempérament & de même condition, qui ſe trouveroient d'abord dans les mêmes occaſions d'embraſſer le parti de la vertu ou de la volupté : au bout de ſoixante ans, de quel côté y aura-t-il eu moins de peine ou moins de repentir, plus de vraie ſatisfaction & de tranquillité ? S'il ſe trouve que c'eſt du côté de la ſageſſe ou de la vertu, ce ſera conduire les hommes à leur véritable bonheur, que d'attirer leur attention ſur un traité de morale qui contribue à cette fin. Si la plupart des hommes, malgré le deſir empreint dans leur ame de devenir heureux, manquent néanmoins à le devenir, c'eſt que volontairement ſéduits par l'appas trompeur du plaiſir préſent, ils renoncent, faute de prévoir l'avenir & de profiter du paſſé, à ce qui contribueroit davantage à leur bonheur dans toute la ſuite de leur vie. Il s'enſuit de tout ce que nous venons de dire, que la vertu eſt plus féconde en ſentimens délicieux que le vice, & par conſéquent qu'elle eſt un *bien* plus grand que lui, puiſque le *bien* ſe meſure au plaiſir, qui ſeul nous rend heureux.

Mais ce qui donne à la vertu une ſi grande ſupériorité ſur tous les autres *biens*, c'eſt qu'elle eſt de nature à ne devenir jamais mal par un mauvais uſage. Le regret du paſſé, le chagrin du préſent, l'inquiétude ſur l'avenir, n'ont point d'accès dans un cœur que la vertu domine; parce qu'elle renferme ſes deſirs dans l'étendue de ce qui eſt à ſa portée, qu'elle les conforme à la raiſon, qu'elle les ſoumet pleinement à l'ordre immuable qu'a établi une ſouveraine intelligence. Elle écarte de nous ces douleurs, qui ne ſont que les fruits de l'intempérance; les plaiſirs de l'eſprit marchent à ſa ſuite, & l'accompagnent juſque dans la ſolitude & dans l'adverſité : elle nous affranchit, autant qu'il eſt poſſible, du caprice d'autrui & de l'empire de la fortune; parce qu'elle place notre perfection, non dans une poſſeſſion d'objets toujours prêts à nous échapper, mais dans la poſſeſſion de Dieu même, qui veut bien être notre recompenſe. La mort, ce moment fatal qui deſeſpere les autres hommes, parce qu'il eſt le terme de leurs plaiſirs & le commencement de leurs douleurs, n'eſt pout l'homme vertueux qu'un paſſage à une vie plus heureuſe. L'homme voluptueux & paſſionné ne voit la mort que comme un fantôme affreux, qui à chaque inſtant fait un nouveau pas vers lui, empoiſonne ſes plaiſirs, aigrit ſes maux, & ſe prépare à le livrer à un Dieu vengeur de l'innocence. Ce qu'il enviſage en elle de plus heureux, ſeroit qu'elle le plongeât pour toujours dans l'abîme du néant. Mais cette honteuſe eſpérance eſt bien combattue dans le fond de ſon ame par l'autorité de la révélation, par le ſentiment intérieur de ſon indiviſibilité perſonnelle, par l'idée d'un Dieu juſte & tout puiſſant. Le ſort de l'homme parfaitement vertueux eſt bien différent : la mort lui ouvre le ſein d'une intelligence bienfaiſante,

dont il a toujours respecté les loix & ressenti les bontés. (*Ancienne Encyclopédie.*)

BIENFAISANCE, f. f., c'est une vertu qui nous porte à faire du bien à notre prochain. Elle est la fille de la bienveillance & de l'amour de l'humanité.

Dieu, la nature, la raison, nous invitent à faire du bien : le premier par son exemple & son essence, qui est la bonté ; la nature, par le sentiment du plaisir, qui est dans l'ame de celui qui a obligé, & qui se renouvelle en voyant l'objet de ses bienfaits : la raison, par l'intérêt que nous devons prendre au sort des malheureux.

César disoit que rien ne le flattoit davantage que les prieres & les demandes, & que ce n'étoit qu'alors qu'il se trouvoit véritablement grand.

L'homme n'a véritablement à soi que ce qu'il donne ; ce qu'on garde se détériore, est sujet aux accidens & nous est enfin enlevé par la mort. Ce qui est donné ne meurt jamais pour nous. C'est ce que dit Marc-Antonin, tombant sous les coups de la fortune : « je n'ai plus que ce que j'ai donné ». *Hoc habeo, quodcunque dedi.*

Que vos bienfaits soient de nature à persuader à celui qui en est l'objet, que c'est vraiment lui que vous avez en vue. S'ils sont honorables, qu'ils soient publics ; s'ils ne sont que secourir son indigence, n'ayez pour témoin que votre conscience. Seroit-ce trop exiger de vous, que celui-même que vous obligez, ignorât le nom de son bienfaiteur ?

On ne peut pas toujours rendre aux hommes des services importans, quelque bonne volonté qu'on en ait, parce qu'on n'est pas toujours dans une situation avantageuse ; mais rien n'empêche de leur témoigner de l'amitié, de compatir à leurs infortunes, de les aider par des conseils, d'adoucir, par des manières obligeantes, la rigueur de leur sort ; de leur procurer des soulagemens, soit par nos amis, soit par nos parens, soit par notre crédit. C'est augmenter les malheurs des hommes, que d'en témoigner de l'indifférence.

Ce n'est point une simple bonté d'ame qui caractérise les hommes bienfaisans ; elle ne les rendroit que sensibles & incapables de nuire. C'est une raison supérieure qui les perfectionne. Pour être bienfaisant d'habitude, il faut se dépouiller d'un certain amour-propre, ennemi de la société, & cependant assez naturel, qui nous concentre dans nous-mêmes, & nous montre secrettement à nos yeux comme l'objet le plus important de l'univers. Il faut regarder tous les hommes comme ses amis, ou plutôt comme membres d'un tout dont on fait soi même partie.

Une éducation dont les principes ne tendent point à la *bienfaisance*, quelque brillante qu'elle soit d'ailleurs, est mauvaise ; la seule qualité de bienfaisant emporte avec elle toute l'étendue des devoirs de la morale.

Remarquons enfin qu'il n'y a point d'écueil qu'on doive éviter avec plus de soin, quand on rend service, que l'orgueil, qui corrompt tout le bien qu'on peut faire. Un bienfait qui part d'un esprit d'orgueil, non-seulement ne sanctifie pas, mais devient odieux. Tout ce que l'on donne avec un air obligeant & honnête, fait plaisir. Un service rendu d'une manière honnête, acquiert un nouveau prix. (*Ancienne Encyclopédie,*)

Traité des bienfaits de Sénèque.

Parmi cette foule d'erreurs dans lesquelles nous jettent l'imprudence & la légéreté de notre conduite, je n'en connois pas de plus fâcheuse que l'ignorance où nous sommes sur la manière de répandre & de recevoir les bienfaits : en conséquence, des services mal rendus, sont mal reconnus. Il n'est plus tems de se plaindre, quand on n'en a pas recueilli le fruit ; ils étoient perdus, dès l'instant même du placement. Il est donc naturel que de tant de vices odieux, il n'y en ait pas de plus commun que l'ingratitude. J'en découvre plusieurs causes : la première, c'est que nous ne choisissons pas des objets dignes de nos bienfaits. Avant de prêter, on s'informe avec soin de la fortune & des biens de l'emprunteur ; on ne risque point de semer dans une terre stérile ou épuisée : mais pour les bienfaits, nul discernement ; on ne les place pas, on les jette à l'aventure.

Il n'est pas aisé de décider s'il y a plus de honte à nier, ou à redemander un bienfait. D'un côté, c'est une espece de créance, de laquelle on ne doit retirer que ce que le débiteur veut payer de son plein gré : de l'autre, la banqueroute est d'autant plus criminelle, qu'il ne faut pas de fonds pour se libérer ; la seule envie de le faire, suffit : c'est en effet rendre un bienfait que de le reconnoître.

Mais si la faute vient de ceux à qui la gratitude ne coûteroit qu'un aveu, elle vient aussi de nous mêmes. Si nous trouvons beaucoup d'ingrats, nous en faisons encore plus. Les uns sont ou trop exigeans, ou fatiguans par leurs reproches ; les autres, par inconstance, se repentent, un moment après, du bien qu'ils ont pu faire ; d'autres, par humeur, font un crime de la moindre occasion où on leur manque. Ainsi nous étouffons la reconnoissance, non-seulement après le service rendu, mais même en le rendant. Qui de nous se contente d'une simple demande, ou d'une seule ? qui de nous, au moindre soupçon de cette demande, n'a pas ridé le front, détourné le visage, prétexté des occupations ; &, par des conversations prolongées, par des pro-

pos répétés à dessein, n'a pas fait perdre l'occasion de demander, n'a pas éludé avec art l'empressement du besoin? Enfin serré de trop près, ou l'on differe, c'est-à-dire qu'on n'a pas le courage de refuser; ou bien l'on promet, de mauvaise grace, en fronçant le sourcil, en ménageant ses paroles, en les tirant avec peine l'une après l'autre. Peut-on être reconnoissant d'un bienfait plutôt extorqué qu'accordé? d'un bienfait que vous avez laissé tomber du haut de votre orgueil, ou jetté avec colère, ou lâché par fatigue, pour vous délivrer d'un importun? N'attendez pas de retour d'un homme que vous avez lassé par vos délais, ou tourmenté par l'attente. Un bienfait est senti comme il est accordé. Il ne faut donc pas y mettre de négligence; on se fait honneur à soi-même de ce qui a été donné sans discernement: ni de lenteur; l'intention faisant le principal mérite du bienfait; obliger tard, c'est avoir intérieurement refusé long-tems. Il ne faut pas surtout que le bienfait soit accompagné d'outrage: l'empreinte des injures est plus profonde que celle des services; ceux-ci s'effacent bientôt, tandis que la mémoire conserve fidélement les premières. Que peut on attendre d'un homme qu'on offense, en l'obligeant? c'est assez reconnoître un pareil bienfait, que de le pardonner.

Que la foule des ingrats ne rebute pas notre bienfaisance: d'abord c'est nous mêmes, comme je l'ai dit, qui les multiplions. La bonté féconde & nécessaire des Dieux immortels est-elle donc arrêtée par le grand nombre des impies & des sacrilèges? Ces Dieux suivent le penchant de leur nature; ils comblent de biens l'univers entier, sans en excepter les détracteurs mêmes de leurs dons. Imitons leur conduite, autant que le comporte la foiblesse humaine; donnons, mais ne plaçons point nos bienfaits à usure. On mérite d'être trompé, quand on songe à gagner en donnant. Mais votre bienfait vous a mal réussi? Eh! combien de fois nos femmes & nos enfans n'ont-ils pas trompé nos espérances! cela n'empêche pas qu'on ne se marie, & qu'on n'éleve des enfans. L'homme s'opiniâtre tellement contre l'expérience qu'il reprend les armes aussi tôt après sa défaite, & se remet en mer après le naufrage. Combien la persévérance n'est-elle pas plus convenable, en matière de bienfaits! Ne plus en faire éprouver, parce qu'ils ne sont pas rentrés, c'est les avoir répandus pour qu'ils revinssent, c'est justifier les ingrats; puisqu'enfin il ne leur est honteux de ne pas s'acquitter, que parce qu'il leur est permis de ne pas le faire. Combien de gens indignes du jour? & pourtant le jour paroît. Combien d'ingrats qui se plaignent d'être nés? & pourtant la nature produit de nouvelles générations, & laisse au monde ceux qui aimeroient mieux n'avoir pas existé. C'est le propre d'un ame grande & vertueuse d'envisager moins le fruit des bienfaits, que les bienfaits mêmes, & de chercher encore un homme de bien, à la suite d'un foule de méchants. Qu'auroit donc de si beau la bienfaisance, si jamais on n'étoit trompé? La vertu consiste à répandre des bienfaits qui ne reviendront pas, mais dont l'homme bienfaisant & généreux recueille le fruit au moment même. L'ingratitude doit si peu nous décourager de faire le bien, que, si l'on m'otoit l'espoir de trouver un homme reconnoissant, j'aimerois mieux ne pas recouvrer mes bienfaits, que de n'en pas faire éprouver. En effet, ne pas faire du bien, c'est devancer l'ingratitude: & pour vous dire ma pensée, on péche plus gravement en manquant de reconnoissance; mais on péche plus promptement en refusant de faire du bien.

Un poëte a dit: « lorsque vous voudrez répandre vos largesses sur le vulgaire, il en faut perdre beaucoup, pour réussir une seule fois à les bien placer ».

Le commencement de cette sentence est répréhensible en deux points: il ne faut pas répandre les bienfaits sur le vulgaire; & si toute profusion est blâmable, celle des bienfaits l'est encore plus. Otez le discernement, ce ne sont plus des bienfaits, ils prennent un autre nom. J'approuve la suite de la pensée: par un seul bienfait heureusement placé, elle nous console de la perte de mille autres. Cependant, dites-moi, ne seroit-il pas plus vrai, & plus conforme à la noblesse de l'homme bienfaisant, de l'exhorter à placer toujours, ne dût-il jamais le faire avec avantage? Il est faux qu'il faille perdre un grand nombre de bienfaits: il ne s'en perd aucun; la perte suppose un calcul, & la *bienfaisance* ne calcule pas: elle ne fait qu'avancer des fonds; s'ils lui rentrent, c'est un pur gain; s'ils ne rentrent pas, il n'y a point de perte. J'ai donné, pour donner: on n'enregistre pas les bienfaits; il n'y a point de créancier avare qui assigne son débiteur au jour & à l'heure marquée. L'homme de bien ne pense plus à ses bienfaits, si la reconnoissance de l'obligé ne les lui rappelle: c'est une usure honteuse, que de tenir note de ses bienfaits; quelque soit le sort des premiers, continuez d'en verser. J'aime encore mieux qu'ils soient ensevelis chez des ingrats: la honte, l'occasion, l'exemple, peuvent les rendre un jour reconnoissans. Ne vous lassez point, faites votre devoir, remplissez les fonctions d'un homme de bien: secourez l'un de votre fortune, l'autre de votre cautionnement; celui-ci de votre crédit, celui-là de vos conseils; cet autre enfin, de vos préceptes salutaires.

Les bêtes elles-mêmes sont sensibles au bien qu'on leur fait: à force de soins, l'animal le plus farouche s'apprivoise, & devient susceptible d'attachement. Le lion souffre dans sa gueule le bras de son maître; l'appas des alimens, réduit l'élé-

phant à la plus servile obéissance. Ainsi des êtres dépourvus d'intelligence, incapables d'apprécier un service, se laissent vaincre par la continuité des bienfaits. Le premier a-t-il été oublié? un second ne le sera pas : l'ont-ils été tous deux ? un troisième rappellera le souvenir des deux premiers. On ne perd les bienfaits, que pour en désespérer trop tôt; en les pressant, en les accumulant les uns sur les autres, on fait jaillir la reconnoissance du cœur le plus ingrat & le plus insensible. Quel homme oseroit résister à cette phalange de bienfaits? De quelque côté qu'il se tourne, pour fuir votre souvenir, qu'il vous y trouve; entourez le de bienfaits.

Quel est donc le pouvoir de la bienfaisance? quels en sont les caractères? Je vais vous l'exposer, si vous me permettez d'omettre des préliminaires peu importans à la question présente. Dois-je en effet vous dire pourquoi les graces sont au nombre de trois? pourquoi sont-elles sœurs? pourquoi ont-elles les mains entrelacées? pourquoi sont-elles riantes, jeunes, vierges, & vêtues de robes détachées & transparentes? Les uns veulent que l'une répande les bienfaits, que l'autre les reçoive, que la troisième les rende. Les autres les regardent comme l'emblême des trois espèces de bienfaits, versés, rendus, & à la fois reçus & rendus. Mais quelle que soit celle de ces deux explications que je préfere, cela ne fait rien à la chose. Les mains entrelacées des trois déesses, leur grouppe circulaire, leur danse repliée sur elle-même, signifient que le bienfait a beau passer de main en main, qu'il revient toujours au bienfaiteur : cet ensemble est détruit, s'il y a la moindre interruption; il subsiste dans toute sa beauté, quand l'union & la succession sont maintenues. Elles sont représentées riantes, parce que tel est l'air & de ceux qui répandent, & de ceux qui reçoivent les bienfaits. Elles sont jeunes, parce que le souvenir des bienfaits ne doit jamais vieillir. Elles sont vierges, parce que les bienfaits sont purs, sans taches, respectables pour tout le monde; & comme ce ne sont pas des liens qui obligent, les tuniques des graces n'ont pas de ceintures. L'étoffe en est transparente, parce que les bienfaits reçus doivent aimer à se montrer. S'il se trouve des gens assez esclaves des lettres grecques, pour juger ces allégories nécessaires; au moins n'y aura-t-il personne qui attache de l'importance aux noms qu'Hésiode a donné aux graces. Il appelle l'aînée, *Aglaë*, la seconde, *Euphrosine*, la troisième *Thalie*. Chacun s'est permis d'interpréter ces noms à sa fantaisie, & d'en tirer un sens raisonnable, comme Hésiode s'étoit permis de les inventer à son gré. Aussi Homère change celui de l'une des graces, il l'appelle *Pasithéa*, & lui donne un époux; ce qui prouve que si elles sont vierges, elles ne sont pas vestales. Je pourrois vous citer un autre poëte, qui leur donne des ceintures, & des robes phrygiennes enrichies d'un épais tissu d'or. Dans un tableau, Mercure est représenté avec les graces, non que l'art de parler ajoute du prix au bienfait, mais parce que telle a été l'idée du peintre. Chrysippe lui-même, ce génie subtil, qui pénetre au fond de la vérité, qui rapporte tous ses discours à la pratique, qui n'emploie de mots, qu'autant qu'en exige la clarté; Chrysippe, dis-je, est dans ses ouvrages plein de ces frivolités : il ne dit presque rien sur la manière de répandre, de recevoir & de rendre les bienfaits; mais au lieu de préceptes entremêlés de fables, nous n'avons que des fables parsemées de préceptes. Sans parler de celles que transcrit Hécaton, les trois graces, au rapport de Chrysippe, sont filles de Jupiter & d'Eurydome, moins âgées que les heures, mais plus belles, & pour cette raison associées à Vénus. Il regarde aussi le nom de leur mère comme très-important. Elle fut nommée *Eurynome*, selon lui, parce que le propre d'une grande fortune, est de répandre les bienfaits : comme si la coutume étoit de ne nommer la mère qu'après ses filles, ou comme si les poëtes étoient bien scrupuleux sur l'exactitude des noms. Semblables à un nomenclateur qui, au défaut de mémoire, paie d'effronterie, & forge les noms qu'il ne se rappelle pas; de même la vérité est la chose la plus indifférente pour les poëtes : suivant qu'ils sont, ou contraints par la nécessité, ou séduits par la beauté de l'effet, ils emploient toujours le nom qui va le mieux à leurs vers; peu leur importe qu'il y en ait déjà un autre de consacré : le poëte qui vient ensuite fait admettre le sien. En voulez-vous une preuve? Cette Thalie, dont nous parlons, est une des graces dans Hésiode, & une des muses dans Homère.

Mais pour ne pas tomber dans la faute que je reprends, je supprime ces détails si étrangers à mon sujet, qu'ils n'en sont pas même voisins. Seulement plaidez pour moi, si l'on m'accuse d'avoir confondu dans la foule, Chrysippe ce philosophe, grand homme, sans doute, mais grec après tout, dont le génie trop subtil s'émousse, se fausse trop souvent, & qui, lors même qu'il semble aller au fait, pique plutôt qu'il ne perce. Eh! à quoi bon tant de finesse dans la question que nous traitons? Il s'agit de la bienfaisance; il faut nous occuper d'un sujet qui est le lien principal de la société; il faut prévenir l'homme de ne pas embrasser, sous le masque de la générosité, une facilité imprudente; de ne pas, pour éviter ce vice, restreindre au lieu de diriger la bienfaisance qui ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès : il faut nous enseigner à recevoir, & à rendre de bon cœur; nous proposer la noble émulation, non-seulement d'égaler, mais de surpasser même nos bienfaiteurs, & par l'intention, & par la réalité, vu qu'en matière de reconnoissance, on n'atteint pas, si l'on ne de-

vance : il faut apprendre aux uns à ne rien exiger, aux autres à devoir plus qu'ils n'ont reçu. Or, comment Chrysippe nous encourage-t-il à cette lutte honorable de bienfaits contre bienfaits? c'est en nous disant que, comme les graces sont filles de Jupiter, l'ingratitude pourroit bien être un sacrilège, un outrage fait à ces vierges adorables. Eh! donnez-moi plutôt des préceptes qui me rendent plus bienfaisant & plus reconnoissant, qui mettent aux prises l'obligeant & l'obligé, l'un pour oublier ses bienfaits, l'autre pour en conserver à jamais la mémoire. Laissez toutes ces inutilités aux poëtes, dont le but est de plaire aux oreilles, & d'ourdir des fables agréables : quant au philosophe qui se propose de guérir les ames, de retenir la vertu sur la terre, d'inculquer à l'homme la reconnoissance des bienfaits, qu'il aille au fait, qu'il parle sérieusement, qu'il déploie toutes ses forces ; à moins que vous ne croiez qu'avec des propos frivoles & fabuleux, avec des contes de vieille, on peut empêcher l'oubli total des bienfaits, qui est de tous les malheurs le plus dangereux.

Laissons donc ces questions superflues pour entrer en matière : commençons par exposer ce que doit l'homme obligé. L'un se croit redevable de l'argent qu'il a reçu, l'autre du consulat, celui ci du sacerdoce, celui-là d'un gouvernement. Mais ce ne sont-là que les signes du service, & non pas le service même. Un bienfait est impalpable, on ne l'apperçoit que par les yeux de l'ame. Distinguez donc entre la matière du bienfait, & le bienfait même. Ce n'est ni dans l'or ni dans l'argent, ni dans aucun des objets qu'on reçoit du dehors, que réside le bienfait, c'est dans la disposition du bienfaiteur. L'homme ignorant, au contraire, ne voit que ce qui frappe les yeux, ce qui peut être livré ou possédé ; il compte pour rien la seule chose qui fasse le prix du bienfait. Les objets que nous touchons, que nous voyons, auxquels notre cupidité s'attache, sont périssables ; la fortune & l'injustice peuvent nous en dépouiller : mais le bienfait subsiste, même après la perte de la chose donnée ; c'est une bonne action que nulle force ne peut anéantir. J'ai racheté mon ami enlevé par des Pirates ; un autre ennemi l'a repris & mis en prison ; il ne lui a pas ôté mon bienfait, mais la jouissance de mon bienfait. J'ai rendu à un père ses enfans sauvés d'un naufrage ou d'un incendie ; si une maladie, un accident fortuit les emporte par la suite, le service rendu en leur personne subsiste, même sans eux. Ainsi tous les actes qui usurpent faussement le nom de bienfait, ne sont que des moyens par lesquels on montre la disposition d'obliger. Il est mille autres circonstances où la représentation & la chose représentée existent séparément. Un général distribue des colliers, des couronnes murales & civiques. Quelle est la valeur intrinseque d'une couronne, d'une robe prétexte, des faisceaux, d'un tribunal, d'un char rien de tout cela ne constitue l'honneur, ce n'en est que la marque : de même ce qui tombe sous les yeux n'est pas le bienfait, mais l'image & le cadre du bienfait.

Qu'est-ce donc qu'un bienfait ? c'est un acte de bienveillance, qui procure de la joie à celui qui en est l'objet, & à celui qui l'exerce : c'est un acte volontaire & spontane. Ce n'est donc pas à la chose faite ou donnée, mais à l'intention, qu'il faut avoir égard, puisque le bienfait ne consiste pas dans le don ou dans l'action, mais dans la disposition de celui qui fait, ou donne. La preuve de cette différence, c'est que le bienfait est toujours un bien, au lieu que la chose faite ou donnée, n'est ni un bien, ni un mal. C'est l'ame qui augmente le prix des moindres choses, qui annoblit les plus viles, qui dégrade les plus grandes & les plus estimées. Quant aux objets de nos desirs, ils ne sont en eux mêmes, ni bons, ni mauvais : leur caractère est encore fixé par l'ame qui regle tout, & qui donne la forme aux choses. Le bienfait n'est donc pas l'argent qu'on vous compte, le présent qu'on vous remet : de même que le culte des Dieux ne consiste pas dans les victimes les plus grasses & les plus ornées d'or, mais dans la droiture & la piété de leurs adorateurs. L'homme de bien est religieux, quand même il n'offriroit que de la farine & des gâteaux : le méchant est un impie, malgré les flots de sang dont il baigne les autels.

Si les bienfaits consistoient dans les choses, & non dans les dispositions favorables, ils croîtroient en proportion de la chose donnée : ce qui n'est pas. Nous sommes quelquefois plus obligés à l'homme qui nous a donné peu, mais noblement ; dont l'ame est aussi grande que la fortune des rois ; dont le service est modique, mais rendu de bon cœur ; qui oublie sa pauvreté, pour s'occuper de la mienne ; qui a, non-seulement la volonté, mais même la passion de m'obliger ; qui croit avoir reçu le bienfait qu'il m'a donné ; qui donne comme s'il étoit assuré de recevoir, & qui reçoit comme s'il n'avoit pas donné ; qui a prévenu, saisi & cherché l'occasion d'être utile. Au contraire les bienfaits, quoique considérables, soit réellement, soit en apparence, deviennent désagréables quand il faut les arracher, ou lorsqu'ils tombent des mains de celui dont on les obtient : on aime mieux une main qui s'ouvre facilement, que celle qui donne largement. Il a fait peu pour moi, mais il ne pouvoit faire plus Cet autre a donné beaucoup, mais il a balancé, il a différé, il a gémi en donnant, il a donné avec faste, il a divulgué son bienfait ; il n'a pas voulu plaire à celui qu'il obligeoit : ce n'est pas à moi qu'il a donné, c'est à sa vanité.

Les disciples de Socrate lui offroient des présens proportionnés aux facultés de chacun d'eux

tr'eux. Son disciple Eschines étant pauvre, lui-dit, je n'ai rien qui soit digne de vous être offert, & ce n'est que par là que je sens ma pauvreté; je vous donne donc le seul bien que je possede, c'est moi-même : ce présent, tel qu'il est, je vous prie de ne pas le dédaigner, & de songer que les autres en vous donnant beaucoup, s'en sont encore beaucoup plus réservé. Et, pourquoi, lui dit Socrate, votre présent ne seroit-il pas considérable, à moins que vous ne vous estimiez bien peu? J'aurai soin de vous rendre à vous-même meilleur que je ne vous ai reçu. Eschines l'emporta par ce présent, & sur Alcibiade, dont la libéralité égaloit les richesses, & sur la munificence des jeunes gens les plus opulens.

Vous voyez donc que l'ame, même au sein de l'indigence, trouve le moyen d'exercer la libéralité; il me semble qu'Eschines pouvoit dire à la Fortune : tu n'as rien gagné à me rendre pauvre; je saurai faire à ce grand homme un présent digne de lui; ne pouvant donner du tien, je donnerai du mien. Et ne croyez pas qu'il s'estimât peu, pour se donner ainsi en paiement. Au reste, il ne fut pas mal-adroit; à ce marché il gagna Socrate. N'ayons donc pas égard à la valeur du présent, mais au mérite de celui qui le fait.

L'homme rusé laisse un libre accès aux desirs les plus immodérés, & nourrit par ses promesses des espérances qu'il ne réalisera jamais. Néanmoins je le préférerois à celui qui, d'un ton rude & d'un air insolent, étale aux yeux le spectacle outrageant de sa fortune. On hait le riche & on lui fait la cour : sa conduite est odieuse à ceux-mêmes qui l'imiteroient, s'ils étoient dans sa position.

Après avoir abusé des femmes d'autrui publiquement & sans mystère, on abandonne la sienne aux autres. Un mari passe pour rustique, pour incivil & de mauvais ton, il devient l'horreur de toutes les femmes, s'il empêche la sienne de se montrer en public, étendue dans une litière découverte, qui de tous côtés l'expose aux regards. S'il n'entretient pas une maîtresse avec éclat, s'il ne paie pas une grosse pension à la femme d'un autre, nos Dames le font passer pour un crapuleux, pour un infâme libertin qui s'amuse aux servantes. Ainsi l'espèce de fiançailles la plus décente, est l'adultère, devenu célibataire par un veuvage de convention, on n'a plus que la femme qu'on a enlevée à un autre. On dissipe le bien d'autrui, on répare ses pertes par de nouvelles rapines : plus de honte, plus de frein. La pauvreté est un objet de mépris dans les autres, & le plus grand des malheurs pour soi-même : la paix est troublée par l'injustice; le foible est écrasé par la violence & la crainte. Que les provinces soient pillées, que la justice vénale soit mise à l'enchere; n'en soyons pas surpris, le droit des gens permet de vendre ce qu'on a payé.

Mais la chaleur, excitée par une matière propre à irriter, nous emporte trop loin; finissons, & n'imputons pas tant d'horreurs uniquement à notre siècle. On s'est plaint autrefois, on se plaint aujourd'hui, on se plaindra de même après nous, du renversement des mœurs, du triomphe de la méchanceté, de la dépravation du genre humain, de l'extinction totale des vertus. Le vice reste & restera toujours au même point, à quelques déplacemens près au-delà ou en deça : il en est de lui comme des flots de l'océan, que le flux pousse au-delà des rivages, & que le reflux fait rentrer dans leur lit. Tantôt l'adultère sera le vice dominant, & la débauche n'aura plus de frein : tantôt le luxe de la table ravagera les fortunes : tantôt les recherches de la parure & le soin de la beauté décéleront la difformité des ames, tantôt l'abus de la liberté déchaînera la licence & l'audace : tantôt les particuliers & les nations en corps, marcheront sous les drapeaux de la cruauté, & la fureur des guerres civiles outragera les temples & la religion; l'ivrognerie même sera quelque jour en honneur, & la première vertu sera de boire outre mesure. Les vices ne sont point fixes; toujours en mouvement, toujours en discorde, ils se heurtent, ils se pressent, ils se chassent; & nous pouvons assurer du genre humain, qu'il est méchant, qu'il l'a été, & (je le dis à regret) qu'il le sera toujours. Il y aura toujours des homicides, des tyrans, des voleurs, des adultères, des ravisseurs, des sacrilèges, des traîtres.

Je mettrois l'ingrat au dessous de tous ces monstres, si l'ingratitude n'étoit la source de presque tous les crimes. Gardez-vous-en donc, comme du vice le plus honteux; pardonnez-la, comme la faute la plus excusable. A quoi se réduit en effet le tort que vous fait l'ingrat? Vous avez perdu votre bienfait? mais il vous en reste ce qu'il a de plus précieux, le mérite d'avoir donné. Quoique la prudence prescrive d'obliger de préférence ceux qui le reconnoîtront; il est pourtant des services qu'on doit rendre, sans espoir de retour, à des gens qu'on présume devoir être ingrats, & même qu'on sait l'avoir été. Je puis, par exemple, sans m'exposer, sauver d'un grand péril les enfans de quelqu'un, je ne balancerai point à le faire; s'il le mérite, j'irai jusqu'à me sacrifier pour eux, & je partagerai leur danger : quand il ne le mériteroit pas, s'il ne m'en coûte qu'un cri, pour les tirer des mains des voleurs, je ne refuserai pas d'élever la voix pour le salut d'un homme.

Exposons maintenant quels bienfaits l'on doit faire éprouver, & comment il faut s'y prendre : donnons d'abord le nécessaire, ensuite l'utile; puis l'agréable, mais sur-tout le solide. Il faut commencer par le nécessaire. On est bien autrement

ment touché d'un bienfait d'où dépend la vie, que de celui qui ne contribue qu'à son agrément. On peut faire le dédaigneux sur un présent dont on se seroit aisément passé; dont on peut dire: « reprenez votre don, je n'en ai nul besoin; ce que j'ai, me suffit ». Quelquefois non-seulement on ne veut pas rendre ce qu'on a reçu, mais on va jusqu'à le rejetter.

Le nécessaire se divise en trois classes : la première comprend les choses sans lesquelles on ne peut vivre; la seconde, celles sans lesquelles on ne le doit pas; la troisième, celles sans lesquelles on ne le veut pas. Les bienfaits de la première classe, sont d'arracher un homme au fer des ennemis, à la rage d'un tyran, à la proscription, enfin, à tant de périls divers & inopinés qui assiègent la vie humaine. Quel que soit celui de ces dangers que vous fassiez disparoître, plus il est terrible, plus la reconnoissance s'accroît. On se rapelle les maux dont on a été tiré, & la crainte antérieure rend le bienfait plus doux. Cependant il ne faudroit pas différer de sauver un homme, afin que la peur accrût l'importance du service.

On peut vivre sans les biens de la seconde classe, tels que la liberté, l'honneur, la vertu; mais la mort est préférable à une telle vie. Enfin, le sang, l'affinité, l'usage, l'habitude nous attachent à nos enfans, nos femmes, nos pénates, & à d'autres objets dont nous nous séparerions plus difficilement que de la vie même.

Au nécessaire succède l'utile; il se sous-divise en un grand nombre d'espèces diverses; il comprend & l'argent non accumulé jusqu'au superflu, mais réglé sur la mesure de la raison; & les honneurs, & sur-tout les progrès dans la science de la vertu : en effet, la première utilité est celle qui se rapporte à l'homme même.

Viennent enfin les choses d'agrément, qui sont innombrables. La règle à suivre par rapport à celles-ci, c'est qu'elles plaisent par l'à-propos; qu'elles ne soient pas communes; que peu de personnes en aient eu, ou en jouissent dans ce siècle, ou en possedent de semblables : le tems ou la circonstance leur donne un prix qu'elles n'ont pas naturellement. Cherchons les objets les plus agréables à présenter; des objets de nature à frapper souvent la vue du possesseur, & à nous rappeller autant de fois à son souvenir. Gardons-nous sur-tout d'envoyer des présents inutiles, comme des instrumens de chasse à un vieillard, ou à une femme; des livres à un campagnard; des filets à un homme de lettres. Prenez garde encore que vos présens, quoiqu'assortis à l'état des personnes, n'aient un air de reproche; comme si vous envoyiez des vins à un ivrogne, & des remedes à un valétudinaire. Les présens cessent de l'être, & deviennent des injures, quand ceux qui les reçoivent y reconnoissent leurs défauts.

Si le choix dépend de nous, préférons les objets les plus durables, afin que notre présent soit, le moins possible, sujet à périr comme nous. Il est peu d'hommes assez reconnoissans, pour songer à ce qu'ils ont reçu, quand ils cessent de le voir; mais le souvenir du bienfait revient malgré qu'on en ait, quand le présent, toujours sous les yeux, ne permet pas qu'on l'oublie, & retrace sans cesse l'idée du bienfaiteur. Nous devons d'autant plus chercher les objets durables, que ne pouvant pas décemment avertir l'obligé, c'est à la chose même à réveiller sa mémoire assoupie. Je donnerois donc plus volontiers de la vaisselle, que de l'argent; plus volontiers des statues, que des étoffes, ou d'autres substances que l'usage détruit. La reconnoissance ne dure guère plus que la chose donnée; & le présent ne reste pas long-tems dans l'ame, quand on a cessé d'en faire usage. Je voudrois donc, s'il étoit possible que mon présent ne s'usât pas, qu'il subsistât toujours, qu'il fût incorporé avec mon ami, qu'il vécût aussi long-tems que lui. Il n'est personne assez stupide, pour avoir besoin d'être prévenu qu'on n'envoie pas des gladiateurs, ou des bêtes féroces, quand les jeux sont finis; ni des habits d'été pendant l'hiver, ou d'hiver au solstice d'été. En matière de bienfaits, le bon sens doit faire observer le tems, le lieu, les personnes; vu qu'il y a des choses dont la circonstance fait le mérite ou le démérite. On est mieux reçu en donnant à un homme ce qu'il n'a pas, que ce qu'il possede en abondance; ce qu'il cherche en vain depuis long-tems, que ce qu'il peut trouver par-tout. Que vos présens soient moins précieux, que rares, que singuliers, & de nature à trouver place même chez un homme opulent. Ainsi les fruits les plus communs qui seroient dédaignés dans quelques jours, plairont néanmoins, quand ils seront prématurés. Notre présent sera encore plaisir, si personne ne nous a prévenus, ou si nous-mêmes n'en avons jamais fait de pareil.

Dans le tems qu'Alexandre de Macédoine, vainqueur de l'Orient, portoit ses vues ambitieuses au dessus même de la terre, les Corinthiens lui envoyerent des députés, pour le féliciter & lui offrit le droit de Cité dans leur ville. Alexandre s'étant mis à rire de cette espèce de présent, un des députés lui dit : *Hercule & vous, êtes les seuls à qui nous ayons donné ce droit.* Il reçut alors avec plaisir un honneur aussi rare, il admit les députés à sa table, & leur fit le plus grand accueil, songeant moins à ceux qui lui faisoient cette offre, qu'au héros auquel ils l'avoient faite autrefois. Cet homme esclave de la gloire, dont il ne connoissoit ni la nature, ni les bornes; cet homme qui suivoit les traces d'Hercules & de Bacchus, sans même s'arrêter où elles s'étoient perdues, flatté de l'associé qu'on lui donnoit, crut que l'égaler à Hercules, c'étoit le placer dans le Ciel que son excessive vanité

ambitionnoit depuis long-tems. Mais en quoi ressembloit à Hercules ce jeune insensé, qui n'avoit, au lieu de courage, qu'une heureuse témérité ? Hercules ne vainquit jamais pour lui-même, il ne parcourut pas le monde en conquérant, mais en vengeur. Eh! qu'avoit à conquérir l'ennemi des méchans, l'appui des bons, le pacificateur des terres & des mers ? Pour Alexandre, il ne fut dès son enfance qu'un brigand, un destructeur de nations, un fléau pour ses amis comme pour ses ennemis, un barbare dont le souverain bien étoit de faire trembler les hommes : il ignoroit sans doute qu'on ne craint pas seulement les bêtes féroces, mais mêmes, les plus foibles, à cause de leur venin.

Je reviens à mon sujet; un bienfait accordé à tout le monde, n'excite la reconnoissance de personne. On ne se regarde pas comme l'hôte d'un aubergiste ou d'un cabaretier, ni comme le convive d'un homme qui donne à manger publiquement, quand on peut demander, *qu'a-t-il donc fait pour moi ?* ce qu'il a fait pour tels & tels, qu'il connoissoit à peine, pour ses ennemis, pour des hommes déshonorés. M'a-t-il jugé digne de sa table ? non; il n'a fait que suivre son goût pour le faste.

La rareté est le premier titre à la reconnoissance: on ne se croit pas redevable d'un service vulgaire. Qu'on ne m'accuse point de vouloir par ces préceptes resserrer & retenir la bienfaisance : qu'elle s'élance comme elle voudra; mais qu'elle marche sans s'égarer. On peut même, en faisant une largesse, persuader à chacun qu'il n'a pas été confondu dans la foule, quoiqu'il ait reçu le bienfait en commun. Que chacun reçoive une marque distinctive, par laquelle il se flatte d'une faveur spéciale; qu'il puisse dire : « J'ai reçu la même chose que les autres, mais on m'a prévenu : j'ai reçu la même chose, mais au bout de très peu de tems, tandis qu'un autre ne l'a obtenue qu'après de longs services : d'autres ont reçu la même faveur, mais en des termes moins flatteurs; mais elle a été accordée avec moins de grace. Celui-ci n'a reçu qu'après avoir sollicité; & moi, après l'avoir été : cet autre a reçu; mais il étoit dans le cas de rendre : on pouvoit tout espérer d'un homme âgé & sans enfans : en me donnant la même chose, on m'a plus donné, vu que c'étoit sans espoir de retour ».

De même qu'une courtisane partage ses faveurs avec tant d'art, parmi une foule d'amans, que chacun emporte quelque marque de distinction particulière; de même celui qui veut rendre ses bienfaits aimables, doit trouver le secret, & d'obliger tout le monde, & de mettre chacun dans le cas de se préférer aux autres. A Dieu ne plaise que je donne des entraves aux bienfaits! plus ils seront grands & multipliés, plus ils feront d'honneur : mais il faut les répandre avec discernement : des dons fortuits & inconsidérés ne peuvent faire aucune impression. Ce seroit donc mal entendre mes leçons, que de m'accuser de circonscrire la bienfaisance, & de lui ouvrir un bien moins vaste champ. Est-il une vertu que je vénere plus ? eu est-il une dont je recommande plus fortement la pratique ? dans quelle bouche ces exhortations sont-elles mieux placées que dans celle de nous autres Stoïciens, qui voulons rendre sacrés les liens de la société.

Quel est donc mon but ? Persuadé que les mouvemens de l'ame les plus louables dans leur principe, ne sont pas honnêtes si la modération n'en fait des vertus, je ne veux point que la libéralité devienne prodigue. On aime à recevoir un bienfait, on l'accepte avec empressement, quand la raison le fait parvenir au mérite; quand ce n'est pas le hasard ou une aveugle impétuosité qui le jette à l'aventure; quand on peut s'en faire honneur, & le fixer dans sa mémoire. Ce n'est plus un bienfait, quand on rougit d'en avouer l'auteur. Un présent est agréable, il se grave au fond de l'ame en caractéres ineffaçables, lorsque l'idée de la chose donnée fait moins de plaisir, que celle de la personne qui a donné.

Crispus Passienus disoit qu'il y avoit des gens dont il aimoit mieux l'estime qun les bienfaits; d'autres dont il aimoit mieux les bienfaits que l'estime : par exemple, disoit-il : « j'aime mieux être estimé d'Auguste, & recevoir de Claude ». Pour moi, je pense qu'un bienfait n'est aucunement desirable, quand l'estime du bienfaiteur ne l'est point. Quoi! ne falloit-il donc pas recevoir les présents de Claude ? on pouvoit sans doute les recevoir, mais comme ceux de la fortune que l'on sait capable de devenir contraire en un moment. Pourquoi séparer deux choses essentiellement liées ? Un bien-fait ne l'est plus, s'il lui manque d'être donné avec discernement; ce qui en fait le prix. Une grosse somme d'argent donnée sans jugement & sans bienveillance, n'est pas plus un bienfait qu'un trésor qu'on trouveroit. Il y a mille choses qu'on doit recevoir, sans en avoir d'obligation.

Continuons, à examiner attentivement ce qui nous reste encore de la première partie : c'est-à-dire de la maniere de répandre les bienfaits. La règle la plus simple à suivre, c'est de donner comme nous voudrions recevoir; il faut sur-tout donner de bon cœur, promptement, sans hésiter. Un bienfait n'est pas agréable, quand le bienfaiteur le garde trop long-tems dans ses mains, quand il ne le lâche qu'avec peine, & comme s'il se l'arrachoit. Si même il survenoit quelque raison de différer, n'ayons jamais l'air d'avoir délibéré. Après le refus, rien de plus dur que l'irrésolution; elle manque à coup-sur la reconnoissance. En effet, le principal mérite du bienfait consistant dans la bienveillance, témoignez

par ses délais, qu'on oblige à contre-cœur, ce n'est pas donner, c'est mal défendre ce qu'on donne. Il n'y a que trop de gens qui sont généreux par foiblesse. Les bienfaits les plus agréables sont ceux qu'on n'attend pas, qui coulent de source, qui préviennent le besoin, qui ne tardent qu'autant que l'exige la délicatesse de celui qui les reçoit. Le premier mérite est de devancer le desir; le second de le suivre. Je dis qu'il vaut mieux aller au devant de la demande: en effet l'homme honnête ne demandant jamais sans rougeur & sans embarras, lui faire grace de cette peine, c'est doubler le bienfait. On n'obtient pas gratuitement, ce qu'on ne reçoit qu'après l'avoir demandé. Nos ancêtres avoient bien raison de dire: « qu'il n'y a rien de plus cher, que ce qui coûte des prières ». Les hommes seroient plus ménagers de leurs vœux, s'il les falloit faire en public: ainsi les dieux mêmes, les êtres qu'il y a le moins de honte à implorer, nous aimons mieux les prier à voix basse ou mentalement.

Je vous prie, est une phrase pénible, désagréable, qu'on ne prononce que les yeux baissés: il faut l'épargner à son ami, ou à celui dont on veut par ses bienfaits se concilier l'amitié. On a beau se hâter, on donne toujours trop tard, quand on donne après la demande: il faut donc deviner la volonté; & quand on l'a saisie, la soulager du pesant fardeau de demander. Le bienfait agréable & qui assure la reconnoissance est celui qui vient au devant de nous. Si nous n'avons pas le bonheur de prévenir le besoin, au moins épargnons au demandeur la moitié des paroles, pour n'avoir pas l'air d'être sollicités: instruits de son desir, prometrons sur-le-champ, & prouvons-lui par notre promptitude, que nous l'aurions obligé, même sans en être sommés. De même qu'en maladie, la nourriture prise à propos est salutaire, & que de l'eau donnée à tems peut tenir lieu de remède; de même le bienfait le plus modique & le plus commun, s'il se présente à propos, s'il n'est point différé, acquiert un nouveau mérite, & l'emporte sur les présents les plus précieux, mais donnés lentement & à la suite de longues délibérations. Quand on oblige si promptement, il n'est pas douteux qu'on le fasse de bon cœur: aussi pour lors, on a l'air satisfait, & l'ame se peint sur le visage.

Il y a des hommes qui gâtent les plus grands bienfaits par leur silence, ou par une lenteur à parler, qui tient de la contrainte & de l'humeur: ils promettent de l'air dont on refuse. Ne vaut-il pas mieux à une action honnête joindre des paroles obligeantes; &, par des démonstrations de bienveillance, donner un nouveau prix au bienfait? De cette manière, l'obligé se reproche d'avoir trop différé sa démande. On peut même encore se plaindre amicalement, & dire: « Ayant eu besoin de quelque chose, je ne vous pardonne pas de ne me l'avoir pas fait connoître plutôt, d'avoir mis tant de circonspection dans votre demande, d'avoir employé un médiateur. Je me félicite de l'épreuve à laquelle vous avez mis mes sentimens: déformais tout ce que vous desirerez, vous êtes en droit de l'exiger: je vous pardonne pour cette fois votre peu de confiance ». Par ces discours, vos sentimens deviendront plus estimables que votre bienfait, quel qu'il puisse être. Le bienfait a tout le mérite qu'il peut avoir, quand l'obligé se dit, en vous quittant: J'ai gagné beaucoup aujourd'hui; j'aime mieux avoir trouvé un bienfaiteur de ce caractère, que d'avoir reçu le double d'un autre. Je ne reconnoîtrai jamais assez une bienveillance si marquée.

Mais la plupart des hommes rendent leurs bienfaits odieux par la dureté des propos dont ils les accompagnent; leurs sourcils froncés, leurs discours, leur dedain font repentir d'avoir obtenu la chose une fois promise; il faut encore essuyer les délais: or, rien de plus désagréable que d'être obligé de demander encore ce qu'on a déjà obtenu. Les bienfaits doivent être payés avant l'échéance; & souvent il est plus difficile de recevoir que d'obtenir: on est forcé de prier l'un; d'avertir l'autre de faire terminer. Par-là le même bienfait s'use en passant de mains en mains; & c'est autant de pris sur la reconnoissance due à celui qui a promis: tous ceux qu'on sollicite après lui, en enlevent une portion. Si donc vous souhaitez la reconnoissance pour votre bienfait, faites qu'il parvienne entier, intact, & comme on dit, sans déduction; que personne ne l'intercepte, ne le retienne sur la route. Toute reconnoissance hypothéquée sur un bienfait, est autant de diminué pour votre part.

Rien de plus désagréable que d'être long-tems en suspens. Il est des gens qui aiment mieux perdre l'espérance, que de languir. Cependant la plupart des bienfaiteurs temporisent par vanité, pour ne pas diminuer le nombre des solliciteurs: tels sont les ministres dépositaires de l'autorité royale. Enivrés du long spectacle de leur orgueil, ils croiroient avoir moins de puissance, s'ils ne la montroient à chacun, souvent, & à plusieurs reprises. Ils n'accordent jamais sur le champ, ni en une seule fois. Ils font le mal brusquement, & le bien lentemenr. Le poëte comique a donc raison de dire: « Ne voyez vous pas que vous ôtez à la reconnoissance tout ce que vous ajoutez au delai ». Delà ces mots d'impatience qu'arrache un dépit généreux: *décidez-vous pour ou contre: la chose ne vout pas tant de démarches: j'aime mieux être refusé tout net.* Peut-on être reconnoissant, lorsque l'ennui d'attendre, a fait prendre le bienfait en aversion? Le comble de la cruauré est de prolonger le supplice: il y a une sorte de compassion à faire mourir promptement, vu que le temps qui précede le supplice, en fait la plus grande partie, & que la dernière douleur les ter-

mine toutes. La reconnoiſſance eſt d'autant plus grande, que le bienfait s'eſt moins fait attendre : l'attente du bien eſt mêlée d'inquiétude ; & comme un bienfait eſt ordinairement un remède à quelque beſoin, laiſſer ſouffrir un homme qu'on peut ſoulager ſur-le-champ, ou différer ſa joie, c'eſt tuer ſon propre bienfait. La bienveillance eſt toujours empreſſée ; l'on oblige promptement, lorſqu'on oblige de bon cœur : quand on differe, quand on remet de jour en jour, c'eſt que l'inclination manque. Ainſi l'on perd deux grands mérites, la promptitude & l'air de la bienveillance. Vouloir trop tard, c'eſt ne vouloir point du tout.

La célérité accroît donc le bienfait, & la lenteur le diminue. En général, c'eſt la manière de dire & de faire les choſes, qui les caractériſe. Tous les javelots ſont armés d'un fer pénéttant ; mais ils produiſent un effet bien différent ; s'ils ſont lancés par un bras vigoureux, ou s'ils s'échappent d'une main défaillante : le même glaive perce ou effleure, ſuivant qu'il eſt dirigé par des muſcles plus ou moins tendus. Ainſi les mêmes ſervices différent par la manière dont on les rend. Quelle grace, quel prix ne donne-t-on pas à ſon bienfait, quand on ne ſouffre pas qu'on en remercie ; lorſqu'en faiſant du bien, on oublie qu'on le fait ? Au contraire, faire des reproches au moment même où l'on oblige, c'eſt mêler l'outrage au bienfait. N'aigriſſez pas la douceur de vos ſervices ; n'y mêlez point d'amertume : ſi vous avez des reprimandes à faire, prenez un autre moment.

Fabius Verrucoſus comparoit les bienfaits accordés bruſquement par un bouru, à du pain dur qu'un affamé reçoit par néceſſité, & mange avec déplaiſir. M. Allius, ancien préteur, homme ſans conduite, pria Tibère de l'aider à payer ſes dettes. L'empéreur lui en demanda le mémoire : ce n'étoit pas faire une largeſſe, mais une aſſemblée de créanciers. Il écrivit au bas du mémoire d'en payer le montant au débauché Allius. Par cette apoſtille injurieuſe, il le ſoulagea, & du poids de ſes dettes, & de celui de la reconnoiſſance ; il le délivra de ſes créanciers ſans ſe l'attacher. Cependant Tibère pouvoit avoir un but ; celui d'empêcher qu'on ne l'importunât de pareilles demandes : peut-être cette conduite étoit-elle propre à réprimer, par la honte, l'inſatiable avidité des Romains. En matière de bienfait, il faut ſuivre une route bien différente.

Il faut revêtir un bienfait de tous les ornemens qui peuvent le rendre plus agréable : celui de Tibère n'en fut pas un, ce fut une notte d'infamie ; & pour dire en paſſant ce que je penſe ſur ce ſujet, il me paroît indécent, même à un prince, de donner pour flétrir ; encore ne put-il pas, comme il s'en étoit flatté, ſe délivrer par-là des importuns. Peu de tems après, il ſe trouva des gens qui lui firent la même demande ; il les obligea de motiver leurs dettes en plein ſénat, & ne leur donna d'argent qu'à cette condition.

Ce n'eſt point-là, je le répete, une libéralité ; c'eſt une cenſure : ce n'eſt pas un ſecours ſalutaire ; mais une aumône de prince. Je n'appelle pas bienfait, un don que je ne puis me rappeller ſans rougir : il m'a fallu, pour obtenir, comparoître devant un tribunal ; & j'ai plaidé ma cauſe.

Auſſi tous les moraliſtes enſeignent qu'il y a des bienfaits qu'on doit répandre publiquement, & d'autres en ſecret : publiquement, ceux qu'il eſt glorieux d'obtenir, comme les récompenſes militaires, les honneurs, & généralement tout ce qui étant connu procure de l'éclat : ceux au contraire, qui ne contribuent ni à l'avancement, ni à l'illuſtration, mais qui ſoulagent la foibleſſe, l'indigence, l'ignominie, doivent être renus cachés, & n'être connus que de l'homme qui en profite. Quelquefois même il faut tromper celui qu'on aſſiſte de manière qu'il jouiſſe du bienfait, ſans ſçavoir d'où il lui vient.

Arcéſilas avoit un ami pauvre, & qui cachoit ſa pauvreté ; il étoit malade, & même alors il ne vouloit point avouer qu'il manquoit des choſes les plus néceſſaires. Jugeant qu'il falloit l'aſſiſter en ſecret, il gliſſa à ſon inſçu ſous ſon oreiller une bourſe d'argent, afin que cet homme, honteux mal-à-propos, trouvât plutôt qu'il ne reçût ce dont il avoit beſoin, Quoi ! direz-vous, mon ami ne ſaura pas qui l'a obligé ? oui, qu'il l'ignore, ſi cela même fait partie du bienfait. D'ailleurs, je lui ferai beaucoup d'antres biens, je lui ferai d'autres préſents qui lui feront découvrir l'auteur du premier bienfait. Enfin quand il ne ſauroit pas qu'il a reçu, je ſaurai toujours que c'eſt moi qui ai donné. C'eſt, direz-vous, un petit avantage ; d'accord, ſi vous voulez placer à intérêt : mais ſi vous ne voulez que donner, vous donnerez de la manière la plus utile pour celui que vous obligez ; votre propre témoignage vous ſuffira : autrement vous n'êtes pas ſenſible au plaiſir de faire du bien, mais à celui de paroître en avoir fait. Cependant je veux qu'il en ſoit inſtruit ! mais s'il lui eſt plus avantageux de ne l'être pas ; ſi cela eſt plus honnête, plus agréable, ne changerez-vous pas d'avis ? Je veux qu'il en ſoit inſtruit ! vous ne ſauveriez donc pas la vie d'un homme dans les ténebres ? Je ne refuſe pas qu'on jouiſſe de la reconnoiſſance de celui qu'on oblige, quand la circonſtance le permet ; mais s'il eſt néceſſaire & humiliant pour lui d'être aſſiſté ; ſi le ſervice eſt offenſant, à moins qu'il ne ſoit caché, je n'irai point prendre acte de mon bienfait. Et pouquoi me découvrirois-je à lui ? n'eſt-ce pas une des premières loix & des plus indiſpenſables, de ne pas reprocher, & même de ne pas rappeller ſes bienfaits. La convention tacite entre le bienfaiteur & l'obligé, c'eſt que

l'un oublie sur-le-champ qu'il a donné, & que l'autre n'oublie jamais qu'il a reçu. La mention fréquente des bienfaits est pour l'ame un tourment qui la déchire ; c'est un poids qui l'accable.

Je m'écrierois volontiers comme cet homme sauvé par un ami de César de la proscription des Triumvirs, qui excédé de son arrogance, lui disoit « Rends-moi à César! Jusqu'à quand me répéteras-tu : je t'ai sauvé, je t'ai arraché à la mort ? Je te dois la vie, si je m'en souviens, & la mort, si tu m'en fais souvenir ? Je ne te dois rien, si tu ne m'as sauvé que pour me faire parade de ton bienfait : Ne cesseras-tu pas de me traîner à ton char ? Ne me laisseras tu jamais oublier mon malheur ? Sans toi, je n'aurois été mené en triomphe qu'une seule fois ».

Ainsi, ne parlons pas du bien que nous avons fait : rappeller un service, c'est le redemander. Ne touchons pas une corde si délicate ; ne rafraîchissons la mémoire d'un premier bienfait, que par un second. Nous ne devons pas même raconter nos bienfaits à d'autres, c'est à l'obligé à parler ; le bienfaiteur doit se taire ; sans quoi, l'on pourroit lui appliquer ce que disoit un homme à quelqu'un qui se vantoit de l'avoir obligé : « Nierez-vous que je vous ai rendu votre bienfait » ? Quand donc ? « Souvent & en tous lieux ; autant de fois & en autant de lieux que vous l'avez publié ». Qu'avez-vous donc besoin de parler, de jouer le rôle d'un autre ? Il est un homme qui s'en acquittera plus honorablement que vous ; & quand il parlera, vous serez loué, même pour vous être tû. Vous me prenez pour un ingrat, si vous croyez qu'en vous taisant, votre bienfait ne sera pas connu ? Au lieu de publier vos services, vous devriez, quand on en parle devant vous, répondre : « il mérite bien davantage ; mais malheureusement jusqu'ici je lui ai voulu plus de bien que je n'ai pu lui en faire » ; & il ne faut pas tenir ces discours avec une modestie feinte, ni de l'air d'un homme qui repousse d'une main ce qu'il attire de l'autre.

Le service une fois rendu, oblige le bienfaiteur aux plus grands égards. Le cultivateur perdra le grain qu'il a répandu sur son champ, s'il borne ses travaux à la semaille ; c'est à force de soins qu'il parvient à en recueillir la moisson. On n'obtient les fruits de la terre, que par une culture suivie depuis le premier instant jusqu'au dernier. Il en est de même des bienfaits. En est il de plus grands que ceux des pères à l'égard de leurs enfans ? cependant ils sont perdus, s'ils se bornent à l'enfance ; ou si la tendresse infatigable des parens ne fournit sans cesse de nouveaux alimens aux premiers bienfaits. Il en est de même des autres services ; ils sont perdus, si on ne les soutient. C'est peu d'avoir semé, il faut encore cultiver. Voulez vous exciter la reconnoissance ? ne vous contentez pas de faire du bien, aimez ceux que vous aurez obligés, épargnez leurs oreilles : on fatigue en rappellant ses bienfaits ; on se rend odieux en les reprochant. Mais il n'est rien que l'on doive plus éviter que l'arrogance. Qu'est-il besoin de montrer cet air superbe, de faire entendre ces propos altiers ? La chose même vous éleve assez. Défaisons-nous sur-tout d'une vaine jactance : taisons-nous ; laissons parler les faits. Un don fait avec orgueil non seulement étouffe la reconnoissance, mais encore excite la haine.

C. César donna la vie à Pompeius Pennus ; si c'est la donner que de ne la pas ôter. Quand celui ci vint le remercier de cette grace, il lui présenta le pied gauche à baiser. On dit, pour le justifier du reproche d'insolence, qu'il vouloit montrer à Pennus un brodequin doré, ou plutôt d'or, garni de perles. En effet, est il donc humiliant pour un consulaire de baiser de l'or & des perles ? d'ailleurs il n'eût pu trouver sur tout le corps de ce prince une partie moins impure à baiser. Ainsi ce tyran, fait pour amener les mœurs d'un état libre à la servitude de la Perse, n'eût pas été content de voir un sénateur, un vieillard, un magistrat qui avoit passé par les plus grandes charges, prosterné devant lui, en présence des grands, dans l'attitude d'un vaincu devant son vainqueur : il trouva le secret de rabaisser la liberté au dessous même de ses genoux : n'étoit-ce pas-là vraiment fouler au pieds la république ? Bien plus, ce qui n'est pas indifférent, il présenta le pied gauche : c'eût été trop peu pour son insolence effrénée de juger en brodequin de la vie d'un consulaire, s'il n'eût fait entrer les clous de sa chaussure dans la bouche d'un sénateur.

O insolence du rang suprême ! délire stupide de la grandeur ! jamais tu ne fis éprouver la douceur de recevoir des bienfaits : tu les changes en outrages. L'excès seul a des charmes pour toi : chez toi, tout perd ses graces ; tu as beau t'élever, tu t'avilis de plus en plus : tu nous montres que tu n'as pas d'idée de tes biens qui t'énorgueillissent : tu gâtes tous tes présens. Réponds-moi : d'où te vient cette attitude dédaigneuse, ce visage figuré, ou plutôt ce masque qui tient lieu de visage ? J'aime les bienfaits, quand ils se présentent sous les traits de la sensibilité, ou du moins sous ceux de la douceur, de la sérénité. Quand le bienfaiteur ne m'accable pas de sa supériorité, quand il ne s'éleve pas au dessus de moi, mais descend à mon niveau, pour ne me laisser voir que sa bienveillance ; quand il dépouille son bienfait d'une ostentation importune ; quand il épie le moment favorable ; quand il paroît plutôt saisir une occasion, que soulager un besoin. Le seul moyen de persuader aux grands de ne par rendre leurs bienfaits inutiles par la hauteur, c'est de leur prouver que ces bienfaits n'en paroissent pas plus considérables, pour être répandus avec appareil, & qu'eux-mêmes n'en paroissent pas plus grands. L'orgueil

n'a qu'une fausse grandeur, qui fait prendre en aversion les objets les plus aimables.

Quelquefois la chose demandée seroit préjudiciable à celui qui la demande. Alors la bienfaisance ne consiste plus à donner, mais à refuser. Nous devons donc avoir plus d'égard à l'intérêt, qu'au desir du demandeur. Souvent on desire des choses nuisibles; l'on ne peut discerner à quel point elles sont pernicieuses, tant que le jugement est troublé par la passion. Mais quand la cupidité s'est rallentie; lorsque cette fougue impétueuse qui avoit banni la raison, s'est enfin appaisée, l'on déteste les auteurs funestes de ses maux. Comme on refuse de l'eau froide aux malades, des armes aux personnes affligées ou irritées, & aux amants tous les objets dont leur passion pourroit abuser contre eux-mêmes; de même nous devons persister à refuser un bienfait dangereux, aux prières les plus pressantes, les plus humbles, & même les plus touchantes. Il ne faut pas moins considérer la fin que le principe de ses bienfaits; l'on ne doit accorder que ceux qui font autant de plaisir après les avoir reçus, qu'au moment où on les reçoit Il y a des gens qui disent, « je sais que ce qu'il demande ne peut lui être utile : mais que faire ? il le desire; comment résister à ses prières? Au reste c'est son affaire; qu'il ne s'en prenne qu'à lui-même, & non à moi ». Vous vous trompez : c'est à vous qu'il s'en prendra, & il aura raison, lorsqu'il sera rentré dans son bon sens, lorsque son accès de fièvre sera calmé. Comment ne haïroit-il pas celui qui lui a facilité sa perte ? Se rendre aux prières d'un furieux, c'est une bonté cruelle. S'il est beau de sauver un homme en dépit de lui-même; lui accorder une demande nuisible, est une haine flatteuse & complaisante. Il faut que nos bienfaits plaisent toujours de plus en plus, & qu'ils ne se tournent jamais en poison. Je ne prêterai pas de l'argent à mon ami, quand je saurai qu'il va le porter à une femme adultère; je ne veux pas me rendre complice d'une action ou d'un projet malhonnête : si je puis, je le détournerai de son crime; sinon, je n'y donnerai pas les mains. Soit que la colere le transporte, soit que l'ambition l'égare du droit chemin, je ne le laisserai pas attenter contre lui-même : je ne veux pas qu'il me reproche un jour que mon amitié l'a fait périr. Il n'y a souvent aucune différence entre les présens des amis & les vœux des ennemis; la complaisance imprudente des premiers nous précipite dans tous les maux que ceux-ci nous souhaitent. Est-il rien de plus honteux, & pourtant de plus ordinaire, que de ne mettre aucune différence entre la haine & l'amitié !

N'accordons pas des bienfaits qui puissent tourner à notre honte. Puisque la perfection de l'amitié consiste à égaler son ami à soi, il faut songer à la fois aux intérêts de l'un & de l'autre. Je donnerai donc à mon ami indigent, mais sans me réduire moi-même à l'indigence : je l'empêcherai de périr, mais sans périr moi même, à moins que ma mort ne doive être le prix d'un grand homme, ou d'une grande action. Je n'accorderai point un bienfait, que je ne sollicite-rois pas sans honte. Je n'exagérerai pas un service médiocre, & je ne souffrirai pas que la reconnoissance excede le bienfait si c'est dispenser du retour que de l'exiger; faire connoître les bornes de son bienfait, n'est pas un reproche; c'est un mérite de plus. On doit avoir égard à ses faculés & à son pouvoir, afin de ne pas donner plus ou moins qu'on ne peut. On doit encore considérer la personne à qui l'on donne : il y a des bienfaits trop minces pour venir d'un homme considérable, d'autres sont trop grands pour celui qui en est l'objet. Il faut donc comparer les personnes, peser entr'elles le bienfait, & décider, la balance en main, si le présent est onéreux ou trop petit pour vous; & si celui à qui vous le faites doit le dédaigner ou l'accepter.

Alexandre, cet insensé qui donnoit toujours dans l'excès, fit présent d'une ville à un simple particulier. Celui-ci, se rendant justice, & voulant éviter l'odieux d'un tel bienfait, répondit qu'un tel présent n'étoit pas proportionné à sa fortune. « Je n'examine pas, lui dit Alexandre, ce qu'il te convient de recevoir, mais seulement ce qu'il me convient de donner ». On trouve ce mot héroïque & sublime, & c'est le mot d'un fou. Il n'y a pas de convenance absolue : elle est toujours relative à la chose, à la personne, aux tems, aux biens, aux motifs, aux autres circonstances, sans lesquelles le caractère de l'action est indécis. Homme bouffi d'orgueil ! S'il ne lui convenoit pas de recevoir, il ne te convenoit pas non-plus de donner. Ayons donc égard aux personnes & aux mérites : &, puisque la vertu consiste dans la mesure, l'excès de la *bienfaisance* est aussi vicieux que le défaut. A la bonne heure, que la fortune t'ait élevé assez haut, pour que tes moindres présens soient des villes, il y a plus de grandeur à les refuser, qu'à les prodiguer; & d'ailleurs il est des gens trop petits pour posséder toute une cité.

Un cynique demanda un talent à Antigone, qui trouva que la somme étoit trop forte pour un cynique. Celui-ci s'étant restreint à demander un denier, Antigone répondit que c'étoit trop peu pour un roi. Rien de plus honteux qu'un pareil subterfuge : c'étoit un prétexte pour ne rien donner. Ce prince ne vit que le monarque dans la demande d'un denier, que le cynique dans celle d'un talent. Comme roi, il auroit pu donner un talent, &, comme à un cynique, un denier. Quand il y auroit des sommes trop fortes pour un cynique, il n'y en a pas de si foible qu'un roi bienfaisant ne puisse honnêtement donner.

Si vous voulez savoir mon avis, j'approuve le refus. Quelle inconséquence de mépriser l'ar-

gent, & d'en demander. Vous faites parade du mépris pour les richeſſes; c'eſt-là votre profeſſion, votre rôle : ſoutenez-le donc. Vous êtes injuſte de vouloir acquérir des tréſors en vous glorifiant de la pauvreté.

Il ne faut donc pas avoir moins d'égard à ſa propre perſonne, qu'à celle de l'homme qu'on veut obliger. Employons une comparaiſon familière à Chryſippe notre maître, tirée du jeu de balle : il n'eſt pas douteux que la balle ne tombe à terre que par la faute du joueur qui la jette, ou de celui qui la reçoit ; elle fait dans l'air ſes révolutions, tant que, repouſſée de mains en mains, elle eſt & lancée & renvoyée avec adreſſe : un bon joueur règle encore ſon coup ſur la taille de ſon camarade. Il en eſt de même des bienfaits : s'ils ne ſont proportionnés, & à la perſonne qui donne & à celle qui reçoit, n'eſpérez pas qu'ils aillent & reviennent comme ils doivent. Vis à-vis d'un joueur habile & exercé, l'on pouſſe la balle avec plus d'aſſurance ; de quelque manière qu'elle lui parvienne, ſon bras agile ne manquera jamais le coup. Si c'eſt un apprentif, on la lance avec moins de roideur, en la plaçant ſur ſa main.

Telle doit être la marche des bienfaits. Il eſt des gens à qui nous devons donner des leçons, & tenir compte de leurs efforts, de leurs tentatives, de leur bonne volonté. Mais c'eſt ordinairement nous-mêmes qui faiſons les ingrats ; nous prenons toutes les précautions pour les rendre tels : on s'imagine que des bienfaits ne ſont grands que lorſqu'ils ne peuvent pas être payés de retour. Nous reſſemblons à ces joueurs mal intentionnés, qui ſe propoſent de mettre leur camarade en défaut, au préjudice du jeu même qui ne peut être prolongé que par l'accord des joueurs.

Il y a des gens ſi pervers, qu'ils aiment mieux perdre le fruit de leurs bienfaits, que d'en paroître payés. Hommes ſuperbes & exigeans ! Combien n'eſt-il pas plus généreux de laiſſer l'obligé faire ſon rôle, de le mettre à portée de s'acquitter, d'interpréter favorablement les moindres démonſtrations de ſa reconnoiſſance, de prendre les remercîmens pour du retour, & de procurer à celui que nous avons enchaîné par nos bienfaits, la facilité de ſe dégager ? On eſt mécontent d'un uſurier qui exige durement ſes intérêts : on ne l'eſt pas moins, quand il cherche des difficultés pour éloigner ſon rembourſement ; il eſt auſſi néceſſaire d'accepter le paiement de ſes bienfaits, que de ne pas l'exiger. L'homme vraiment bienfaiſant eſt celui qui a donné ſans peine, & qui n'a jamais rien exigé ; qui a été charmé qu'on s'acquittât, & qui, ayant oublié de bonne foi ce qu'il avoit donné, a reçu le paiement comme un bienfait.

Il y a des gens qui non-ſeulement donnent, mais encore qui reçoivent avec hauteur. C'eſt un vice dont il faut ſe garantir. En effet, il eſt tems de paſſer à la ſeconde partie de ce traité, & de fixer la conduite que l'on doit tenir en recevant les bienfaits. Toute aſſociation ſuppoſe des engagemens reciproques : ſi un père a des devoirs à remplir, ſon fils n'en a pas de moins ſévères. Le mari & la femme ſont l'un & l'autre ſoumis à des loix : ce ſont des contrats qui obligent de part & d'autre, & qui demandent une règle commune. Voilà le point de la difficulté, ſuivant la remarque d'Hécaton. La vertu eſt au ſommet d'une montagne eſcarpée ; il n'eſt pas aiſé d'y parvenir, ni même d'en approcher. Or, il ne ſuffit pas de faire le bien, il faut le faire avec diſcernement. La raiſon doit être le flambeau de notre vie ; toutes nos actions grandes ou petites doivent être dirigées par les conſeils. Après nous avoir enſeigné la façon de donner, elle nous apprendra qu'il ne faut pas recevoir indiſtinctement. De qui donc recevrons-nous des bienfaits ? En deux mots, recevez de ceux à qui vous voudriez donner. Peut-être même faut-il plus de choix pour s'endetter, que pour donner. En effet, ſans parler des autres inconvéniens qui ſont en grand nombre, c'eſt un cruel tourment que d'être obligé contre ſon gré. Rien de plus doux au contraire que de recevoir un bienfait d'un homme qu'on aimeroit, même après une offenſe : notre amitié qui, indépendamment du bienfait, eût été agréable, devient encore juſte par le motif de la reconnoiſſance. Au-lieu que c'eſt le comble du malheur, pour une ame honnête & ſenſible, d'être obligée d'aimer un homme qui ne lui convient pas.

Eſt-il beſoin de répéter encore que je ne parle point du ſage, qui veut tout ce qu'il doit, qui s'eſt rendu le maître de tous ſes ſentimens, qui s'impoſe la loi qui lui convient, & qui obſerve la loi qu'il s'eſt une fois impoſée : je parle des hommes imparfaits qui voudroient ſuivre la vertu, mais dont les paſſions n'obéiſſent qu'à regret.

Je dois donc choiſir la perſonne de qui je conſens à recevoir ; & même je dois me rendre plus difficile ſur les créanciers de bienfaits, que ſur les créanciers d'argent : à ceux-ci, l'on n'eſt tenu de rendre qu'autant qu'on a reçu ; après le rembourſement, on eſt quitte envers eux. En matière de bienfait, on doit payer plus qu'on a reçu, & l'on n'eſt pas libéré pour cela : après s'être acquitté une fois, on doit recommencer à s'acquitter une ſeconde. De même donc que je n'admettrois pas dans mon amitié un homme qui en ſeroit indigne, je ne lui laiſſerai pas prendre ſur moi les droits ſacrés d'un bienfaiteur, qui ſont naître l'amitié la plus inviolable. Il ne m'eſt pas toujours poſſible de refuſer : quelquefois je ſuis forcé de recevoir un bienfait contre mon gré. Un tyran, cruel & prompt à s'irriter, regarderoit mon refus comme une inſulte. Je mets dans la même claſſe les brigands, les pirates, & un roi qui a les ſentimens d'un pirate & d'un bri-

gand. Mais que faire avec un homme indigne de m'obliger ? Quand je vous dis de choisir, j'excepte la violence & la crainte, qui sont incompatibles avec la liberté du choix. Si vous êtes le maître d'accepter ou de refuser, vous vous déciderez ; sinon vous ne recevrez pas, vous ne ferez que céder. On n'est pas obligé, pour avoir reçu ce qu'on n'est pas le maître de refuser. Pour savoir si je consens, laissez-moi libre de ne pas consentir. Cependant il vous a donné la vie : que m'importe ce qu'on me donne, si le consentement n'est pas réciproque ? Pour m'avoir conservé, vous n'êtes pas mon conservateur. Un poison peut être quelquefois utile : on ne le met pas pour cela au nombre des remèdes. Il faut donc distinguer entre servir & obliger.

Un assassin voulant tuer un tyran, lui perça un abcès : le tyran ne lui sut pas gré d'une opération que ses médecins n'avoient pas osé tenter. Vous voyez que l'action ne décide rien, puisque l'on n'est pas bienfaiteur, pour avoir été utile en voulant nuire. Le bienfait est du hasard ; & l'injure, de l'homme. Nous avons vu un lion dans l'amphithéatre reconnoître un des bestiaires qui avoit été autrefois son maître, & le défendre contre les autres bêtes. Est-ce donc un bienfait que le secours d'une bête féroce ? non ; puisqu'il n'y avoit de sa part ni volonté, ni bienveillance. Mettez le tyran à la place de la bête féroce ; tous deux ont donné la vie ; ni l'un, ni l'autre n'a fait de bien. Il n'y a pas de bienfait, quand on est forcé de recevoir & de devoir à qui l'on ne veut pas être obligé. Commencez par me rendre libre, nous examinerons ensuite votre bienfait.

On demande si Brutus devoit accepter la vie de la main de César qu'il jugeoit digne de la mort. Quant aux motifs qu'il eut pour le tuer, nous les examinerons une autrefois. Il me semble en effet que Brutus qui fut un grand homme sur d'autres points, s'abusa étrangement dans celui-ci, & ne consulta pas assez les principes du stoïcisme ; devoit-il craindre la monarchie, qui est la forme de gouvernement la plus heureuse sous un roi juste ? devoit-il se flater du retour de la liberté avec tant d'encouragemens pour l'ambition, & tant de récompenses pour l'esclavage ? devoit il espérer le rétablissement de l'ancienne république, après la subversion des anciennes mœurs ? devoit-il attendre le maintien de l'égalité primitive & des loix fondamentales de l'état, après avoir vu tant de milliers d'hommes aux prises, non pour la liberté, mais pour le choix d'un maître ? A quel point falloit-il méconnoître & la marche de la nature, & l'esprit de sa nation, pour ne pas voir qu'après le meurtre d'un ambitieux, il s'en trouvoit un autre dans les mêmes dispositions, comme il s'étoit trouvé un Tarquin, après la mort violente de tant de rois frappés par le fer & la foudre ? Brutus devoit recevoir sa grace, sans néanmoins regarder comme son père celui qui ne devoit qu'à la violence le droit de faire du bien. Ce n'est pas sauver un homme que de ne pas le tuer : on ne lui fait point éprouver un bienfait ; on ne fait que l'exempter de la mort.

Le problême est plus embarrassant, s'il s'agit d'un prisonnier de guerre, auquel un homme infâme & prostitué offre le prix de sa rançon. Me laisserai-je sauver par un monstre de débauche ? & quand il l'aura fait, quelle reconnoissance pourrai-je lui témoigner ? vivrai-je avec un homme déshonoré ? D'un autre côté, refuserai-je de vivre avec mon bienfaiteur ? Voici ma décision. Je ne balancerai pas à recevoir d'un pareil homme l'argent de ma rançon ; mais je le recevrai comme un prêt, & non comme un bienfait : je lui rendrai son argent ; & si l'occasion se présente de le sauver d'un péril, je l'en tirerai : mais jamais je ne me souillerai de son amitié ; elle suppose de la conformité. Je ne le regarderai pas comme mon libérateur, mais comme un créancier que je me croirai obligé de rembourser.

Un homme mérite d'être mon bienfaiteur, mais son bienfait lui seroit préjudiciable : je ne l'accepterai point, par la raison même qu'il est disposé à me servir à ses propres dépens : il veut me défendre en justice ; mais sa protection lui attireroit la disgrace du prince : je serois son ennemi, si je souffrois qu'il s'exposât pour moi, il est bien plus simple que je demeure exposé tout seul. Rien de plus frivole & de plus déplacé que le trait qu'Hécaton rapporte d'Arcésilas, qui refusa l'argent d'un fils, de peur d'offenser son père avare. Qu'y a-t-il donc de si beau à ne pas se rendre receleur d'un larcin ? à aimer mieux ne pas accepter, que d'être obligé de rendre ? La belle modération, de ne pas accepter le bien d'autrui ! Si vous voulez un exemple héroïque, prenons celui de Græcinus Julius, cet homme, d'un mérite rare, que Caligula fit tuer, par la seule raison qu'il avoit plus de probité qu'il n'est avantageux aux tyrans d'en trouver dans un citoyen. Pendant qu'il recevoit de l'argent de tous ses amis, pour subvenir à la dépense des jeux, il refusa une grosse somme de la part de Fabius Persicus ; & sur les reproches que lui en faisoient des gens plus touchés des présens, que délicats sur le choix des personnes, il répondit : « Puis-je accepter les bienfaits d'un homme avec lequel je ne voudrois pas me trouver à table » ? Rébilus, homme consulaire & aussi décrié, lui ayant envoyé une somme encore plus forte, & le pressant de l'accepter : « excusez-moi, lui dit, Græcinus, si je ne me rends pas à vos instances, j'ai déjà refusé Persicus ». Est-ce là recevoir des présens ? n'est-ce pas plutôt faire l'office de censeur, & choisir les membres du Sénat ?

Quand nous aurons cru pouvoir accepter, faisons-le avec gaieté ; témoignons-en notre satisfaction ;

faction : montrons-la à notre bienfaiteur, afin qu'il recueille sur-le-champ le fruit de son bienfait. Si la vue d'un ami heureux est un motif légitime de joie, il l'est encore bien plus, quand on s'en voit l'auteur. Montrons-nous sensibles au bienfait par l'effusion de nos sentimens, non-seulement devant lui, mais en toute occasion. Accepter un bienfait avec plaisir, c'est faire le premier paiement de l'intérêt.

Il y a des gens qui ne consentent à recevoir qu'en secret ; ils ne veulent ni témoin, ni confident des obligations qu'ils contractent. Rien de plus condamnable que de pareils sentimens. Si le bienfaiteur ne doit divulguer son bienfait qu'autant que sa publicité fera plaisir à celui qu'il oblige, celui qui reçoit doit au contraire convoquer la foule. On est maître de ne pas accepter ce que l'on rougit de devoir. Il en est d'autres qui vous remercient à la dérobée, dans un coin, en confidence : ce n'est pas là de la pudeur, c'est une espèce de déni de justice. Je regarde comme un ingrat tout homme qui ne rend graces qu'en tête à tête. En affaires, il y a des gens qui ne veulent pas donner d'authenticité à leurs engagemens, ni appeller de notaire, ni faire signer de témoins, ni donner leur cachet. Voilà ce que font ceux qui prennent tant de mesures pour cacher les bienfaits qu'ils ont reçus. Ils craignent de les montrer, afin de faire croire qu'ils sont parvenus par leur propre mérite, plutôt que par le secours des autres : on les voit moins assidus près de ceux à qui ils sont redevables de la vie ou de l'honneur : pour ne pas avoir l'air de cliens, ils deviennent ingrats.

D'autres médisent de ceux qui leur ont fait le plus de bien. Il est plus sûr de les offenser, que de les obliger : ils ont recours à la haine, comme à la preuve qu'ils ne doivent rien. Cependant notre première attention doit être de nous identifier le souvenir des bienfaits, de le renouveller même de tems en tems ; parce qu'on ne peut s'acquitter, si l'on ne se souvient, & que se souvenir, c'est déjà s'acquitter. Ne vous montrez pas trop difficile en recevant ; mais, d'un autre côté, ne soyez ni bas, ni rampant. Celui qui reçoit sans paroître y faire attention dans le moment où le bienfait a toutes les graces de la nouveauté, que fera-t-il lorsque cette première pointe sera émoussée ? Un autre accepte à contre-cœur, comme s'il vous disoit, je n'ai pas besoin de votre présent ; mais, puisque vous le voulez absolument, il faut céder. Celui-ci, par sa froideur dédaigneuse, laisse douter au bienfaiteur si l'on a senti le bien qu'il a voulu faire. Celui-là desserre à peine les lèvres, & par-là montre plus son ingratitude, que s'il fût resté muet. On doit proportionner les actions de graces à la grandeur du service ; on peut ajouter : « vous avez obligé plus de monde, que vous ne pensez ». Il n'y a personne qui n'aime à voir son bienfait étendre au loin ses rameaux. Vous ignorez tout ce que vous avez fait pour moi ; mais apprenez que vous avez fait plus que vous ne croyez. Le caractère de la reconnoissance est d'aggraver sur soi la charge du bienfait. Je ne pourrai jamais m'acquitter ; mais au moins je ne cesserai de publier que je suis dans l'impossibilité de m'acquitter envers vous.

Jamais Furnius ne fit mieux sa cour à Auguste, & ne le disposa plus favorablement pour lui, que par un mot qu'il lui dit après avoir obtenu la grace de son père qui avoit suivi le parti d'Antoine : « vous n'avez qu'un tort envers moi, ô César ! c'est de m'avoir mis dans le cas de vivre & de mourir ingrat ». Quelle reconnoissance que celle qui n'est jamais contente d'elle-même, qui ne peut se promettre d'égaler un jour le bienfait. C'est par des discours de cette nature qu'il faut produire sa sensibilité, la faire éclater, la mettre dans tout son jour. Au défaut de paroles, lorsque nous sommes affectés comme il convient, nos sentimens se peindront sur notre visage. Celui qui doit de la reconnoissance, pense à s'acquitter au moment même où il a reçu : Crysippe le compare à un combattant, prêt à disputer le prix de la course, qui attend, en-deçà de la barrière, le moment de s'élancer au signal donné. En effet, il lui faut bien des efforts & de la célérité pour atteindre le bienfaiteur qui le devance.

Passons maintenant aux principales causes de l'ingratitude. C'est, ou l'estime excessive de soi-même, vice naturel aux hommes, qui fait qu'ils n'admirent qu'eux seuls & ce qui vient d'eux, ou l'avidité, ou l'envie. Commençons par la première cause. Il n'y a personne qui ne se juge favorablement ; de-là vient qu'on croit tout mériter. On reçoit les bienfaits comme une dette ; encore ne se croit-on jamais apprécié à sa juste valeur. Il m'a fait, dit-on, tel présent ; mais combien a-t-il fallu l'attendre ! qu'il m'en a coûté de peines ! j'aurois bien plus gagné, si j'eusse cultivé tels ou tels, ou si j'eusse fait valoir mes propres talens ! je ne m'y serois jamais attendu. Me juger digne de si peu de choses, c'est me confondre dans la foule : il eût été plus honnête de m'oublier.

Cn. Lentulus l'augure fut un exemple unique de fortune, avant que les affranchis le réduisissent à la pauvreté : il se vit quatre cents millions de sesterces, c'est le mot propre ; car il ne fit que les voir. Il avoit l'esprit aussi stérile que le cœur rétreci ; quoiqu'avare à l'excès, il l'étoit encore moins d'argent que de paroles ; tant il avoit de peine à s'énoncer. Quoique redevable de toute sa fortune à Auguste, à qui il n'avoit apporté qu'une pauvreté surchargée du poids de sa noblesse : quoique le premier de la ville, tant par ses richesses que par son crédit, il se plaignoit de tems en tems à Auguste de ce qu'on l'avoit arraché à l'étude, disant qu'on ne l'avoit pas

dédommagé de la perte qu'il avoit faite, en renonçant à l'éloquence du Barreau : cependant Auguste, entr'autres services, lui avoit sauvé de se rendre ridicule, & de travailler en pure perte.

L'avidité est incompatible avec la reconnoissance: les plus riches dons ne peuvent remplir des desirs immodérés ; nous souhaitons d'autant plus, que nous avons plus reçu. L'avarice est bien plus animée au sein de l'opulence, de même que la flamme a plus de force, quand elle est produite par un grand incendie. D'un autre côté, l'ambition ne permet pas qu'on se contente d'une portion d'honneurs, dont le simple vœu eût été jadis une folie. On ne remercie pas pour le tribunat, mais on se plaint de n'avoir pas monté jusqu'à la préture : cette magistrature même n'a point de charmes, si elle n'est suivie du consulat. Le consulat ne peut nous satisfaire, si l'on ne l'obtient qu'une fois. L'ambition s'élance toujours en avant ; elle ne goûte jamais son bonheur, parce qu'elle regarde toujours où elle veut aller, & jamais d'où elle est venue. Mais l'envie est encore un vice plus importun : elle ne cesse de nous troubler par ses comparaisons.

Il a fait telle chose pour moi, mais il a fait plus pour celui-ci, & il en a servi plus promptement un autre. L'envie ne plaide la cause de personne ; elle n'est favorable qu'à elle-même, au préjudice de tous les autres. Ne seroit-il pas plus simple, plus décent de s'exagérer le bienfait reçu, & de songer qu'on n'est jamais autant estimé par un autre, que par soi-même ? J'aurois dû être mieux traité : mais il ne lui étoit pas facile de faire plus pour moi ; il falloit qu'il partageât sa *bienfaisance* entre un grand nombre de personnes. Ce n'est que la première fois ; il faut prendre patience : appellons de nouveaux bienfaits par notre reconnoissance. Il a fait peu ; mais il réitérera ses bienfaits. Il m'a préféré celui-ci, mais il m'a préféré à beaucoup d'autres. Un tel n'a pas autant de mérite que moi ; il n'a pas été aussi assidu : mais il avoit des moyens de plaire. Toutes mes plaintes ne me feront pas mériter de plus grands bienfaits, & me rendront indigne de ceux que j'ai reçus. Mais des hommes déshonorés ont été mieux récompensés. Qu'importe ! la fortune a-t-elle du discernement ? ne nous plaignons-nous pas tous les jours du bonheur des méchans ? Souvent la grêle passe à côté des champs d'un scélérat, pour aller détruire les moissons de l'homme de bien. En amitié, comme en toute autre chose, chacun subit son sort.

En un mot, il n'est point de bienfait si complet, que la malignité ne parvienne à déprimer ; il n'en est point de si foible, qu'un bon esprit ne puisse grossir. On ne manquera jamais de sujets de plainte, tant qu'on ne regardera les bienfaits que par le plus mauvais côté.

Voyez avec quelle injustice les bienfaits des dieux sont appréciés, même par quelques hommes qui font profession de sagesse. Ils se plaignent de ce que nous n'avons pas la taille des éléphans, la vélocité des cerfs, la légéreté des oiseaux, la fougue des taureaux ; de ce que la peau des bêtes féroces est plus solide que la nôtre, le poil des daims plus beau, celui des ours plus fourni, celui des castors plus doux ; de ce que les chiens l'emportent sur nous par la sagacité de leur odorat, l'aigle par sa vue perçante, le corbeau par sa longue vie ; la plupart des animaux par la facilité à nager. Ne voit-on pas qu'il y a des qualités incompatibles dans le même sujet, telles que la *vîtesse* & la *force* : on fait un crime à la nature de n'avoir pas réuni dans l'homme des avantages qui se détruiroient les uns les autres. On accuse les dieux de négliger le genre humain, parce qu'ils ne nous ont pas donné une santé inaltérable, un courage invincible, la connoissance de l'avenir. Peu s'en faut même qu'on ne pousse l'impudence jusqu'à prendre la nature en aversion, parce que nous sommes inférieurs aux dieux, & que nous ne marchons pas leurs égaux. Eh ! ne vaudroit-il pas mieux porter sa vue sur les bienfaits innombrables de la providence ; lui rendre graces de nous avoir assigné la seconde place dans un merveilleux domicile ; de nous avoir établis rois de la terre. L'on ose nous comparer à des animaux, dont nous sommes les maîtres ! la nature ne nous a refusé que ce qu'elle n'a pu nous donner. Cela posé, qui que tu sois, appréciateur injuste de la condition humaine, considère combien de présens nous a fait notre père commun ! combien d'animaux plus forts que nous sont soumis à notre joug ! combien d'animaux plus légers nous atteignons dans leur course ! Ne vois-tu pas que tout ce qui est mortel, obéit à nos loix ? combien d'avantages n'avons-nous pas reçus ! combien d'arts ! notre ame enfin, à laquelle tous les livres sont accessibles, au moment même où elle prend son essor; cette ame plus rapide que les astres, dont elle devance de plusieurs siècles les révolutions futures ! considère enfin toutes ces moissons, tous ces trésors, tous ces biens accumulés : parcours le monde, tu n'y trouveras rien que tu aimasses mieux être, à tout prendre ; tu seras obligé de choisir dans chaque espèce les qualités que tu voudrois posséder : alors, pénétré des bienfaits de la nature, tu ne pourras méconnoître sa prédilection pour toi. Oui, nous avons été, & nous sommes les êtres les plus favorisés des dieux ; ils nous ont accordé le plus grand honneur qu'ils pouvoient, la première place après eux. Nous avons beaucoup reçu, nous n'en comportions pas davantage.

J'ai cru, avec raison, cette excursion très-nécessaire, soit parce qu'en traitant des moindres bienfaits, je ne pouvois omettre les plus grands ; soit parce que l'ingratitude envers les dieux est la source de celle envers les hommes. Comment pourra-t-on reconnoître les services,

les juger importans & obligatoires, quand on méprise les bienfaits suprêmes? A qui se croira-t on redevable de sa conservation, quand on nie d'avoir reçu des dieux la vie qu'on leur demande tous les jours? Ainsi, quiconque enseigne la reconnoissance, plaide la cause des dieux. Les dieux n'ont besoin de rien; ils sont placés hors de la sphère des desirs: cependant nous pouvons leur témoigner notre sensibilité pour leurs bienfaits. Et ne prétendez pas excuser votre ingratitude par votre foiblesse & votre indigence: ne dites pas, que puis-je faire? comment & quand m'acquitter envers des êtres supérieurs à moi; envers les maîtres de la nature? Vous le pouvez, si vous êtes avare, sans dépense, si vous êtes paresseux, sans fatigue: au moment même où l'on vous oblige, vous serez quitte, si vous voulez: recevoir un bienfait avec joie, c'est s'acquitter.

Je crois qu'un des paradoxes les moins étonnans & les moins incroyables du stoïcisme, c'est qu'on acquitte les bienfaits, en les recevant avec joie. En effet, comme c'est l'intention qui donne un caractère aux actions des hommes, on suppose avoir fait ce qu'on a eu l'intention de faire: comme la piété, la bonne foi, la justice, en un mot, toutes les vertus sont parfaites en elles-mêmes, indépendamment d'aucune action extérieure; on peut être aussi reconnoissant par la seule intention. On recueille le fruit de ses peines, quand on obtient ce qu'on se proposoit: or, qu'est-ce que se propose un bienfaiteur? l'utilité de celui qu'il oblige, & sa propre satisfaction. S'il y a réussi, si je suis touché de sa bienveillance, si je partage sa joie, il obtient ce qu'il desiroit: il n'a pas prétendu que je lui donnasse quelque chose en échange; alors ce ne seroit plus un bienfait, mais un trafic intéressé. On a fait une heureuse navigation, quand on est arrivé dans le port desiré; on a tiré juste, quand on a frappé le but: le bienfaiteur veut faire plaisir; il a donc ce qu'il souhaitoit, quand le bienfait est reçu avec joie. Mais il espéroit quelque profit? ce n'étoit donc pas un bienfait; vu que le propre du bienfait est de ne pas songer aux intérêts. En recevant le service, si j'entre dans les sentimens de celui qui me l'a rendu, je me suis acquitté; sans quoi la plus belle des vertus deviendroit la plus incertaine: vous me renvoyez, pour la reconnoissance, aux caprices de la fortune; si elle m'ôte les moyens de m'acquitter autrement, mon cœur suffira au cœur de mon bienfaiteur. Eh quoi! en serai-je moins empressé à faire, pour m'acquitter, tout ce qui dépendra de moi? à épier les momens, les occasions de le servir; à desirer de combler de bien le sein de mon bienfaiteur? non, sans doute: le bienfait est mal placé, si je ne puis m'acquitter qu'en ouvrant les mains.

Celui, dira-t-on, qui a été obligé, a beau avoir reçu le bienfait du meilleur cœur, il n'a rempli que la moitié de sa tâche; il lui reste encore l'obligation de s'acquitter. Au jeu de la balle, c'est bien quelque chose que de la recevoir adroitement; mais on ne passe pour bon joueur que lorsqu'après l'avoir reçue, on fait la renvoyer avec dextérité. La comparaison n'est pas juste. Pourquoi? C'est qu'ici le mérite consiste dans la souplesse & l'agilité du corps, & non dans la disposition de l'ame: or, toute action dont les yeux sont les seuls juges, doit avoir tout son développement. D'ailleurs, je ne refuserai pas le titre de *bon joueur* à celui qui, après avoir reçu la balle à propos, n'a pu la renvoyer par quelqu'obstacle indépendant de lui. Mais, ajoute-t-on, quoique dans ce cas rien ne manque à l'adresse du joueur qui a fait ce qui dépendoit de lui, & qui auroit pu faire ce qu'il n'a pas fait, cependant le jeu reste imparfait; il n'est complet que par l'alternative continuelle des allées & venues de la balle. Sans m'arrêter à répondre à ces difficultés, supposons la chose, qu'en résulte-t-il? qu'il manque quelque chose au jeu, mais non pas au joueur: de même dans la question présente, il manque quelque chose au bienfait auquel on n'a point répondu; mais il ne manque rien à l'ame du bienfaiteur qui a trouvé les mêmes dispositions dans celle de l'homme qu'il a obligé: celui-ci a fait ce qu'il vouloit, autant qu'il étoit en lui.

J'ai éprouvé un bienfait; je l'ai reçu de la manière que le bienfaiteur vouloit qu'il le fût: il a ce qu'il desiroit, & la seule chose qu'il desirât; je suis donc reconnoissant. Restent encore après cela les services qu'il peut tirer de moi, les avantages qu'on est en droit d'attendre d'un homme reconnoissant: mais ce n'est pas là le complément de la reconnoissance qui seroit imparfaite, ce n'en est que l'accessoire. Phidias fait une statue: il faut distinguer le fruit de l'art, & celui de l'artiste. Le fruit de l'art est d'avoir exécuté son idée; celui de l'artiste est de l'avoir exécutée à son profit. L'ouvrage de Phidias est fait, quoiqu'il ne soit pas vendu, il en retire un triple fruit; le premier est la satisfaction intérieure qu'il éprouve, quand l'ouvrage est achevé; le second est la gloire; le troisième le profit qui consiste, soit dans la reconnoissance, soit dans le prix de la vente, soit dans quelqu'autre avantage. Il en est de même du bienfait; le premier fruit qu'on en retire est la satisfaction intérieure: on en jouit quand le bienfait a produit l'impression qu'on vouloit; le second fruit est la gloire; le troisième est le retour dont le bienfait peut être suivi. Lors donc que le bienfait a été accepté avec joie, on en a reçu la reconnoissance, mais pas encore le salaire? Je dois encore l'accessoire du bienfait; quant au bienfait même, je l'ai acquitté, en le recevant d'une façon convenable.

Quoi, dites-vous, on s'acquitte en ne faisant

rien ? d'abord c'est faire quelque chose que de rendre bienveillance pour bienveillance, sur le pied de l'égalité, comme entre amis. Ensuite un bienfait ne s'acquitte pas comme une dette ; ne vous attendez pas que je vous montre de quittance ; c'est une affaire entre les cœurs. Ce que je vous dis ne vous paroîtra pas révoltant, quoiqu'au premier coup-d'œil il soit contraire à votre opinion, si vous vous prêtez à mes preuves, & si vous faites réflexion qu'il existe bien plus de choses, que de mots : en effet il y a un grand nombre de choses qui n'ont point de nom propre, mais que l'on désigne par des noms étrangers ou empruntés; c'est ainsi que nous disons *le pied d'un homme, d'un lit, d'un mur, d'une voile, d'un vers*. Nous donnons le nom de *chien* à l'animal destiné à la chasse, à un poisson, à un astre. Manquant de mots pour désigner chaque objet, nous en empruntons au besoin. Le courage est la vertu qui brave les vrais dangers, ou bien c'est une science qui apprend à repousser, à soutenir, à provoquer les périls ; cependant nous donnons le titre de *courageux* à un gladiateur, à un vil esclave que sa témérité pousse au mépris de la mort. La science d'éviter les dépenses superflues, l'art d'user modérément de ses biens, se nomme *parcimonia*, économie : nous donnons pourtant l'épithète de *parcissimus*, très-économe, à un homme dont l'ame est basse & rétrécie, quoiqu'il y ait une différence infinie entre la modération & l'excès. Mais la disette de la langue nous force d'employer le mot *parcus* dans les deux cas ; de désigner, sous le nom de *courageux*, & l'homme qui méprise avec discernement les périls fortuits, & celui qui s'y jette en aveugle. De même, le mot *bienfait* signifie à la fois une action bienfaisante, & le présent donné par cette action, comme de l'argent, une maison, une robe garnie de pourpre ; le nom est bien le même, mais les choses sont très-différentes.

Suivez-moi donc, & vous sentirez que je ne dis rien qui doive choquer votre opinion. Le bienfait qui consiste dans l'action, nous l'acquittons en le recevant comme il convient ; celui qui consiste dans un don réel, nous ne l'avons pas acquitté, mais nous en avons l'intention. Nous avons acquitté la bienveillance par la bienveillance ; nous devons encore la chose pour la chose. Ainsi, quoique nous regardions comme acquitté celui qui a reçu le bienfait avec joie, nous lui recommandons pourtant de rendre quelque chose de semblable à ce qu'il a reçu.

Quelques-unes de nos assertions s'écartent de l'usage ordinaire ; mais nous y rentrons ensuite par un autre côté. Nous disons que le sage ne peut recevoir d'injures, & cependant nous condamnons, comme coupable d'injure, celui qui le frappe avec le poing. Nous disons que l'insensé ne possède rien ; & cependant nous condamnons, comme coupable de larcin, celui qui vole un insensé. Nous prétendons que tous les insensés ont perdu la raison ; & cependant nous ne leur donnons pas d'ellébore, nous leur accordons le droit de suffrage, & celui de rendre la justice. De même, quand nous déclarons acquitté celui qui a reçu le bienfait avec les dispositions requises, nous lui laissons néanmoins une dette qu'il devra liquider, même après s'être acquitté. C'est plutôt exhorter à la reconnoissance, qu'à nier le bienfait.

Ne craignons point, ne succombons point sous le fardeau de la reconnoissance. On m'a fait des présens, on m'a sauvé l'honneur, on m'a tiré de l'indigence, on m'a rendu la vie, & la liberté préférable à la vie : comment reconnoîtrai-je tant de bienfaits ? quand viendra le jour où je pourrai faire connoître mes sentimens à mon bienfaiteur ? C'est le jour même où il vous montre les siens. Recevez le bienfait avec joie, chérissez-le, soyez satisfait, non de recevoir, mais de vous acquitter & de rester redevable ; alors vous n'aurez pas à craindre que le sort vous rende ingrat. Je ne vous propose pas d'obstacles à surmonter : ne vous découragez pas ; ne vous laissez pas effrayer par la perspective des travaux d'une longue servitude : je ne vous donne point de délais ; payez sur le champ. Vous ne serez jamais reconnoissant, si vous ne l'êtes au moment même. Qu'avez-vous donc à faire ? Je ne vous dis pas de prendre les armes ; peut être le faudra-t-il un jour : de parcourir les mers ; peut-être serez-vous obligé de vous embarquer par un vent orageux. Voulez-vous acquitter votre bienfait ? recevez-le avec joie, & déjà vous êtes quitte ; non que vous croyiez avoir payé, mais parce que vous serez plus tranquille sur votre dette.

L'ingratitude est un vice honteux, tout le monde en convient ; les ingrats se plaignent eux-mêmes des ingrats : néanmoins ce vice odieux à tout le monde est presqu'universel. La conduite des hommes est tellement en opposition avec leurs principes, qu'on ne hait jamais tant qu'après avoir été obligé, & même pour l'avoir été. Cette inconséquence est sans doute dans quelques-uns l'effet d'une perversité naturelle; mais le plus communément c'est le tems qui efface la mémoire du bienfait : quand il étoit récent, il subsistoit dans toute sa vigueur ; mais le tems, à la longue, en fait disparoître les traces.

Je me rappelle une dispute que nous eûmes sur cette espèce d'ingratitude, à laquelle vous ne vouliez pas qu'on donnât ce nom, mais celui d'oubli, comme si la cause de l'ingratitude en pouvoit être l'excuse. Quoi ! un homme ne sera pas ingrat, pour avoir oublié ; tandis qu'il n'y a que les ingrats qui oublient ? Il est plusieurs espèces d'ingrats, comme de voleurs & d'homicides. La faute est toujours la même ; elle ne varie que dans les circonstances. On est ingrat, quand on nie les bienfaits reçus ; on l'est

quand on les dissimule ; on l'est quand on ne les acquitte pas ; on l'est complettement quand on les oublie. Les premiers, ne payant point, n'en restent pas moins débiteurs : leur conscience, toute corrompue qu'elle est, conserve au moins la trace des services ; un motif quelconque peut un jour les porter à la reconnoissance : peut-être seront-ils réveillés, ou par la honte, ou par un mouvement subit de vertu, comme il s'en élève quelquefois dans les cœurs les plus dépravés, ou bien ils seront excités à la gratitude par une occasion facile de la montrer. Mais il n'y a plus de ressources, quand le bienfait se trouve entiérement effacé. Lequel, à votre avis, est le plus coupable, de celui qui n'a pas de reconnoissance du bienfait, ou de celui qui n'en a pas même le souvenir? Les yeux ne sont que viciés, quand ils craignent de voir la lumière : ils sont aveugles, quand ils ne la voient point du tout. C'est une impiété que de ne point aimer ses parens ; c'est un délire que de ne pas vouloir les reconnoître. Qui est-ce qui pousse l'ingratitude jusqu'à écarter totalement, jusqu'à rejetter & méconnoître ce qui devroit occuper le premier rang dans ses pensées? Il paroit qu'on s'est bien peu occupé de la restitution, quand on en est venu jusqu'à l'oubli du bienfait.

Enfin, pour acquitter un bienfait, il faut de la vertu, des circonstances, des moyens, de la fortune : mais le souvenir est une reconnoissance qui ne coûte rien. Refuser un paiement qui n'exige ni peine, ni richesses, ni bonheur, c'est être inexcusable. On n'a jamais voulu être reconnoissant, quand on a rejetté le bienfait assez loin pour le perdre de vue. De même que les ustensiles que l'on manie tous les jours, ne se gâtent jamais par la rouille ou la poussière ; & que ceux que l'on n'emploie pas, & dont on ne fait jamais la revue, se détruisent à la longue : de même, les objets dont la mémoire s'occupe, & qu'elle se renouvelle, ne lui échappent jamais ; elle ne perd que ceux auxquels elle ne revient pas souvent.

Il est encore d'autres causes qui nous dérobent le souvenir des bienfaits. La première & la principale est la disposition du cœur, qui, toujours en proie à de nouveaux desirs, ne regarde plus l'objet qu'il a, mais celui qu'il voudroit avoir. On dédaigne ce qu'on posséde : conséquemment les avantages que l'on a reçus, n'étant rien en comparaison de ceux que l'on desire, celui qui nous a procuré les premiers, n'a plus le même mérite à nos yeux. Nous aimions, nous révérions notre bienfaiteur, nous le reconnoissions hautement pour l'auteur de notre bien-être, tant que ses faveurs avoient des charmes pour nous: mais, par la suite, de nouveaux objets venant à exciter les desirs de l'ame, elle s'élance vers eux avec cette ardeur ordinaire à l'homme dont les vœux vont toujours en croissant ; bientôt on oublie ce qu'auparavant on regardoit comme un bienfait : on ne voit plus les avantages par lesquels on l'emporte sur les autres, on n'envisage que ceux qui les mettent au-dessus de nous. Or, il est impossible d'être à la fois envieux & reconnoissant : l'envie suppose du chagrin, du mécontentement ; au-lieu que la reconnoissance est un sentiment de joie. De plus, comme nous n'envisageons guères que l'instant qui s'écoule, il nous arrive rarement de revenir sur le passé : de-là l'oubli de nos instituteurs & de leurs bienfaits, parce que nous avons entiérement perdu de vue notre enfance ; de-là l'oubli des services rendus à notre adolescence, parce que jamais nous ne reportons les yeux vers cet âge. Tout ce que nous avons été n'est point regardé comme passé, mais comme perdu ; rien de plus infidèle que la mémoire de ceux qui ne s'occupent que de l'avenir.

Il faut ici rendre à Epicure la justice de convenir qu'il se plaint sans cesse de notre ingratitude pour le passé : il nous reproche de ne pas assez nous rappeller, & de mettre au nombre des voluptés les biens dont nous avons joui ; tandis qu'il n'y a pas de volupté plus assurée que celle qu'on ne peut plus nous ravir. Les biens présens ne sont pas entiérement à nous ; le hasard a de la prise sur eux : les biens futurs sont incertains ; mais les biens passés sont un trésor qui ne peut nous manquer. Quelle reconnoissance attendre d'un homme qui ne fait que voler du présent au futur? C'est la mémoire qui rend reconnoissant, & tout ce qu'on donne à l'espérance est pris sur la mémoire.

Il y a certainement des connoissances exactes que la simple perception grave dans notre esprit ; & d'autres qu'il ne suffit pas d'avoir apprises pour les savoir, & dont l'idée se perd, sans une étude suivie, comme la Géométrie, l'Astronomie & les autres sciences de ce genre que leur subtilité rend fugitives : il y a de même des services que leur importance préserve pour toujours de l'oubli ; d'autres moins essentiels, mais plus multipliés, & rendus dans des tems divers, s'échappent de notre souvenir : parce que, comme je l'ai dit, nous n'y revenons pas de tems en tems, attendu que nous n'aimons pas à faire la revue de nos dettes.

Ecoutez dans quels termes on sollicite les bienfaits : il n'y a personne qui ne vous promette une reconnoissance éternelle ; qui ne proteste qu'il vous est dévoué pour la vie ; qui ne s'oblige par les expressions les plus humbles. Peu de tems après, on évite d'employer les mêmes expressions, comme avilissantes & peu dignes d'un homme libre ; insensiblement on en vient jusqu'à l'oubli, qui, selon moi, est l'ingratitude la plus monstrueuse. En effet, celui qui oublie est tellement ingrat, que le simple souvenir des bienfaits fait passer un homme pour reconnoissant.

On demande si un vice, aussi odieux que l'ingratitude, devroit demeurer impuni, & si l'on doit admettre dans la société, comme dans les écoles, des loix qui donnent le droit d'attaquer les ingrats, vu qu'elles paroîtroient équitables à tout le monde? En effet, dit-on, on voit des villes reprocher leurs bienfaits à d'autres villes, & faire payer aux descendans les services rendus aux ancêtres. Cependant nos pères, ces hommes si vertueux, ne redemandoient qu'à leurs ennemis ce qu'ils leur avoit donné : quant aux bienfaits, ils savoient & les répandre noblement, & les perdre de même. Quoi qu'il en soit, à l'exception des macédoniens, il n'y a pas de peuple chez qui l'action contre les ingrats ait eu lieu ; & c'est une grande présomption contr'elle. Toutes les nations de la terre sont d'accord sur les autres délits : l'homicide, l'empoisonnement, le parricide, le sacrilège sont punis diversement, mais sont punis par-tout. L'ingratitude, quoique le vice le plus commun, n'est punie nulle part, & décriée par-tout : on ne la pardonne point ; mais, comme il seroit difficile de fixer le châtiment d'un crime aussi incertain, on ne l'a condamné qu'à la haine, & on l'a mis au rang des délits, dont la vengeance est réservée aux dieux.

Je vois plus d'une raison, pour que ce crime ne ressortisse pas des tribunaux. D'abord le principal mérite du bienfait seroit anéanti, s'il en résultoit une action, comme en vertu d'une obligation pécuniaire, ou d'un contrat. Ce que les bienfaits ont de plus beau, c'est qu'on les accorde, dans la disposition même de les perdre ; on les abandonne entiérement à la discrétion de celui qu'on oblige. Si je le cite en justice, si j'implore le juge contre lui, ce n'est plus un bienfait, c'est une créance. D'un autre côté, la reconnoissance qui est un sentiment honnête, cesse de l'être, quand elle devient forcée. L'homme reconnoissant ne sera pas plus louable que celui qui rend un dépôt, ou qui paie ses dettes, sans se laisser assigner.

Ainsi, nous gâterions les deux plus belles vertus de l'humanité, la *bienfaisance* & la reconnoissance. Qu'a de beau la première, si elle prête, au-lieu de donner? & la seconde, si elle ne s'acquitte pas volontairement, mais par nécessité? Il n'y aura plus de gloire à être reconnoissant, s'il n'y a pas de sureté à être ingrat. Ajoutez que, pour l'exécution de cette unique loi, tous les tribunaux ne suffiroient pas, tout le monde se trouveroit demandeur & défendeur : il n'y a personne qui n'exagère ses propres bienfaits, qui n'amplifie les moindres services qu'il a rendus. De plus, les matières de Jurisprudence sont circonscrites, & ne laissent pas au juge une liberté indéfinie ; aussi, quand la cause est bonne, on préfère un juge à un arbitre ; parce que le premier est assujetti par la forme, & renfermé dans des bornes qu'il ne peut franchir ; au-lieu que la conscience du second est libre & sans liens ; il peut ajouter ou retrancher à son gré, & régler la sentence, non sur le dispositif de la loi, ou d'après les règles d'une justice rigoureuse, mais sur les sentimens de l'humanité & de la compassion. L'action pour l'ingratitude, bien loin d'astreindre le juge, lui laisseroit le pouvoir le plus illimité. D'abord la nature même des bienfaits est elle-même un problême ; ensuite leur importance dépendroit de la façon de voir plus ou moins favorable du juge. Il n'y a pas de loi qui spécifie ce que c'est qu'un ingrat ; souvent on l'est, quoiqu'on ait acquitté le bienfait ; souvent on est reconnoissant, même sans l'avoir acquitté. Enfin, il y a des cas où le juge le plus ignorant est en état de prononcer, comme dans les questions de fait, ou lorsque l'exhibition des pièces termine le différend : mais, quand c'est la raison qui décide entre les parties, quand ce sont les lumières naturelles qu'il faut consulter, quand la contestation est du ressort de la sagesse, on ne peut plus s'en rapporter à un de ces juges vulgaires qui ne doivent leur élévation qu'au hasard.

Ce n'est donc pas l'ingratitude qu'on n'a pas trouvée propre à être traduite devant les tribunaux : ce sont les juges qu'on n'a pas trouvés propres à en connoître. Vous n'en serez pas surpris, en approfondissant les difficultés innombrables qui se présenteroient dans une cause de cette nature. Un homme a fait présent d'une grosse somme ; mais il étoit très-riche, mais il n'étoit point dans le cas de s'appercevoir d'une diminution dans sa fortune. Un autre a donné tout autant, mais aux dépens de son bien-être : la somme est la même, mais le bienfait ne l'est pas. Poussez encore la chose plus loin : un homme a payé pour libérer un débiteur insolvable ; mais il n'a fait que tirer l'argent de son coffre : un autre a payé la même somme, mais il l'avoit empruntée ou sollicitée ; & par-là s'étoit chargé d'une dette ou d'une reconnoissance considérable. Mettrez-vous donc sur la même ligne celui qui a obligé sans se gêner, & celui qui s'est chargé d'un bienfait pour un autre?

Quelquefois la grandeur du présent dépend de la circonstance plutôt que de la somme. C'est un bienfait que le don d'une terre propre par sa fertilité, à faire baisser le prix des vivres ; mais c'est un bienfait aussi, qu'un pain donné à un homme qui a faim. C'est un bienfait que la donation d'une région entière, au travers de laquelle coulent plusieurs fleuves navigables ; mais c'est pareillement un bienfait d'indiquer une source à des gens dévorés par la soif, & dont le gosier desséché leur permet à peine de respirer. Comment comparer, comment peser tant de circonstances? Il est difficile de prononcer, quand ce n'est pas la chose, mais ses effets qu'on examine. En supposant même les présens parfaitement

égaux, la manière de les faire dérange encore l'équilibre. Il m'a fait du bien, mais de mauvaise grace; il a montré du regret de me l'avoir donné; il m'a regardé avec plus de hauteur que de coutume; il m'a donné si tard, que je lui aurois su meilleur gré de m'avoir refusé plutôt. Comment un juge appréciera-t-il toutes ces circonstances, tandis qu'il ne faut qu'un mot, un moment d'hésitation, un coup-d'œil, pour anéantir tout le mérite d'un bienfait?

Ajouterai-je qu'il y a des bienfaits qui ne doivent ce nom qu'à l'extravagance de nos desirs; & d'autres qui ne sont pas d'un ordre vulgaire, mais plus grands, avec moins d'éclat. Vous regardez comme un bienfait de donner à un homme le droit de cité chez un peuple puissant, de lui procurer le rang de chevalier romain, de le défendre lorsqu'il est accusé d'un crime capital? mais lui donner des conseils salutaires; le retenir sur le penchant du crime; lui arracher le glaive dont il va se frapper; soulager son deuil par des consolations efficaces, lui ôter l'envie de suivre au tombeau ceux qu'il pleure, & le ramener à la volonté de vivre: assister un malade; épier le moment de lui faire prendre une nourriture d'où dépend sa guérison: à l'aide du vin, ranimer ses veines défaillantes, quel juge appréciera ses services? quel juge établira une juste compensation entre des bienfaits de nature toute différente? Il vous a donné une maison; mais moi je vous ai averti que la vôtre alloit vous écraser: il vous a donné un patrimoine, & moi une planche dans votre naufrage; il a combattu & reçu des blessures pour vous; & moi je vous ai sauvé la vie par mon silence. Quand le bienfait est présenté d'une manière, & acquitté d'une autre, il est bien difficile d'établir l'égalité.

Enfin, il n'y a pas de terme fixé pour l'acquit d'un bienfait, comme pour le paiement d'une dette. Celui qui n'a pas rendu le bienfait, peut le rendre. Quel terme fixez-vous à l'ingratitude? D'ailleurs, souvent les plus grands bienfaits n'ont pas de preuve; ils se passent entre le bienfaiteur & celui qu'il oblige. En conclurez-vous qu'il ne faut pas faire du bien sans témoins? Ensuite quelle peine décernerez-vous contre les ingrats? Sera-t-elle la même, quand les bienfaits sont si divers? sera-t elle différente, & plus grande ou plus petite, selon la nature du bienfait? Sera-ce une amende pécuniaire? Mais il est des bienfaits desquels dépend la vie, & quelquefois plus que la vie. Quelle peine prononcerez-vous dans ce cas? Sera-t-elle moindre que le bienfait? quelle injustice! Sera-t-elle capitale, comme lui? quelle barbarie d'ensanglanter les bienfaits!

Mais, dites-vous, on a accordé des privilèges aux pères. Pourquoi les autres bienfaiteurs ne seroient-ils pas aussi dans le cas d'une faveur extraordinaire? Je réponds qu'on a rendu sacré l'état des pères, parce qu'il importoit à la république qu'ils élevassent leurs enfans: il falloit les encourager à prendre cette peine, à en courir les risques. On ne pouvoit leur dire, comme aux bienfaiteurs: « choisissez des sujets dignes de vos bienfaits; si vous êtes trompés, ne vous en prenez qu'à vous-mêmes: n'assistez que des gens qui le méritent ». Les pères ne peuvent choisir leurs enfans; ils ne peuvent que faire des vœux, ce n'est pas une affaire de discernement. Il falloit donc, par l'appas de l'autorité, les déterminer à courir ce hasard.

Une autre différence, c'est que les pères non-seulement ont fait éprouver des bienfaits, mais ils en font & ne cesseront d'en faire éprouver à leurs enfans: on n'a pas à craindre qu'ils en imposent. Pour les autres bienfaits, il faut examiner à la fois, & s'ils ont été acquittés, & s'ils ont été répandus; au-lieu que ceux-ci sont clairs & avoués. De plus, la jeunesse a besoin d'être gouvernée: les pères sont des espèces de magistrats domestiques, à la garde desquels nous l'avons confiée. Enfin, les bienfaits de tous les pères sont du même genre, & par cette raison pouvoient être évalués une fois: mais les autres différens entr'eux, variés par leur importance & par les circonstances, ne pouvoient être soumis à une règle générale. Il y avoit plus d'équité à ne rien décider qu'à les apprécier d'une manière uniforme.

Il y a des services qui coûtent beaucoup au bienfaiteur; d'autres qui, sans lui rien coûter, sont de la plus grande importance pour celui qu'il oblige. Quelques services sont rendus à des amis, & d'autres à des inconnus. Quand le présent seroit le même, le mérite est plus grand, si l'on oblige un homme qu'on ne connoît que par le bien qu'on lui fait. L'un fournit les besoins; l'autre, les agrémens de la vie: celui-là, des consolations dans l'infortune. Il est des gens pour qui rien n'est plus doux ni plus important, que de trouver un appui dans leur malheur: d'autres aiment mieux qu'on travaille à leur élévation qu'à leur sauver la vie; d'autres enfin se croient plus obligés à celui qui leur sauve la vie, qu'à celui qui leur sauve l'honneur. Tous ces bienfaits seront plus ou moins grands, suivant que le juge penchera plus de l'un ou de l'autre côté. D'ailleurs, c'est moi qui choisis mon créancier: mais souvent j'éprouve un bienfait, contre mon gré; je me trouve lié à mon insu. Que faire? Appellerez-vous ingrat un homme qui a été chargé d'un bienfait sans sa participation, & qui l'eût refusé, s'il eût pu le prévoir? N'appellerez-vous pas ingrat celui qui, l'ayant accepté de façon ou d'autre, n'en a pas été reconnoissant.

Un homme m'a rendu un service; mais ensuite il m'a fait une injure: cet unique bienfait m'oblige-t-il de supporter toutes ses injures? ou

suis-je dispensé de la reconnoissance, parce que le bienfait a été détruit par l'injure subséquente? De plus, comment décider lequel des deux l'emporte, du service ou de l'offense? un jour entier ne suffiroit pas pour entrer dans les détails de tant de difficultés. Mais, direz-vous, c'est ralentir la *bienfaisance*, que de ne pas donner le droit de revendiquer ses bienfaits, & de ne pas punir l'ingratitude. D'un autre côté, songez que l'on sera moins disposé à recevoir des bienfaits, s'ils exposent à comparoître pour plaider sa cause, & s'ils jettent l'innocence même dans l'inquiétude. Ajoutez que par-là même on sera moins porté à faire du bien; on n'aime pas à obliger un homme malgré lui: mais, si l'on n'a pas d'autres motifs, que la bonté de son cœur & les charmes d'une bonne action, on donnera plus volontiers, même en abandonnant le retour à la volonté du débiteur. La gloire d'un bienfait diminue à proportion des précautions que l'on prend pour en être payé.

Il y aura moins de bienfaits; mais ils seront plus sincères: & quel mal de bannir la légéreté de la *bienfaisance*? Le but des législateurs, en ne portant aucune loi sur cette matière, étoit qu'on donnât avec plus de circonspection, que l'on choisît avec plus de prudence des sujets dignes d'être obligés. Je le répète, songez bien à qui vous donnez, vu qu'il n'y aura plus pour vous d'action, plus rien à répéter. Quel secours attendez-vous des juges? nulle loi ne vous rétablira dans votre premier état. Ne comptez que sur la bonne foi de l'obligé: voilà le seul moyen de conserver aux bienfaits leur noblesse & leur magnificence; ce seroit les souiller que d'en faire une matière de procès. *Rendez ce que vous devez* est une expression dictée par la justice, & fondée sur le droit des gens. Mais cette façon de parler est très-honteuse en matière de *bienfaisance. Rendez!* que voulez-vous qu'il rende? la vie qu'il a reçue? l'honneur, la sécurité, la santé? Ces dettes sont trop grandes pour pouvoir être acquittées. Rendez au moins l'équivalent. Mais voilà précisément ce que je disois: la *bienfaisance* perd toute sa dignité dès qu'elle devient un objet de commerce. N'excitons pas les cœurs des hommes à l'*avarice*, au mécontentement, à la discorde; ils n'y sont déjà que trop portés: opposons-nous y plutôt de tout notre pouvoir; & retranchons des occasions que l'on ne cherche que trop.

Et plût à Dieu que nous pussions persuader aux hommes de ne recevoir le paiement même de leurs dettes pécuniaires, que comme une restitution volontaire! Plût à Dieu que nulle stipulation n'obligeât le vendeur & l'acheteur! qu'on ne fût plus obligé de sceller les pactes & les conventions sous l'empreinte des cachets, & qu'on les mît sous la sauvegarde de la bonne foi & de l'équité! mais on a préféré la nécessité à l'honnêteté; l'on a mieux aimé contraindre la probité, que de s'en rapporter à elle. Des deux côtés on appelle des témoins: il faut des contrats, des notaires, des signatures multipliées: on ne se contente pas de la parole d'un homme, on veut le lier par sa propre signature; aveu trop humiliant de la mauvaise foi & de la dépravation générale! on s'en fie plus à nos cachets, qu'à nos cœurs. Pourquoi l'intervention de ces magistrats? pourquoi cette empreinte de leurs sceaux? c'est de peur que tel homme ne nie avoir reçu ce qu'en effet il a reçu. Ce sont donc des personnages incorruptibles, des organes de la vérité? hélas! on ne leur prête à eux-mêmes de l'argent qu'avec les mêmes formalités. Eh! n'eût-il pas été plus honnête de laisser quelques scélérats violer leur foi, que de soupçonner tous les hommes de perfidie! La seule chose qui manque à l'avarice, c'est de ne plus accorder les bienfaits sans garantie. La *bienfaisance* est l'attribut des ames nobles & généreuses: répandre des bienfaits, c'est imiter les dieux; en poursuivre le paiement, c'est ressembler aux usuriers. Pourquoi, sous prétexte de sureté, rabaisser les bienfaiteurs à la classe la plus vile de l'humanité?

Mais il y aura plus d'ingrats, s'il n'y a pas d'action contr'eux? au contraire, il y en aura moins, vu que les bienfaits seront distribués avec plus de discernement. D'ailleurs, il y auroit du danger à donner cette notoriété à la multitude des ingrats. La honte diminueroit à mesure que croîtroit le nombre des coupables: un vice général cesse d'être un opprobre. Quelle femme rougit aujourd'hui du divorce, depuis que les femmes de la première qualité ne comptent plus leurs années par les noms des consuls, mais par ceux de leurs maris. Le divorce est le but du mariage, & le mariage celui du divorce: on en craignit l'éclat tant qu'il fut rare; & comme aujourd'hui les registres sont remplis de divorces, à force d'en entendre parler, on s'y est apprivoisé.

Quelle femme rougit aujourd'ui de l'adultère, depuis qu'on en est venu au point de ne plus se marier, que pour rendre l'adultère plus piquant? La chasteté n'est aujourd'hui le partage que de la laideur. Où trouverez-vous une femme assez délaissée, ou d'assez mauvais goût, pour se contenter de deux amans? Il faut que toutes les heures de la journée soient partagées entre un pareil nombre d'adultères, & que le jour entier ne suffise pas pour tous: il faut se faire porter chez un amant, & passer la nuit chez l'autre. C'est être d'une simplicité digne du vieux tems, que d'ignorer que l'adultère, avec un seul amant, n'est plus qu'un mariage ordinaire. Comme la multitude de ces crimes si communs en a dissipé la honte, ce seroit de même multiplier & enhardir

hardir les ingrats, que de les mettre dans le cas de ſe tromper.

Quoi? l'ingratitude demeurera donc impunie? Eh! l'impiété, l'avarice, l'envie, la colère, la cruauté ne le ſont-elles pas? regardez-vous comme impunis des vices odieux à tout le monde? connoiſſez-vous un ſupplice plus rigoureux que la haine générale? Le châtiment de l'ingrat, c'eſt de n'oſer recevoir un bienfait de perſonne, de n'oſer rien donner à d'autres, d'être ou de ſe croire l'objet de tous les regards; d'avoir perdu le ſentiment ſi doux de la vertu. Eh quoi! vous appellez *malheureux* celui dont les yeux ſont viciés, dont les oreilles ſont obſtruées par quelque maladie; & vous ne donnerez pas le même nom à celui qui a perdu le ſentiment des bienfaits! Il redoute les dieux témoins de l'ingratitude; il eſt tourmenté, oppreſſé par la conſcience du bienfait qu'il veut étouffer au-dedans de lui-même. Enfin, comme je le diſois, c'eſt une aſſez grande peine pour lui de perdre la plus agréable des jouiſſances. L'homme reconnoiſſant, au contraire, goûte une volupté conſtante & ſoutenue; il eſt encore bien plus ſenſible à la diſpoſition du bienfaiteur, qu'à la choſe même qu'il en a reçue. L'ingrat ne jouit qu'une ſeule fois du bienfait, l'homme reconnoiſſant en jouit toujours. Comparons leur extérieur; l'un a le viſage triſte, inquiet, tel que doit l'avoir un fauſſaire, un perfide qui ne rend ni à ſes parens, ni à ſes pédagogues, ni à ſes inſtituteurs, l'honneur qu'il leur doit. La gaieté & l'allégreſſe animent les traits du ſecond: il épie l'occaſion de montrer du retour; & cette diſpoſition même eſt pour lui une ſource de joie: il ne cherche pas à diſſiper, mais à s'acquitter avec uſure, non-ſeulement envers ſes parens & ſes amis, mais envers ſes inférieurs; dans les ſervices même qu'il reçoit de ſes eſclaves, il conſidère moins la perſonne que la choſe.

Cependant il y a eu des philoſophes, entr'autres Hécaton, qui ont mis en problême, ſi un eſclave pouvoit être le bienfaiteur de ſon maître. Ils diſtinguent entre les bienfaits les devoirs & les fonctions. Ils appellent *bienfaits* les ſervices d'un étranger; & par *étranger* ils entendent celui qui pouvoit ſans blâme ſe diſpenſer de les rendre. Les devoirs ſont ceux d'un fils envers ſon père, d'une femme envers ſon mari, de toutes les perſonnes, en un mot, que la nature a liées à notre ſort, & qu'elle oblige de veiller à notre ſureté. Les fonctions ſe diſent d'un eſclave que ſa condition a mis dans le cas de ne prétendre jamais à la reconnoiſſance de ſon ſupérieur, quelque choſe qu'il faſſe pour lui.....

De plus, ceux qui prétendent qu'un eſclave ne peut jamais être le bienfaiteur de ſon maître, oublient les droits de l'humanité: c'eſt la diſpoſition, & non l'état, qui caractériſe les bienfaits. La vertu n'eſt interdite à perſonne, elle ouvre les bras à tout le monde, elle reçoit tous les hommes, elle les invite tous, libres, affranchis, eſclaves, rois, exilés: elle ne choiſit pas de préférence les palais & les fortunes immenſes; elle prend l'homme tout nud. Eh! quelle aſſurance nous reſteroit donc contre les coups du ſort? que pourroit-on ſe promettre de grand, ſi la vertu même changeoit au gré de la fortune? Si un eſclave ne peut être le bienfaiteur de ſon maître, un ſujet ne peut l'être non plus de ſon roi, ni un ſoldat de ſon général. Qu'importe l'autorité à laquelle on eſt ſoumis, ſi la plus abſolue devient un obſtacle à la *bienfaiſance*? Si la néceſſité & la crainte du dernier ſupplice ôtent à l'eſclave le mérite de la *bienfaiſance*, l'obſtacle eſt le même pour le ſujet & le ſoldat, puiſque, ſous des noms différens, ils ſont ſoumis au même pouvoir. Cependant on fait éprouver des bienfaits à ſes ſouverains & à ſes généraux: on peut donc en faire éprouver à ſes maîtres.

Un eſclave peut être juſte, courageux, magnanime; dès-lors il peut exercer la *bienfaiſance* qui eſt auſſi un effet de la vertu. Il eſt ſi vrai qu'un eſclave peut faire du bien à ſon maître, qu'il y a des maîtres qui doivent tout leur bien être à leurs eſclaves. Enfin, on ne doute pas qu'un eſclave ne puiſſe faire du bien à d'autres; pourquoi n'en feroit-il pas à ſon maître?

C'eſt, dit on, qu'un eſclave ne devient pas le créancier de ſon maître, lors même qu'il lui prête de l'argent. D'ailleurs, il lui rend tous les jours des ſervices; il l'accompagne dans ſes voyages, il le ſoigne dans ſes maladies; il ſe ſacrifie entiérement pour lui: cependant tous ces ſervices, qui, de la part d'un autre, feroient appellés *bienfaits*, ne ſont que des fonctions ou des devoirs de la part d'un eſclave. En effet, le nom de *bienfait* ne ſe donne qu'aux ſervices qu'on a rendus, lorſqu'on étoit libre de ne les pas rendre: or, un eſclave n'a pas le pouvoir de refuſer ſes ſervices; il n'oblige donc pas ſon maître, il ne fait que lui obéir: il ne peut ſe faire un mérite d'une action qu'il ne dépendoit pas de lui de ne pas faire.

En ſuppoſant avec vous cette néceſſité, j'ai encore gain de cauſe, & je vous produirai mille circonſtances où l'eſclave eſt libre. En attendant, répondez-moi: ſi je vous montre un eſclave qui combat pour la conſervation de ſon maître, au mépris de la ſienne; qui, percé de mille coups, répand pour lui tout ſon ſang; qui prolonge exprès ſa mort, pour lui laiſſer le tems de s'échapper: nierez-vous que ce ſoit là un bienfait, quoique de la part d'un eſclave? Si je vous en cite un autre que les promeſſes d'un tyran, ni ſes menaces, ni ſes ſupplices ne peuvent contraindre à découvrir la retraite de ſon maître; qui déroute, autant qu'il peut, tous les ſoupçons; qui fait

à la fidélité le sacrifice de sa propre vie : refuserez-vous a cette action le titre de *bienfait*, parce qu'un esclave en est l'auteur ? Au contraire, le bienfait n'est-il pas d'autant plus grand, que les exemples de verru sont plus rares de la part des esclaves ? Si toute autorité déplaît, si tout joug paroît onéreux, quelle reconnoissance ne doit-on pas à celui en qui l'attachement pour son maître a triomphé de la haine pour la servitude ? au-lieu donc de dire, ce n'est pas un bienfait, parce qu'un esclave en est l'auteur : disons, c'est un bienfait d'autant plus grand, que la servitude même n'y a pas mis d'obstacle.

On se trompe, si l'on croit que l'esprit de servitude s'empare de l'homme tout entier ; la meilleure partie de lui-même en est exempte. Les corps sont soumis aux maîtres ; mais l'ame demeure toujours maitresse d'elle même : cette ame si libre, si indépendante, que les biens mêmes du corps ne peuvent l'empêcher de prendre son essor, de se livrer aux méditations les plus sublimes, de s'élancer dans l'immensité au milieu des corps célestes. C'est donc le corps seul que la fortune livre aux maîtres ; c'est le corps qu'ils achètent & qu'ils vendent : l'ame ne peut être mise en esclavage ; tous ses actes sont libres : en effet, nous ne pouvons tout ordonner à nos esclaves ; ils ne sont pas obligés de nous obéir en tout. Ils n'exécuteront pas des ordres contraires au bien public, ils ne prêteront point leurs bras à un crime.

Il est des actions que les loix n'ordonnent & ne défendent pas aux esclaves : elles peuvent servir de matière à leur *bienfaisance*. Tant qu'ils ne font qu'exécuter ce qu'on exige d'eux, c'est une fonction ou un devoir ; s'ils l'excèdent, c'est un bienfait, ils prennent alors les sentimens d'un ami. Il y a des dons qu'un maître ne peut se dispenser de faire à ses esclaves, comme la nourriture & le vêtement ; ce ne sont pas là des bienfaits. Mais, s'il a pour eux des attentions particulières, s'il leur donne une éducation honnête, s'il les instruit dans les arts que l'on enseigne aux citoyens ; voilà des bienfaits. Il en est de même des esclaves : celles de leurs actions qui excèdent les bornes de leurs fonctions, qui sont volontaires & non forcées, sont des bienfaits, pourvu qu'elles soient assez importantes, pour mériter ce nom, si elles venoient d'une autre part.

Un esclave, suivant la définition de Chrysippe, est un mercénaire perpétuel. De même donc qu'un mercenaire devient bienfaiteur, quand il fait plus que l'ouvrage pour lequel il s'est loué ; de même, un esclave qui, par attachement pour son maître, passe les bornes de sa condition, qui forme une entreprise généreuse & capable de faire honneur à un homme plus heureusement né, qui surpasse même les espérances de son maître ; un tel esclave est vraiment un bienfaiteur domestique. Nous nous emportons contre nos esclaves, quand ils font moins que ce qu'ils doivent ; vous paroît-il juste de ne pas leur savoir gré, quand ils font davantage ? Dans quel cas les actions des esclaves ne sont-elles pas des bienfaits ? c'est quand on peut dire : eh bien ! s'il ne l'eût pas voulu, je l'y aurois bien forcé. Mais, quand il a fait ce qu'il étoit libre de ne pas vouloir, il faut le louer de sa bonne volonté. Ce sont deux choses contraires, que les bienfaits & les injures. Un esclave peut faire du bien à son maître, s'il peut en recevoir une injure : or, il y a un juge commis pour connoître des injures des maîtres envers leurs esclaves, pour réprimer leur cruauté, leur brutalité, leur avarice. Quoi, dira-t-on, un maître recevoir un bienfait de son esclave ! C'est un homme qui en reçoit un d'un autre homme : enfin, l'esclave a fait ce qui dépendoit de lui ; il a fait du bien à son maître : il ne tient qu'à vous de ne pas recevoir d'un esclave ; mais où est l'homme assez grand, pour que la fortune ne le mette pas dans le cas d'avoir besoin même des plus petits ? Je vais vous rapporter des traits de *bienfaisance* de différente espèce, & même de nature totalement opposée : ici c'est un esclave qui donne la vie à son maître ; là c'en est un qui lui donne la mort : celui-ci le sauve, lorsqu'il étoit prêt à périr, &, si c'est trop peu, en périssant lui-même : celui-là aide son maître à mourir ; un autre lui donne le change.

Claudius Quadrigarius rapporte dans le dix-huitième livre de ses annales, qu'au siège de Grumentum, lorsqu'il n'y avoit plus d'espérance de la défendre, deux esclaves passèrent du côté des ennemis, dont ils furent bien accueillis. La ville étant prise, pendant que le vainqueur parcouroit toutes les rues, ces esclaves prirent les devans, &, par des chemins qu'ils connoissoient, se rendirent à la maison où ils avoient servi. Ils en tirèrent leur maitresse, qu'ils firent marcher devant eux ; & répondirent aux questions qu'on leur faisoit, que c'étoit leur maitresse, une femme cruelle, qu'ils menoient au supplice. Après l'avoir conduite hors de la ville, ils la cachèrent avec le plus grand soin, jusqu'à ce que la fureur de l'ennemi fût appaisée. Quand le soldat, rassasié de meurtre, eut repris les mœurs romaines, les esclaves reprirent aussi leur premier état, & se remirent même dans l'esclavage de leur maitresse, qui affranchit aussi-tôt l'un & l'autre. Elle ne fut pas humiliée de devoir la vie à des malheureux sur qui elle avoit eu le droit de vie & de mort : elle dut même en être d'autant plus flatée, que sauvée d'une autre manière, ce n'eût été qu'un acte de bonté ordinaire ; au-lieu qu'elle acquit par-là de la célébrité, & devint pour deux villes un beau sujet d'entretien, & un exemple remarquable. Au milieu de la confusion d'une ville prise d'assaut,

dans un tems où chacun ne penſoit qu'à ſa propre sûreté, elle fut abandonnée de tous, excepté de deux transfuges. Mais, pour montrer les ſentimens qui leur avoient inſpiré la première déſertion, ils quittèrent le vainqueur pour leur maîtreſſe captive, en conſentant même à paſſer pour des parricides. En effet, ce qu'il y a de plus noble dans leur bienfait, c'eſt que, pour ſauver la vie à leur maitreſſe, ils laiſsèrent croire qu'ils la lui avoient ôtée. Soyez sûr que ce n'eſt pas un ſentiment ſervile qui fait acheter une bonne action, en ſe faiſant paſſer pour criminel.

C. Vettius, préteur des Marſes, étoit conduit priſonnier à Rome; un de ſes eſclaves tira l'épée du ſoldat qui le conduiſoit, & commença par tuer ſon maître; enſuite il dit: « voilà mon maître affranchi, il eſt tems que je ſonge à moi », & ſe perça d'un ſeul coup. Citez-moi quelqu'un qui ait plus noblement ſauvé ſon maître.

Domitius étoit aſſiégé par Céſar à Corfinium: il ordonna à ſon médecin, qui étoit un de ſes eſclaves, de lui donner du poiſon; voyant qu'il héſitoit, « pourquoi différer, dit-il, comme ſi tu étois le maître? c'eſt, les armes à la main, que je te demande la mort. L'eſclave promit d'obéir, & lui donna un breuvage innocent, qui l'aſſoupit. Enſuite il alla trouver ſon fils: « gardez-moi, lui dit-il, juſqu'à ce que l'événement vous apprenne ſi j'ai empoiſonné votre père. Domitius vécut & reçut la vie de Céſar; mais c'étoit ſon eſclave qui la lui avoit donnée le premier.

Dans la guerre civile, un eſclave, après avoir caché ſon maître, qui étoit du nombre des proſcrits, s'orna de ſes anneaux, ſe revêtit de ſes habits, & ſe préſenta aux émiſſaires, leur diſant qu'il ne demandoit point de grace, qu'ils pouvoient exécuter leurs ordres; enſuite il préſenta la gorge. Quelle vertu, de mourir pour ſon maître, dans un tems où le comble de la fidélité étoit de ne pas le livrer à la mort; de ſe montrer compatiſſant malgré la cruauté générale; fidèle malgré l'infidélité univerſelle; &, quand la trahiſon étoit encouragée par les plus grandes récompenſes, de ne pas deſirer d'autre prix de ſon attachement que la mort!

Je n'omettrai pas non-plus les exemples de notre ſiècle. Sous l'empire de Tibère, rien de plus fréquent & de plus général que la fureur des délations, plus funeſte mille fois à la ville pendant la paix, que toutes les guerres civiles enſemble. On épioit les diſcours de l'ivreſſe, on profitoit des aveux naïfs de la gaieté: il n'y avoit plus de ſureté; le moindre prétexte ſuffiſoit à la barbarie: le ſort même des accuſés n'excitoit plus la curioſité, parce qu'il étoit toujours le même. Paulus, ancien préteur, aſſiſtoit à un feſtin, ayant à ſon doigt le portrait de Céſar, ſur une pierre gravée. Il y auroit de la petiteſſe à chercher un détour, pour dire qu'il alla à la garde-robe. Maron, fameux délateur de ce tems-là, le ſuivit des yeux: mais l'eſclave de Paulus le tira du piège où l'ivreſſe l'alloit faire tomber, en lui ôtant ſon anneau; &, pendant que Maron prenoit les convives à témoin, que le portrait de l'empereur avoit été porté dans un lieu obſcène, & dreſſoit déjà ſon procès-verbal, l'eſclave montra l'anneau dans ſa main: ſi quelqu'un peut donner à l'un le nom d'*eſclave*, il pourra donner celui de *convive* à l'autre.

Sous l'empire d'Auguſte, les diſcours ne mettoient pas encore la vie en danger; mais ils ne laiſſoient pas de compromettre. Rufus, de l'ordre des ſénateurs, avoit paru ſouhaiter, dans un ſouper, qu'Auguſte ne revînt point ſain & ſauf d'un voyage dont il faiſoit les préparatifs; ajoutant que les taureaux & les veaux faiſoient le même vœu. Ce propos fut écouté attentivement par quelques convives. Le lendemain de grand matin, l'eſclave qui avoit été à ſes pieds, lui rend compte des diſcours que l'ivreſſe lui avoit fait tenir la veille; il l'exhorte à prévenir Céſar, en ſe dénonçant lui-même. Rufus, ſur cet avis, ſe préſentant à l'empereur, comme il deſcendoit de ſon palais, lui dit qu'il avoit perdu la raiſon la veille; proteſte qu'il deſireroit que le mal qu'il lui avoit ſouhaité, retombât plutôt ſur lui & ſur ſes enfans; le conjure de lui pardonner & de lui rendre ſes bonnes graces. Céſar l'ayant aſſuré qu'il y conſentoit: mais, répondit Rufus, on ne croira jamais que vous m'ayez pardonné, ſi vous ne m'accordez quelque bienfait, & il lui demande une ſomme capable de contenter un courtiſan en faveur. Céſar, en la lui accordant, lui dit: « je prendrai garde, pour mon intérêt, de ne jamais me fâcher contre vous ». Il eſt beau à Auguſte d'avoir pardonné, d'avoir joint la libéralité à la clémence. Tous ceux qui liront ce trait, ne pourront s'empêcher de louer l'empereur; mais ce ne ſera qu'après avoir loué l'eſclave. Vous ajouterai-je qu'il fut récompenſé par l'affranchiſſement? il ne fut pourtant pas gratuit, Céſar avoit payé ſa liberté.

Peut-on douter, après tant d'exemples, qu'un maître ne reçoive quelquefois des bienfaits de ſon eſclave? Pourquoi ſera-ce la perſonne qui avilira l'action, & non l'action qui anoblira la perſonne? Nous ſommes tous formés des mêmes principes, tous deſcendus d'une origine commune. On n'eſt plus noble qu'un autre, que quand on a plus de vertus & de talens. Tous ces hommes dont les veſtibules ſont ornés de portraits, d'une longue ſuite de noms, de longues généalogies, ont plutôt de l'illuſtration que de la nobleſſe. Nous n'avons qu'un ſeul père, c'eſt le monde: voilà l'origine commune à laquelle il faut remonter par des degrés plus ou moins brillans. Ne vous en laiſſez pas impoſer par ces gens, qui dans le catalogue de leurs ancêtres, mettent un Dieu

Par-tout où il leur manque un nom illustre. Ne méprisez pas un homme, pour n'avoir autour de lui que des noms vulgaires & peu favorisés de la fortune. Soit que vous ne voyez devant vous, que des affranchis, ou des esclaves, ou des étrangers, n'en ayez pas moins de fierté; franchissez d'un saut hardi cet intervalle humiliant, vous trouverez au bout la vraie noblesse.

Pourquoi l'orgueil nous gonfleroit-il au point de rougir d'avoir un esclave pour bienfaiteur & d'oublier le service, pour ne songer qu'à l'état de la personne? Oses-tu donner à quelqu'un le nom d'esclave, toi, qui es l'esclave de la débauche, de la gourmandise, d'un adultère, ou plutôt de toutes les prostituées? Tu oses traiter quelqu'un d'esclave! Mais où te traînent ces porteurs? où mènent-ils de porte en porte ta litière? où te conduisent ces esclaves vêtus de l'uniforme militaire le plus éclatant? à la loge de quelque portier, aux jardins de quelque esclave subalterne? & tu prétends que ton esclave ne sauroit être ton bienfaiteur; toi, pour qui les embrassades de l'esclave d'autrui sont des bienfaits? Quelle inconséquence! tu méprises les esclaves, & tu leur fais la cour: fier & impérieux dans ta maison, vil & bas au dehors, tour-à-tour méprisant & méprisé. Il n'est pas d'ames plus abjectes que celles qui s'enorgueillissent le plus; il n'est point d'hommes plus disposés à opprimer les autres, que ceux qui ont appris à faire des outrages, à force d'en recevoir.

J'ai cru cette excursion nécessaire, pour rabattre l'orgueil des adorateurs de la fortune: j'ai commencé par rétablir les esclaves dans leurs droits, au titre de bienfaiteurs; je vais aussi les rendre aux enfans. En effet, on demande si les enfans peuvent quelquefois faire éprouver à leurs parens des bienfaits plus grands que ceux qu'ils en ont reçus. On convient que souvent des fils ont été plus grands & plus puissans que leurs pères: on convient encore que souvent ils ont été plus vertueux; d'où il résulte qu'ils peuvent surpasser leurs pères en bienfaits, ayant & une fortune plus ample, & des dispositions plus vertueuses.

Quelque chose qu'un fils donne à son père, dit-on, c'est toujours moins qu'il n'a reçu, vu que la faculté même de donner, il la doit à son père. Ainsi, jamais, le père ne peut être surpassé en bienfaits, puisque sa défaite même seroit un bienfait de sa part. Je réponds d'abord qu'il est des choses plus grandes que celles dont elles tirent leur origine; & de ce que l'une n'eût pu s'accroître, si elle n'avoit dû son commencement à l'autre, il ne s'en suit pas que la première ne puisse aller plus loin que la seconde. Il n'y a pas de production naturelle, qui ne surpasse ses principes, d'un grand nombre de degrés. Les élémens sont la cause de toutes les agrégations; & néanmoins ils sont les plus petites parties des corps qui en sont formés. Regardez le Rhin, l'Euphrate, les fleuves les plus célèbres; que sont-ils, si vous les prenez à leur source? Cette masse d'eau, qui les rend redoutables & fameux, c'est dans leur cours qu'il l'ont acquise. Retranchez les racines, les forêts ne s'éléveront plus, les montagnes ne seront plus couronnées. Regardez ces troncs énormes, dont la cime va se perdre dans les airs, dont les rameaux s'étendent au loin; qu'est, en comparaison d'eux, l'espace qu'occupent les fibres déliées des racines? Nos temples, les murs de nos villes, ne s'élevent que sur l'appui de leurs fondations; & cependant la base de tout l'ouvrage est invisible. Il en est de même de tout le reste: les progrès sont toujous supérieurs aux commencemens. Je n'aurois pu rien acquérir, si les bienfaits de mes parens ne m'en eussent rendu capable; mais il ne s'en suit pas que ce que j'ai acquis, soit moindre que la chose sans laquelle je n'aurois pu acquérir. Si une nourrice n'eût élevé mon enfance, mon bras & ma raison n'eussent pu rien exécuter; je ne serois point parvenu à la renommée à laquelle m'ont conduit mes actions civiles & militaires. Mettrez-vous pour cela les services de ma nourrice au-dessus des plus grands bienfaits? cependant il m'eût été tout aussi impossible de m'avancer sans les soins de ma nourrice, que sans les bienfaits de mon père.

Si c'est à l'auteur de mon existence que je dois tout ce que je puis faire, songez que ce n'est pas à mon père, ni même à mon aïeul, que j'aurai cetre obligation. Il y aura toujours une origine ultérieure d'où la suivante sera dérivée: or, on ne dira pas que je doive plus à des ancêtres inconnus, & dont la mémoire est entièrement effacée, qu'à mon propre père. Cependant je leur dois plus, puisque mon père lui même tenoit de mes ancêtres le pouvoir de me donner le jour. Tout ce que j'ai fait pour mon père n'est rien au prix de son bienfait, parce que je ne serois pas, s'il ne m'eût engendré. Cela posé, je ne pourrai non plus m'acquitter jamais envers le médecin qui a tiré mon père des portes de la mort; puisqu'il ne m'eût pas fait naître, s'il n'eût été guéri. Ne vaudroit-il pas mieux examiner si ce que j'ai fait m'appartient en propre, découle de ma propre énergie, est un pur acte de ma volonté? Pesez en lui-même le bienfait de ma naissance, vous verrez qu'il se réduit à bien peu de chose; que c'est un avantage très douteux; qu'il est une source de maux comme de biens. La naissance, est sans doute, le premier degré qui mène à tout; mais pour être le premier, il n'est pas le plus grand. J'ai sauvé la vie de mon père, je l'ai placé au premier rang dans sa patrie; non-seulement je l'ai illlustré par mes actions, mais encore je lui ai fourni des moyens sûrs & faciles de mériter de la gloire par les siennes; j'ai accumulé sur lui les honneurs, les richesses, tous les avantages les plus enviés des

mortels; élevé moi-même au-dessus de tous, je me suis placé au-dessous de lui. Venez maintenant me dire : vous devez à votre père d'avoir pu faire tout cela. Je vous répondrai, sans doute, s'il suffit de naître pour faire de pareilles actions : mais si vivre n'est que la moindre des choses nécessaires pour bien vivre, si vous ne m'avez donné qu'un bien que je partage avec les bêtes féroces, avec les animaux les plus chetifs, & même les plus immondes, ne vous attribuez pas un mérite dont votre bienfait n'est pas la cause, quoiqu'il en soit le moyen. Supposons que je vous aie rendu la vie pour celle que vous m'avez donnée; je l'emporte sur vous, vu que je vous ai fait éprouver un bienfait dont nous sentions l'un & l'autre le prix; vu que je ne vous ai pas donné la vie pour mon plaisir, ou du moins par mon plaisir; vu que conserver la vie est une chose plus agréable que de la recevoir, parce que c'est un moindre mal de mourir avant d'avoir pu craindre la mort.

Quand je vous ai donné la vie, vous étiez à portée d'en jouir sur-le-champ : quand je l'ai reçu de vous, j'ignorois si je vivois. J'ai donné la vie à un homme prêt à mourir; vous l'avez donnée à un être destiné à mourir. Je vous ai donné une vie complette, à laquelle rien ne manquoit; vous n'avez mis au monde qu'une machine dépourvûe de raison, à charge aux autres. Voulez-vous savoir combien une vie pareille est un bienfait modique? vous n'aviez qu'à m'exposer, & pour lors c'eût été une injure de m'avoir engendré. C'est donc un chetif bienfait, que la cohabitation du mari & de la femme, s'il ne se joint des accessoires à ce commencement de bienfait; s'il n'est, pour ainsi dire, ratifié par d'autres services. Le bien n'est pas de vivre, mais de bien vivre. Je vis bien, dites-vous : mais je pouvois mal vivre. Ainsi la seule chose que je tiens de vous, c'est de vivre. Si vous vous prévalez de m'avoir donné une vie dénuée de secours & de raison; si vous me la vantez comme un grand bien, songez que cet avantage est celui des mouches & des vers. Enfin, pour ne parler que des arts dont l'étude a dirigé le cours de ma vie, je vous ai restitué plus que je n'avois reçu : vous m'aviez donné un être ignorant & grossier; & moi je vous ai rendu un fils tel que vous seriez charmé de l'avoir engendré.

Mon père m'a nourri : si j'en fais autant, je lui rends plus qu'il ne m'a donné; parce que non-seulement il est nourri, mais il l'est par son fils; il jouit encore plus de ma disposition, que de la chose même : au lieu que les alimens qu'il m'a donnés n'ont pas été plus loin que mon corps. Mais, si un fils a fait d'assez grands progrès pour être connu dans le monde entier, par son éloquence, sa justice, ses exploits militaires; s'il environne son père du bruit de sa renommée; si par son éclat, il dissipe l'obscurité de sa naissance; n'a-t-il pas rendu à ses parens un service inestimable? Qui connoîtroit aujourd'hui Ariston & Gryllus, sans leurs fils Xenophon & Platon? Le nom de Socrate ne laissera jamais mourir celui de Sophronisque. Je n'aurois jamais fini l'énumération des pères, qui ne doivent l'immortalité qu'à la vertu de leurs enfans. Lequel, à votre avis, fut le bienfaiteur, ou du père d'Agrippa qui n'est pas même connu depuis son fils, ou d'Agrippa décoré d'une couronne navale, exemple unique de cette espèce de décoration militaire, d'Agrippa qui par la multitude d'édifices dont il embellit la ville, surpassa la magnificence des siècles précédens, sans pouvoir être surpassé dans la suite? lequel fut le bienfaiteur, ou d'Auguste, ou d'Octave quoiqu'éclipsé par le père adoptif de son fils? Quelle jouissance pour lui, s'il eût vu ce fils, après les horreurs des guerres civiles, jetter les fondemens d'une paix solide : sans doute il n'eût pas reconnu son propre ouvrage; en se repliant sur lui-même, il n'auroit pu concevoir qu'un pareil héros fût né dans sa maison.

Je ne passerai pas en revue mille autres pères, que l'oubli eût déjà dévorés, si la gloire de leur fils ne les eût tirés des ténèbres, & ne les retenoit encore au grand jour. D'ailleurs il n'est pas question d'examiner si quelques fils ont plus rendu à leurs pères qu'ils n'en avoient reçu, mais si la chose est possible. Quand même les exemples que j'ai cités ne seroient pas satisfaisans, ou n'auroient pas une prépondérance assez marquée sur le bienfait de la vie; la nature peut enfanter ce que les siècles n'ont pas encore produit. Si des bienfaits isolés ne peuvent l'emporter sur ceux des pères, à force de les accumuler, ils feront enfin pencher la balance.

Scipion sauva son père dans une bataille : à peine revêtu de la robe prétexte, il poussa son cheval au milieu des ennemis. C'étoit peu d'avoir bravé, pour arriver jusqu'à son père, tant d'obstacles réunis, tant de périls qui serrent de plus près les généraux; c'étoit peu pour ce jeune héros, à peine enrôlé, de se faire jour à travers les corps de vétérans, jusqu'à la première ligne, de faire des efforts au-dessus de son âge; ajoutez la manière dont il défend son père accusé dont il l'arrache à la brigue des ennemis les plus puissans, dont il fait accumuler sur lui un second, un troisième consulat, & d'autres dignités desirables, même pour des consulaires : il soulage sa pauvreté par les trésors dont la victoire l'a rendu maître; il l'enrichit des dépouilles de l'ennemi, présens les plus flatteurs pour un guerrier. Si ce n'est pas encore assez, ajoutez cette suite de gouvernemens & de distinctions extraordinaires qu'il lui fit obtenir; ajoutez que, par la ruine des villes les plus puissantes, devenu le protecteur & le vrai fondateur de l'empire romain, qui pouvoit desormais s'étendre sans rival, de l'Orient à l'Occident, il accrut encore beaucoup l'illustration de son père.

Que l'on parle maintenant des bienfaits de ce père. Peut-on douter que le bienfait si vulgaire de la naissance n'ait été surpassé par la valeur & la piété filiale de Scipion ? l'une a fait la sureté de Rome, & l'autre lui a fait un honneur immortel.

Si tant de bienfaits ne sont pas encore suffisans, supposez qu'un fils arrache son père à la torture, & la subisse en sa place. Vous pouvez agrandir autant que vous voudrez les bienfaits du fils ; au-lieu que celui du père est simple, facile, accompagné du plaisir pour le bienfaiteur ; c'est un bienfait dont il fait part, sans le savoir, à mille autres ; un bienfait dans lequel sa femme est de moitié, auquel il a été déterminé par les loix de son pays, par les récompenses attachées à la paternité, par le desir de perpétuer son nom & sa famille ; par mille considérations étrangères à la personne même qui en étoit l'objet. Mais si un fils parvenu au faîte de la sagesse, en fait part à son père ; douterons-nous encore qu'il ait plus donné que reçu ? lui qui, en échange de la vie, a donné le bonheur. Mais, dit-on, tout ce que vous faites, tout ce que vous pouvez faire pour votre père, c'est à lui que vous le devez. C'est aussi à mon instituteur que je dois les progrès que j'ai faits dans les sciences ; néanmoins dans ce genre on peut surpasser ses maîtres & sur-tout ceux de qui l'on a appris à lire : quoiqu'on ne puisse pas faire de progrès sans eux, il ne s'ensuit pas qu'on reste toujours au-dessous d'eux, quelques progrès qu'on ait faits. Il y a de la différence entre le commencement & la perfection ; & quoique l'une ne puisse exister sans l'autre, il ne faut pas pour cela les confondre.

Mais il est tems d'employer des argumens frappés à notre propre coin. Un bienfaiteur peut-être surpassé, quand il existe des bienfaits plus grands que le sien. Un père donne la vie, mais il y a des choses plus importantes que la vie : un père peut donc être surpassé, puisqu'il existe des bienfaits plus grands que le sien. De plus, celui qui a donné la vie, quand il a été lui-même une & deux fois délivré du péril de la mort, a reçu un bienfait plus grand, que celui qu'il a procuré. Or, un père a donné la vie : si donc il est délivré plusieurs fois par son fils du danger de la mort il reçoit plus qu'il n'a donné. Un bienfait est d'autant plus grand, que celui qui le reçoit en a plus de besoin. Or on a plus besoin de la vie lorsqu'on vit déjà, que quand on n'est pas encore né, puisqu'alors on ne peut éprouver aucune espèce de besoins. Un père qui reçoit la vie de son fils lui doit donc plus, que le fils ne doit à son père, pour l'avoir mis au monde. Sur quel fondement dites-vous que les biefaits du fils ne peuvent surpasser ceux du père ? c'est parce que, sans la vie qu'il a reçue de son père, le fils n'auroit pu devenir son bienfaiteur. Mais le père se trouve alors dans le cas de tous ceux qui ont donné la vie à quelqu'un ; on n'auroit pu leur témoigner sa reconnoissance, si l'on n'eût point reçu la vie. On ne peut donc par sa reconnoissance surpasser le bienfait d'un médecin qui nous a rendu la vie, ni celui d'un matelot qui nous a sauvé du naufrage. Cependant il est possible de surpasser les bienfaits de l'un & de l'autre, & généralement de tous ceux qui nous ont sauvé la vie de quelque manière que ce soit. La même chose est donc possible par rapport aux pères ; si l'on m'a fait éprouver un bienfait qui ait besoin d'être soutenu de beaucoup d'autres, & que le mien n'exige aucun accessoire, j'ai plus donné que reçu. Or, la vie que le père donne à son fils n'est conservée qu'à l'aide d'une foule d'accessoires ; au lieu que celle que le fils donne à son père, n'a besoin pour se maintenir d'aucun secours étranger. Ainsi, le père qui reçoit de son fils la vie qu'il lui avoit donnée, est surpassé en bienfaisance.

Cette doctrine n'est point faite pour anéantir le respect filial ; au lieu de pervertir les enfans, elle ne peut que les rendre plus vertueux. La vertu est naturellement ambitieuse : elle brûle de surpasser tout ce qui la devance. La piété filiale n'en aura donc que plus d'ardeur, si, au desir de rendre la pareille, se joint l'espoir de l'emporter. Les pères eux-mêmes s'applaudiront d'une défaite, où il y aura tout à gagner pour eux. Heureuse lutte ! Quel bonheur pour un père qui se reconnoît lui-même vainçu par les bienfaits de ses enfans !

La doctrine contraire fournit une excuse à l'ingratitude des enfans, & ralentit leur reconnoissance. Nous devons plutôt les aiguillonner & leur dire : « courage, vertueux jeunes gens ; un louable défi est ouvert entre vos parens & vous : sachons s'ils ont plus reçu que donné. Il ne sont pas vainqueurs, pour vous avoir prévenus. Animez-vous seulement des sentimens qui conviennent ; ne vous découragez pas ; la victoire est à vous, si vous la desirez. Dans ce noble combat, vous trouverez des généraux qui vous exhorteront, & qui, déjà vainqueurs de leurs pères, vous conduiront sur leurs traces à la victoire ».

Enée a surpassé son père ; il n'avoit été pour lui dans son enfance qu'un fardeau léger & facile à mettre en sureté ; au-lieu qu'Anchise étoit appesanti par l'âge : il falloit le porter à travers les cohortes ennemies, les ruines d'une ville qui s'écrouloit autour de lui : ce vieillard religieux, tenant dans ses bras les vases sacrés & ses dieux pénates, surchargeoit son fils d'un double poids : néanmoins il le porta, que dis-je, & que ne peut la piété ! il le transporta au milieu des flammes, & il établit son culte parmi celui des fondateurs de Rome.

De jeunes siciliens ont surpassé leurs pères, lorsqu'au milieu de la plus terrible éruption de l'Etna, au milieu des torrens de feu qui couloient dans les villes, dans les campagnes, dans la plus grande partie de l'isle, il les emportèrent sur leurs

épaules. On prétend que les flammes s'écartèrent ; que les feux, en se retirant à droite & à gauche, ouvrirent un libre passage à ces héros bien dignes de terminer heureusement une si noble entreprise.

Antigone remporta une victoire ; après avoir défait les ennemis dans un grand combat, il céda le prix de la guerre à son père, & lui abandonna le trône de Chypre. C'est être vraiment roi, que de ne vouloir pas régner, quand on le peut.

T. Manlius vainquit son père, tout impérieux qu'il étoit. Relégué par ce père à cause de la stupidité qu'il montra dans ses premières années, il alla trouver le tribun du peuple, qui avoit ajourné Manlius ; lui demanda une entrevue & l'obtint. Le tribun ne doutoit pas que le fils ne se rendît le délateur d'un père odieux ; il croyoit l'avoir obligé, parce que son exil étoit un des principaux chefs d'accusation intentés contre Manlius. Le jeune homme le trouvant seul, tire une épée qu'il cachoit sous sa robe ; & lui dit : « si tu ne jures de te désister, je te perce de ce glaive. Mon père sera délivré de son accusateur, choisis de quelle manière ». Le tribun jura & tint parole ; il rendit compte à l'assemblée du motif de son désistement. Jamais aucun autre ne commit impunément le même attentat contre un tribun.

Rien de plus commun que les exemples de fils qui ont sauvé leurs pères du danger, qui les ont élevés de l'état le plus bas, au faîte des honneurs, qui les ont tirés de la foule, pour les illustrer à jamais. L'éloquence, avec toute la richesse de ses expressions, ne pourra jamais peindre l'avantage inestimable & digne de n'être jamais effacé du souvenir des hommes, de pouvoir se dire : « j'ai toujours obéi à mes parens ; je leur ai cédé en tout ; je me suis soumis à tous leurs ordres, soit justes soit injustes, & révoltans ; je ne me suis montré rebelle qu'en un seul point ; je n'ai pas voulu souffrir qu'ils me surpassassent par leurs bienfaits ». Ah ! combattez sans cesse, & quoique vaincus, revenez à la charge : heureux les vainqueurs, heureux encore les vaincus ! Quoi de plus beau qu'un jeune homme qui peut se dire à lui-même (car il lui est défendu de le dire aux autres) j'ai surpassé mon père en bienfaisance ! Quoi de plus fortuné qu'un vieillard qui publie à tout le monde, que les bienfaits de son fils ont triomphé des siens ! Quoi de plus fortuné qu'une pareille défaite !

De tous les objets que nous avons traités jusqu'ici, il n'y en a pas de plus important, que celui qui va maintenant nous occuper : il s'agit de savoir si la bienfaisance & la gratitude sont des choses desirables par elles-mêmes. Il se trouve des gens qui ne font cas de l'honnêteté que par intérêt, pour qui la vertu n'a plus de charmes, quand elle est gratuite. Cependant elle perd toute sa grandeur, dès qu'elle devient vénale. Quoi de plus honteux que de calculer, jusqu'à quelle somme on sera vertueux ! La vertu n'invite pas l'homme par l'appât du gain ; elle ne le détourne point par la crainte de la perte ; elle ne séduit personne par l'espoir & les promesses : au contraire, elle exige & des sacrifices & des tributs volontaires. C'est en foulant aux pieds son propre intérêt, qu'il faut marcher vers elle, par-tout où elle nous appelle, par-tout où elle nous envoie, sans égard pour sa fortune, sans ménagement même pour sa propre vie, sans jamais refuser d'obéir. Que gagnerois-je à être reconnoissant ? vous gagnerez de l'être. La vertu ne s'engage à rien qui lui soit étranger ; s'il survient quelqu'avantage, regardez-le comme un accessoire. La récompense des actions honnêtes, se trouve dans ces actions mêmes. Si la vertu est desirable par elle-même, & si la bienfaisance est une vertu, la nature étant la même, le sort ne peut différer. Or nous avons prouvé souvent & suffisamment, que la vertu est desirable par elle-même.

Ici nous avons à combattre les Epicuriens, ces amis du plaisir & du repos ; ces philosophes de table, chez qui la vertu n'est que l'esclave des voluptés ; elle leur est soumise, elles les voit au-dessus d'elle. Mais, dites-vous, la volupté ne peut exister sans la vertu. Pourquoi donc occupe-t-elle le premier rang ? croyez-vous que ce ne soit ici qu'une dispute de préséance ? il s'agit de la chose même, de la nature de la vertu : elle n'est plus vertu, si elle n'a que la seconde place : le premier rôle lui appartient, c'est à elle à conduire, à commander, à s'asseoir sur le trône ; & vous voulez qu'elle aille prendre des ordres.

Que vous importe, dit-on ? Nous prétendons comme vous, qu'il n'y a pas de bonheur, sans la vertu. La volupté même que je recherche, à laquelle je me suis dévoué, je la condamne & la réprouve, si elle n'est accompagnée de la vertu. La seule dispute entre nous est de savoir si la vertu n'est que la source du bonheur, ou si elle est le bonheur même. En supposant que ce soit là notre seule contestation, n'est-ce, à votre avis, qu'une affaire d'étiquette ? Ce qui me choque n'est pas de voir la volupté au premier rang, mais de la voir en la compagnie de la vertu. La vertu méprise la volupté ; elle en est l'ennemie ; elle s'enfuit loin d'elle ; elle préfère les travaux & la douleur, ou du moins des avantages qui marquent une rigueur mâle, à tout le bonheur efféminé d'Epicure.

Ces préliminaires étoient nécessaires, parce que la bienfaisance, dont nous traitons, est une vertu, & qu'il est honteux de faire du bien, pour d'autre motif que d'en faire. En effet, si l'on ne donnoit que dans l'espoir de la restitution, l'on choisiroit les plus riches, par préférence aux plus dignes : au contraire, on préfère tous les jours le pauvre au riche insolent ; la bienfaisance n'a point égard à la fortune. D'ailleurs, si l'intérêt étoit l'unique motif de la bien-

faiſance, les hommes les moins bienfaiſans ſeroient ceux qui ont le plus de moyens de l'être, les riches, les grands, les rois; tous ceux, en un mot, qui n'ont pas beſoin du ſecours d'autrui. Les dieux ſur-tout ne nous combleroient pas de cette multitude de bienfaits qu'il ne ceſſent jour & nuit de répandre ſur nous. Leur nature leur ſuffit; elle leur procure & la plénitude des biens, & la ſureté la plus inviolable. Ils n'accorderoient donc pas de bienfaits, ſi le ſeul motif d'en répandre étoit la conſidération de ſes propres intérêts. Ce n'eſt plus de la bienfaiſance, mais de l'uſure, que de ſonger à placer ſes bienfaits non pas le plus honnêtement, mais avec le plus d'avantage & de sûreté poſſible. C'eſt parce que les dieux ſont très-éloignés de cette diſpoſition, que nous les regardons comme bienfaiſans: ſi l'intérêt étoit l'unique motif de la bienfaiſance, n'ayant rien à eſpérer de nous, ils n'auroient aucune raiſon de nous faire du bien.

Voilà auſſi pourquoi, ſuivant nos adverſaires, Dieu n'accorde pas de bienfaits. Plongé dans une entière ſécurité, indifférent au ſort des hommes, & à la marche du monde, il s'occupe de toute autre choſe, ou (ce qui conſtitue le ſuprême bonheur, ſuivant Epicure) il demeure dans une inaction totale, également inſenſible & aux hommages & aux outrages.

Ceux qui raiſonnent ainſi, n'entendent donc pas les voix ſuppliantes des mortels, ni cette multitude de vœux publics & particuliers, adreſſés aux dieux de toutes parts, les mains étendues vers le ciel. Comment les hommes ſe ſeroient-ils accordés dans ce délire univerſel, d'invoquer les divinités ſourdes, des dieux impuiſſans, s'ils n'avoient éprouvé de leur part des bienfaits, tantôt offerts ſpontanément, tantôt accordés à nos prières, toujours grands, toujours à propos, toujours diſſipant par leur intervention l'effet de quelque menace terrible? Où eſt l'être ſi malheureux, ſi abandonné, ſi maltraité par le deſtin, & tellement né pour l'infortune, qui ne ſe ſoit jamais reſſenti de cette munificence des dieux? Conſidérez ces hommes chagrins, qui ne ceſſent de gémir de leur ſort; vous verrez qu'il ne ſont pas eux-mêmes totalement exclus des bienfaits du ciel; qu'il n'y a pas de maiſon dans laquelle ne coule au moins quelque filet de cette ſource féconde. Eſt ce donc peu, que tous les biens également partagés entre tous les hommes, à leur naiſſance? Sans parler de ceux qui ſont répartis plus inégalement pendant la vie; la nature nous donne-t-elle peu, en ſe donnant elle-même à nous?

Dieu, dites-vous, n'accorde pas de bienfaits? Et d'où vous viennent donc ces biens que vous poſſédez, que vous donnez, que vous refuſez, que vous gardez, que vous raviſſez? D'où viennent ces ſenſations innombrables qui flattent vos yeux, vos oreilles, votre ame? tous ces objets qui ſervent même à votre luxe? En effet, la nature a non-ſeulement pourvu à nos beſoins; ſa tendreſſe à ſongé même à nos plaiſirs. Regardez tous ces arbres dont les fruits ſont ſi variés; tous ces alimens divers répartis ſur l'année entière avec tant de profuſion, que la terre fournit même à l'homme, ſans travail, des alimens fortuits; ces animaux de toute eſpèce, dont les uns habitent l'élément ſec & ſolide, dont les autres naiſſent au ſein des eaux, les autres volent dans les plaines de l'air: il n'eſt pas une partie de la nature qui ne nous paie quelque tribut. Et ces fleuves dont les contours agréables environnent nos plaines; dont le cours immenſe & navigable ouvre une route au commerce; dont quelques-uns, dans des tems périodiques, s'accroiſſent miraculeuſement, & arroſent pendant l'été des terreins arides, ſous un ciel brûlant; & les eaux minérales; & ces ſources d'eaux chaudes qui jailliſſent ſur les rivages même de la mer.

Si l'on vous avoit donné quelques arpens, vous croiriez avoir reçu un bienfait: & vous refuſez ce nom au don de la terre entière. Si l'on vous avoit fait préſent d'une ſomme d'argent, ſi l'on avoit rempli votre coffre qui vous paroît bien grand, vous vous croiriez obligé: la nature a enfoui tant de métaux; elle a fait jaillir tant de fleuves qui dépoſent leur or ſur le ſable qu'ils roulent; elle a produit en tous lieux des mines profondes d'argent, de cuivre, de fer; elle vous avertit même par des ſignes diſpoſés à la ſurface de la terre, des tréſors enfermés dans ſon ſein: & vous ne vous croyez pas redevables envers la nature. Si l'on vous donnoit une maiſon décorée d'un peu de marbre, d'un lambris, où l'on vit briller l'or & les couleurs, vous ne regarderiez pas ce préſent comme médiocre: la nature vous a conſtruit un domicile immenſe, où vous n'avez à craindre ni incendie ni écroulement; où vous ne voyez pas des couches légères, plus minces que la lame de fer qui les diviſe, mais des maſſes entières de la pierre la plus précieuſe, mais des carrières inépuiſables de cette matière variée, dont vous admirez de chétifs morceaux; mais un lambris dont la décoration ſe renouvelle le jour & la nuit: & vous ne croyez pas avoir reçu un préſent? Malgré le cas que vous faites de ce que vous poſſédez, telle eſt votre ingratitude, que vous ne vous croyez redevable à perſonne. D'où vous vient cet air que vous reſpirez? cette lumière qui vous aide à régler & à ordonner tous les actes de votre vie? ce ſang dont le cours entretient en vous la chaleur vitale? ces ſaveurs exquiſes qui provoquent votre palais au-delà même de la ſatiété? ces ſtimulans qui réveillent la volupté déjà fatiguée? ſi vous êtes reconnoiſſant, ne direz-vous pas, c'eſt un dieu qui nous accorde ce loiſir. Oui, c'eſt un dieu auquel nous ſommes redevables, non pas de quelques géniſſes, mais de toutes les bêtes de ſommes répandues ſur le globe entier; c'eſt

c'eſt un dieu qui fournit la pâture aux troupeaux errants de toutes parts ; c'eſt un dieu qui ſubſtitue les pâturages de l'été aux proviſions de l'hiver : il ne nous a pas ſeulement enſeigné à chanter ſur un chalumeau des airs ruſtiques & groſſiers, dont la mélodie n'eſt pourtant pas dépourvue de charmes ; mais il a inventé cette foule d'arts, cette diverſité de voix, ces ſons modifiés, ſoit par notre ſouffle, ſoit par un air étranger. En effet, ces inventions ne nous appartiennent pas plus, que notre croiſſance & les différentes révolutions de nos corps dans des tems marqués ; telles que la chûte des dents de l'enfance, le léger duvet qui croît aux approches de l'adoleſcence, aux premiers pas de l'homme vers un âge plus robuſte ; enfin cette dernière dent qui annonce la fin de la jeuneſſe. Nous apportons en naiſſant les germes de tous les arts, comme de tous les âges : Dieu eſt le maître habile qui tire les génies de leur obſcurité.

C'eſt à la nature, dites-vous, que je ſuis redevable de tous ces biens. Ne voyez-vous pas qu'en parlant ainſi, vous ne faites que changer le nom de Dieu ? La nature eſt-elle donc autre choſe que Dieu lui-même, que l'intelligence divine, répandue dans l'univers entier & ſes diverſes parties ? Vous pouvez même, ſi vous le voulez, donner d'autres noms à ce puiſſant auteur de l'univers : vous pouvez l'appeller le grand Jupiter, le Tonant, le Stateur, non parce qu'il arrêta, ſuivant les hiſtoriens, à la prière de Romulus, l'armée fugitive des Romains, mais parce que ſa bienfaiſance maintient l'ordre dans la nature : vous pouvez encore lui donner avec raiſon le nom de fatalité ; la fatalité n'eſt que l'enchaînement compliqué des cauſes, & Dieu eſt la première des cauſes, celle d'où dépendent toutes les autres : vous pouvez, en un mot, lui donner tous les noms que vous voudrez, pourvu qu'ils déſignent quelques-unes des propriétés, quelques-uns des effets des corps céleſtes. Tous les bienfaits qu'il nous prodigue, forment autant de titres qu'on peut lui donner.

Nos philoſophes l'adorent ſous les noms de *Bacchus*, d'*Hercule*, de *Mercure* : de Bacchus, parce qu'il eſt le père de tous les hommes, l'inventeur de ces germes féconds qui reproduiſent le genre humain à l'aide de la volupté ; d'Hercule, parce que ſa force eſt invincible, & qu'à la fin du monde, fatigué de ſes travaux, il rentra au ſein des flammes ; de Mercure, parce qu'en lui réſident la raiſon, le nombre, l'ordre & la ſcience.

Par-tout où ſe porteront vos pas, vous le rencontrerez : nul endroit d'où il ſoit abſent ; il remplit lui-même tout ſon ouvrage.

Vous ne gagnez donc rien, mortel ingrat, à vous dire redevable envers la nature, & non pas envers Dieu. La nature n'exiſte pas ſans Dieu, ni Dieu ſans la nature : l'un & l'autre ne font qu'un ; leurs fonctions ſont les mêmes. Si vous aviez emprunté de l'argent à Sénèque, vous vous diriez le débiteur d'Annæus ou de Lucilius; ce ſeroit changer de nom & non de créancier, ſoit que vous preniez ou le nom, ou le prénom, ou le ſurnom, c'eſt toujours le même homme. Ainſi les mots de *nature*, de *deſtin*, de *fortune*, ne ſont que des noms divers du même Dieu, différentes faces de la même puiſſance. La juſtice, la probité, la prudence, la force, la frugalité, ne ſont de même que des attributs différens de la même ame ; en louant une de ces vertus, c'eſt l'ame que vous louez.

Mais, pour ne pas nous égarer dans une diſpute étrangère à notre ſujet, je reviens à dire que Dieu nous comble des plus grands bienfaits ſans aucun eſpoir de retour; puiſqu'il n'a pas beſoin de nos ſervices, & que nous ne pouvons lui en rendre. La bienfaiſance eſt donc deſirable par elle-même. Le bienfait ne vaut que par l'avantage qu'il procure à celui qu'on oblige : voilà le but unique que nous devons nous propoſer, ſans égards pour nos propres intérêts.

On nous objecte que nous diſons qu'il faut choiſir avec ſoin les objets de la bienfaiſance; que le cultivateur lui-même ne confie pas ſes ſemences à un terrein ſablonneux. Il réſulteroit de ce principe que nous ſommes guidés par notre intérêt dans le placement des bienfaits, comme l'agriculteur dans le labour & les ſemailles ; en effet, on ne dira pas que ſemer ſoit un choſe deſirable en elle-même. Voilà donc, nous dit-on, la raiſon pour laquelle vous choiſiſſez les perſonnes ; il n'en ſeroit pas beſoin, ſi la bienfaiſance étoit deſirable par elle-même ; le lieu, le tems, & la manière ſeroient des choſes indifférentes ; quelles qu'elles fuſſent, ce ſeroit toujours un bienfait. Nous ne pratiquons l'honnêteté que pour elle-même ; cependant quoique nous n'ayons pas d'autres motifs, nous n'en ſommes pas moins circonſpects ſur la nature de l'action, ſur le tems & la manière, parce que ce ſont préciſément ces circonſtances qui conſtituent le bienfait. Ainſi, quand je choiſis le ſujet à qui je donne, c'eſt pour qu'il y ait un bienfait : s'il eſt accordé à un homme infâme, il n'y a plus d'honnêteté, & par conſéquent la bienfaiſance diſparoît.

La reſtitution d'un dépôt eſt une choſe deſirable en elle-même ; cependant je ne le rendrai pas toujours, ni en tous lieux, ni en tout tems; quelquefois il n'y aura pas de différence entre nier un dépôt & le rendre publiquement : j'aurai donc égard à l'intérêt de celui dont je me trouve le dépoſitaire; je lui refuſerai ſon dépôt qui pourroit lui être préjudiciable. J'en uſerai de même pour les bienfaits; j'obſerverai les tems, les perſonnes, la manière, les motifs. Il ne faut jamais agir ſans diſcernement ; il n'y a pas de bienfait, ſi le diſcernement ne l'accompagne, vu que la raiſon eſt la compagne inſéparable de toutes les vertus. Combien d'hommes n'avons-nous pas en-

tendus se reprocher leurs donations inconsidérées, & se dire : j'aimerois mieux avoir perdu mon bienfait, que de l'avoir prodigué à un tel homme ! Donner inconsidérément, c'est perdre de la manière la plus honteuse : il est plus triste d'avoir mal placé son bienfait, que de n'en avoir pas été payé de retour ; le défaut de reconnoissance est le vice d'un autre, mais le défaut de discernement est un vice en nous-mêmes. Dans le choix des personnes, je ne me déciderai pas, comme vous croyez, pour celle qui me rendra la pareille ; je préférerai l'homme qui sera reconnoissant, & non celui qui s'acquittera. Or, souvent on est reconnoissant sans s'acquitter ; de même qu'on est ingrat même après s'être acquitté. Mon calcul porte principalement sur les dispositions du cœur. Aussi je négligerai un homme riche, mais indigne, pour donner à un indigent vertueux; il sera reconnoissant au sein même de l'indigence ; privé de tout, son cœur lui restera. Le but de mon bienfait n'est pas le profit, la volupté, la gloire ; content de faire plaisir à la personne que j'oblige, je donnerai, pour remplir mon devoir : or, les devoirs exigent du discernement. En quoi consistera-t-il ? le voici.

Je choisirai un homme irréprochable, sincère, sensible, reconnoissant, bienveillant, qui respecte le bien d'autrui, sans être trop attaché au sien propre. Mon choix une fois fixé, quoique la fortune ne l'ait pas mis dans le cas de me payer de retour, je n'en aurai pas moins trouvé la personne que je souhaite. Si ma bienfaisance n'est dirigée que par la vue de mon intérêt personnel, & par un calcul honteux ; si je ne rends des services, que dans l'espérance d'en recevoir, je n'obligerai ni l'homme qui va partir pour un pays lointain, ni celui qui s'expatrie pour toujours, ni celui dont la santé est entiérement désespérée ; enfin, je n'obligerai point à l'article de la mort, parce qu'il ne me reste plus le tems de recevoir le prix de mon bienfait. Néanmoins, pour vous montrer à quel point la bienfaisance est désintéressée, nous secourons des étrangers jettés sur nos côtes par la tempête, & qui vont les quitter pour jamais ; nous fournissons à un inconnu un navire équipé pour se rembarquer après le naufrage ; il part, connoissant à peine l'auteur de sa conservation, & destiné à ne jamais nous revoir, il transfère sa dette aux dieux mêmes, il les conjure de s'acquitter pour lui ; pour nous la simple conscience d'un bienfait stérile suffit à notre bonheur.

A la fin même de notre vie, lorsque nous réglons nos dispositions testamentaires, faisons-nous autre chose, que répandre des bienfaits inutiles pour nous ? Cependant, combien de tems employé, combien de discussions secrètes pour régler les sommes & les légataires ? Que nous importent les sujets de notre bienfaisance, puisque nous ne pouvons rien en attendre ? Néanmoins, jamais nos dons ne sont plus réfléchis, ni nos jugemens plus approfondis, que lorsque, dépouillés de tout intérêt personnel, l'honnêteté se montre seule à nos yeux. Jamais, au contraire, nous ne pouvons juger de nos devoirs, tant qu'ils sont dépravés par l'espérance, la crainte, & la volupté ce vice des lâches. Mais, lorsque la mort fait taire toutes les passions, lorsqu'elle envoie un juge incorruptible, pour régler les partages, nous choisissons les plus dignes, pour leur transmettre nos biens ; jamais nous ne réglons mieux nos affaires, que lorsqu'elles ne nous regardent plus.

En effet, quelle joie pure de pouvoir se dire : je rendrai celui-ci plus riche ; j'augmenterai la considération de celui-là, en augmentant son aisance. Si l'on ne fait du bien que dans l'espoir du retour, il faut mourir sans testament. Mais on nous objecte que nous disons que le bienfait est une dette insolvable : or, une dette n'est pas desirable par elle-même. Quand nous employons le mot de *dette*, ce n'est que métaphoriquement : ainsi, nous disons que la loi est la règle du juste & de l'injuste : or, une règle n'est pas desirable par elle-même. Nous n'usons de ces termes que pour rendre l'idée plus claire. Quand je me sers du mot de *dette*, ce n'est qu'une approximation. Quelle est la différence ? c'est le mot *insolvable* que j'ajoute, tandis qu'il n'y a point de dette qui ne puisse ou ne doive être payée.

Les services doivent tellement être désintéressés, que souvent même, comme je l'ai dit, on est obligé d'en rendre à son propre dommage, à ses propres périls. Ainsi, je défends un homme attaqué par des voleurs, tandis que je pourrois passer mon chemin en sureté. Je protège un accusé prêt à succomber sous le crédit de ses adversaires ; je tourne contre moi-même la cabale puissante qui le persécute, l'habit sale & mal propre dont je le débarrasse, les mêmes accusateurs me forceront peut être de le prendre, tandis que je pouvois, ou passer dans le parti opposé, ou contempler tranquillement des débats qui me sont étrangers. Je me rends la caution d'un débiteur condamné à payer ; je dégage les biens de mon ami, en m'engageant envers ses créanciers: pour sauver un homme dont les biens sont en vente, je cours risque de voir vendre les miens. Un homme, qui, par raison de santé, ou par amour pour la retraite, veut acheter une maison à Tusculе, ou à Tibur, ne dispute guère sur le prix de l'achat, ou sur les frais de l'entretien : il en est de même des bienfaits. Si vous me demandez ce que me rapportera tel bienfait, je vous répondrai, une bonne conscience. Ce que rapporte un bienfait ! & dites-moi vous même ce que vous rapportent la justice, le désintéressement, la grandeur d'ame, la chasteté, la tempérance : si ces vertus rapportent autre chose qu'elles-mêmes, ce n'est pas elles que vous aimez.

Quel intérêt a l'univers à faire autour de nous sa révolution ? le soleil à racourcir ou prolonger

les jours ? Cependant ce font des bienfaits, puifque nous en tirons avantage. De même que la fonction de l'univers eft de mouvoir circulairement les corps céleftes, & celle du foleil, de changer tous les jours le lieu de fon lever & de fon coucher, & de nous rendre ces fervices fans aucun efpoir de retour; ainfi la fonction de l'homme de bien eft entr'autres de répandre gratuitement fes bienfaits. Pourquoi donc fait-il du bien ? c'eft pour en faire; c'eft pour ne pas en perdre l'occafion. Votre plaifir, ô épicuriens ! eft de maintenir votre corps dans un honteux repos; de lui procurer une fécurité femblable à l'affoupiffement; de vous tenir cachés fous une ombre épaiffe; de reveiller la torpeur de vos ames engourdies par de molles penfées auxquelles vous donnez le nom de tranquillité; & dans la retraite de vos jardins, d'engraiffer, à force d'alimens & de boiffons, vos corps blêmes & languiffans. Notre plaifir, à nous, eft de rendre des fervices pénibles, pourvu qu'ils foulagent les peines des autres, des fervices dangereux, pourvu qu'ils délivrent les autres du danger; onéreux à notre fortune, pourvu qu'ils mettent les autres à l'aife : qu'importe que mes bienfaits me reviennent ? ne faudra-t-il pas en répandre de nouveaux après la reftitution ? La fin des bienfaits eft l'avantage de celui qu'on oblige, & non le nôtre; fans quoi, c'eft nous-mêmes que nous obligerions. Combien d'actions vraiment utiles aux autres n'excitent point de reconnoiffance, parce qu'elles ont l'intérêt pour motif ? Le commerçant fait du bien aux villes, le médecin aux malades, le marchand d'efclaves aux efclaves qu'il vend; néanmoins comme ils ne font utiles qu'en vue de leur propre intérêt, perfonne ne fe croit obligé envers eux.

Il n'y a point de bienfaifance, où fe trouve l'efpoir du profit. Je donnerai tant, je recevrai tant, voilà ce qu'on appelle un marché. Je n'appellerai point chafte, la femme qui ne refufe un amant que pour l'enflammer davantage, ni celle qui ne craint que la loi ou fon mari. Ovide a raifon de dire « que la femme qui n'a refufé que parce que la chofe n'eft point permife, a réellement accordé ».

En effet, on a raifon de mettre au nombre des coupables, celle qui ne doit fa chafteté qu'à la crainte, & non à elle-même. De même, celui qui fait du bien par intérêt, ne le fait pas véritablement. Sommes-nous donc bienfaifans envers les animaux que nous nourriffons pour notre ufage ou pour nous fervir d'alimens ? Sommes-nous bienfaifans envers les arbres que nous cultivons, que nous garantiffons des inconvéniens de la féchereffe, ou de la dureté du fol ? Ce n'eft point par un principe de vertu ou d'équité qu'on fe porte à la culture des champs, ni à aucune des actions, dont le fruit eft différent d'elles-mêmes. La bienfaifance n'eft pas non plus excitée par l'avarice, ni par un intérêt fordide, mais par l'humanité, la libéralité, par le defir de donner encore même après avoir déjà donné, & d'ajouter de nouveaux bienfaits aux anciens : elle ne calcule que la fomme des avantages qu'elle procure. Si elle s'occupe de fon propre intérêt, elle ne devient plus qu'une paffion aviliffante; elle n'a plus d'éloges à efpérer, plus de gloire à prétendre : le grand mérite en effet, de s'aimer, de fe ménager, d'acquérir pour foi-même ! La véritable bienfaifance interdit toutes ces confidérations; elle entraîne fouvent l'homme à fa propre ruine, elle le rend aveugle fur fon intérêt. L'acte même de la bienfaifance fuffit à fon bonheur.

Doutez-vous qu'une injure ne foit le contraire d'un bienfait ? De même donc que faire une injure eft une chofe qu'on doit fuir pour elle-même : de même la bienfaifance eft defirable pour elle-même. D'un côté, la turpitude de l'action l'emporte fur toutes les récompenfes qui invitent à la commettre; de l'autre, on eft attiré par la beauté de la vertu fi touchante par elle-même. Je puis dire avec certitude qu'il n'y a perfonne qui ne foit attaché a fes propres bienfaits, qui ne revoye avec plus de plaifir celui qu'il a comblé de biens, pour qui le bien qu'il a fait ne foit un motif d'en faire encore; ce qui n'arriveroit pas, fi la bienfaifance n'avoit des charmes par elle-même. Combien de fois n'entendez-vous pas dire ? « Je ne puis prendre fur moi d'abandonner un homme, à qui j'ai donné la vie, que j'ai tiré d'un grand péril : il me prie de plaider fa caufe contre des accufateurs puiffans. Je voudrois bien m'en difpenfer, mais comment faire ? Je l'ai déjà fecouru une ou deux fois ». Ne voyez-vous pas que la bienfaifance nous fait une efpèce de violence qui nous arrache de nouveaux bienfaits ? D'abord parce qu'il le faut, enfuite parce que nous en avons fait éprouver. Un homme à qui d'abord nous n'aurions aucun motif de faire du bien, nous lui en faifons uniquement parce que nous lui en avons déjà fait; c'eft fi peu l'intérêt qui nous porte à la bienfaifance, que nous nous obftinons fouvent à entaffer des bienfaits inutiles, en faveur des premiers; lors même qu'ils ont été mal placés, nous les regardons avec l'indulgence d'un père pour des enfans contrefaits.

Les mêmes épicuriens avouent que ce n'eft pas non plus en vue de l'honnête, mais de l'utile, qu'ils montrent de la reconnoiffance. Nous aurons moins de peine à les réfuter fur ce point; parce que les mêmes argumens par lefquels nous avons prouvé que la bienfaifance eft defirable par elle-même, nous ferviront auffi pour la reconnoiffance. Nous avons établi comme la bafe de toutes nos autres preuves, que ce qui eft honnête ne mérite nos hommages que pour lui-même. Ofera-t-on mettre en problême fi la gratitude eft honnête ? Qui eft-ce qui ne détefte pas un ingrat qui fe fait tort à lui même ? Quand on vous parle d'un homme ingrat envers un ami qui l'a comblé

de biens, comment en êtes-vous affecté ? Le regardez-vous comme un infâme, ou bien comme un insensé qui a négligé une chose utile & profitable pour lui ? Sans doute vous le regardez comme un méchant, à qui il faudroit, non pas un curateur, mais des châtimens. Or, vous ne penseriez pas ainsi, si la reconnoissance n'étoit une vertu desirable par elle-même.

Il peut y avoir d'autres vertus qui annoncent moins leur dignité, qui aient besoin d'interprête pour se faire connoître : mais la reconnoissance n'a qu'à se montrer; elle est trop belle, son éclat est trop vif pour qu'on s'y méprenne. Quoi de plus louable, quoi de plus universellement admiré que la sensibilité pour les bienfaits qu'on a reçus !

Et, dites-moi, quel motif pourroit y porter? Est-ce le profit ? On est ingrat quand on ne le méprise pas. Sera-ce la vanité ? Quelle gloire y a-t-il à payer ce qu'on doit ? Est-ce la crainte ? L'ingrat n'a rien à craindre : c'est le seul délit contre lequel nous n'ayons pas de loix, persuadés que la nature y avoit assez pourvu. Comme il n'y a pas de loi qui prescrive aux enfans d'aimer leurs pères, ni aux pères d'avoir soin de leurs enfans ; parce qu'il est inutile de pousser l'homme, quand il va de lui-même; de même qu'il n'est pas besoin de nous exhorter à l'amour de nous mêmes, parce que nous apportons ce sentiment en naissant: il ne faut pas non plus nous exhorter à rechercher la vertu pour elle-même : elle a naturellement des charmes pour nous; elle est si belle, que les méchans eux-mêmes ne peuvent s'empêcher d'approuver les actions vertueuses. Quel est l'homme qui ne veuille paroître bienfaisant? qui, au milieu même des crimes & des injustices, n'aspire à la réputation d'homme de bien ? qui ne couvre de quelqu'apparence d'honnêteté ses actions les plus criminelles ? qui ne veuille passer pour le bienfaiteur de celui même qu'il a offensé ? On reçoit les remercîmens de ceux même à qui l'on a fait tort, & ne pouvant être vertueux & libéral, on veut au moins le paroître. On ne se conduiroit pas de cette manière, si l'amour de la vertu pure ne nous forçoit à rechercher une réputation qui dément notre conduite, & à cacher une méchanceté dont on rougit, quoiqu'on en desire les fruits. Personne ne s'est assez écarté de la loi naturelle, assez dépouillé du caractère d'homme, pour être méchant pour le plaisir de l'être. Demandez à ces gens qui vivent de rapines, s'ils n'aimeroient pas mieux obtenir par des voies honnêtes, les objets qu'ils se procurent à force de brigandages. Le voleur de grand chemin, qui gagne sa vie en assassinant les passans, aimeroit bien mieux trouver la même somme que de la ravir.

En un mot, vous ne trouverez personne qui n'aimât mieux jouir des fruits de la méchanceté, sans la méchanceté même. Une des plus grandes obligations que nous ayons à la nature, c'est que la lumière de la vertu pénètre dans toutes les ames : ceux même qui ne la suivent pas, sont forcés de la voir.

Une preuve que la reconnoissance est desirable par elle-même, c'est que l'ingratitude fait horreur par elle-même. Point de vice plus propre à troubler l'union du genre humain. Quel autre lien avons-nous en effet, que le commerce des services mutuels ? Les bienfaits sont notre seule arme defensive, notre unique rempart contre les incursions subites. Supposez l'homme isolé. Qu'est-il? la proie de tous les animaux, la victime la plus foible & la plus facile à immoler. Les autres animaux ont assez de forces pour se conserver; en quelque lieu qu'ils naissent, errans, isolés, ils sont toujours armés. L'homme sans défense présente le flanc de toutes parts. Ni des serres tranchantes, ni des dents terribles, ne le rendent redoutable aux autres animaux : foible & nud, l'association fait toute sa force. La nature lui a donné deux ressources, qui, de l'animal le plus exposé à toutes les attaques, en ont fait le plus robuste ; la raison & la société. Ainsi, un être qui, pris séparément, eût succombé sous tous les adversaires, est devenu le souverain de la terre : la société lui a donné l'empire sur tous les animaux : né pour la terre, la société lui a soumis un élément interdit à sa nature, & l'a rendu maître des mers. C'est la société qui repousse les attaques de la maladie, qui procure des soutiens à la vieillesse, & des consolations contre la douleur: c'est la société qui nous inspire du courage contre les assauts de la fortune. Détruisez-la, vous rompez l'unité du genre humain, l'unique soutien de la vie. Or c'est la detruire que de détourner l'homme de l'ingratitude non à cause d'elle-même, mais à cause des maux qu'elle entraîne. Combien de gens qui peuvent être ingrats impunément! Enfin, j'appelle ingrat quiconque n'est reconnoissant que par crainte.

L'homme sage ne peut craindre les dieux. Il y a de la folie à craindre ce qui fait du bien, & l'on ne peut aimer ce qu'on craint. Vous, Epicure, vous faites un dieu sans armes; vous lui avez ôté ses foudres, sa puissance ; & pour l'empêcher d'être craint, vous l'avez relégué hors du mouvement des sphères : là, couvert d'un rempart immense & impénétrable, séparé du contact & de la vue des mortels, il n'est plus redoutable pour vous; il n'a nul moyen de vous faire ni bien ni mal. Délaissé dans l'espace intermédiaire entre notre ciel & le ciel voisin, sans la compagnie d'aucun animal, d'aucun homme, d'aucun objet, il se dérobe aux ruines des mondes qui s'écroulent au-dessus & à côté de lui; il est sourd à nos vœux, il ne s'intéresse point à nous. Cependant vous nous dites que vous l'honorez comme un père : c'est sans doute avec reconnoissance; ou, si vous ne voulez pas vous donner pour recon-

noissant, puisque vous prétendez n'avoir reçu aucun bienfait de lui, étant le résultat fortuit de vos atômes, de ces particules imperceptibles de matière, pourquoi l'honorez-vous? C'est, dites-vous, à cause de sa majesté suprême, de sa nature unique. En vous accordant cette prétention, au moins vous honorez Dieu sans espoir, sans idée d'aucune récompense. Il y a donc quelque chose de desirable en soi même, dont la beauté seule détermine votre hommage : c'est l'honnête. Or, quoi de plus honnête que la reconnoissance? Cette vertu s'étend aussi loin que la vie.

Mais, dit-on, cette vertu est accompagnée de quelqu'utilité. Sans doute; eh! qu'elle vertu ne l'est pas? Cependant on dit qu'une chose est desirable par elle-même, lorsque, sans égard pour ses avantages extérieurs, elle plaît indépendamment d'eux. La reconnoissance est utile : mais quand même elle me seroit nuisible, je serai reconnoissant. Quels sont les effets de la reconnoissance? L'acquisition d'autres amis & de nouveaux bienfaits. Mais, si l'on encoure des inimitiés puissantes; si, au lieu d'obtenir de nouveaux avantages, on s'expose à perdre ceux que l'on avoit obtenus & mis en réserve, courra-t-on volontiers de pareils risques? C'est être ingrat, que d'envisager un second bienfait dans l'acquit du premier, & d'espérer encore en restituant. J'appelle *ingrat* celui qui assiste son bienfaiteur malade, parce qu'il va faire son testament; c'est être ingrat de s'occuper alors d'héritages & de legs. Il a beau remplir les fonctions d'un ami vertueux & reconnoissant, si l'espérance luit à son cœur, si l'amour du gain le fait agir, s'il jette l'hameçon, il ressemble à ces oiseaux carnaciers qui guettent les troupeaux en proie à la contagion, & prêts à périr. Il épie de même la mort de son bienfaiteur. C'est un vautour qui vole autour d'un cadavre.

Une ame reconnoissante n'est touchée que de la beauté de la vertu qui l'anime; aucun mélange d'intérêt ne la souille : en voulez-vous une preuve? on distingue deux espèces de reconnoissances. On donne le nom de *reconnoissant* à celui qui rend quelque chose en échange de ce qu'il a reçu. L'ostentation peut avoir lieu dans ce cas : elle a quelque chose à montrer, dont elle peut faire parade. On donne encore le nom de *reconnoissant* à celui qui a reçu le bienfait avec des dispositions convenables, & qui s'avoue redevable : mais cette disposition est intérieure; & quel profit peut résulter d'un sentiment caché au fond du cœur. Cependant un tel homme est reconnoissant, quand même il ne pourroit rien faire de plus. Il aime, il se reconnoît débiteur, il voudroit faire éclater sa reconnoissance; ce que vous desirez de plus, ne lui manque pas. On n'en est pas moins artiste, pour être privé des instrumens propres à exercer son art; ni moins habile chanteur, pour ne pouvoir faire entendre sa voix au milieu des frémissemens d'une multitude. Je veux payer mon bienfaiteur de retour. Il me reste encore quelque chose à faire, non pour être reconnoissant, mais pour m'acquitter. En effet, souvent on est ingrat après avoir témoigné sa gratitude, & reconnoissant, quoiqu'on ne l'ait pas montrée. Il en est de cette vertu, comme de toutes les autres; c'est par le cœur seul qu'elle s'apprécie. A-t-il fait son devoir? Tout ce qui lui manque, doit être imputé à la fortune. On peut être éloquent sans parler; robuste, quoique les bras croisés, ou même enchaînés; bon pilote, quoiqu'en terre ferme; les obstacles empêchent de faire usage de la science, mais il ne lui ôtent rien : de même, on est reconnoissant seulement en voulant l'être, & sans avoir d'autre témoin de cette disposition que soi.

Je vais plus loin. On est quelquefois reconnoissant en paroissant ingrat; les interprétations dépravées de l'opinion changent la vertu en vice. Quel autre but peut-on alors se proposer, que le témoignage d'une bonne conscience, ce consolateur caché, qui crie plus haut que la multitude & la renommée, qui place tous les biens en elle-même, qui, à la vue d'une foule opposée de sentimens, ne compte pas les suffrages, mais l'emporte, quoique seule, sur tous les avis. Lorsqu'elle voit le châtiment de la perfidie décerné contre la probité, elle ne descend pas du faîte de sa grandeur, mais elle se tient ferme à la vue de son supplice.

« J'ai, dit-elle, ce que je voulois, ce que j'ai desiré. Non : je ne me repens pas; je ne me repentirai jamais. La fortune, par toutes ses injustices, ne m'arrachera pas d'indignes regrets; jamais je ne dirai : qu'ai-je voulu? que me sert maintenant ma bonne volonté »? Elle sert sur le chevalet même : elle me sert au milieu des flammes; elles peuvent parcourir tous les membres les uns après les autres, environner peu-à-peu le corps vivant, si la bonne conscience y habite, les chairs auront beau se liquéfier, les feux ne déplairont pas, quand ils éclaireront la probité.

Rappellons encore ici un argument que nous avons employé. Pourquoi voulons-nous montrer de la reconnoissance, même à l'article de la mort? Pourquoi pesons-nous si scrupuleusement les services de chacun? Pourquoi reportons-nous notre mémoire sur toute notre vie passée, dans la crainte d'oublier un seul bienfait? Il n'y a plus alors d'intérêt qui puisse être l'objet de nos espérances : cependant, à la porte même de la vie, nous ne voulons en sortir qu'avec la reconnoissance. C'est que les actes de reconnoissance portent avec eux leur récompense; c'est que la vertu seule est assez puissante pour attirer les ames, sa beauté les éblouit, sa lumière éclatante les étonne & les ravit.

Mais la reconnoissance procure une foule d'avan-

tages. L'homme vertueux jouit de la sûreté, de l'amour & de l'estime de ses semblables; la vie s'écoule paisiblement, quand l'innocence & la gratitude l'accompagnent. En effet, la nature eût été souverainement injuste, si elle eût condamné une si belle vertu à n'être que malheureuse, incertaine & stérile. Cependant, quoique la route qui y conduit soit souvent facile & sûre, voyez si vous êtes disposé à la rechercher à travers les rochers & les bêtes féroces, dans des chemins impraticables, infestés par des serpens.

De ce qu'une chose est accompagnée d'avantages extérieurs, il ne faut pas en conclure qu'elle ne soit point desirable par elle-même: les plus belles choses ne sont presque jamais dépourvues d'accessoires; mais ceux-ci marchent en arrière, tandis que les premiers peuvent passer devant. Il n'est pas douteux que le soleil & la lune, par leurs révolutions périodiques, n'influent sur la demeure du genre humain; que l'un par sa chaleur n'alimente & ne soutienne les corps, n'ouvre le sein de la terre, ne dissipe l'humidité surabondante, ne brise les tristes liens de l'hiver; que l'autre, par sa tiédeur efficace & pénétrante, ne contribue à la maturité des fruits, que la fécondité des hommes ne suive ses variations; que le soleil, par son immense révolution, ne serve de mesure à l'année, & la lune au mois, en décrivant un cercle moins étendu. Mais, indépendamment de ces avantages, le soleil ne seroit-il donc pas un assez beau spectacle pour nos yeux? ne mériteroit-il pas nos hommages, quand il ne feroit que passer devant nous? La lune ne seroit-elle pas digne de notre admiration, quand elle ne seroit qu'un astre oisif, roulant autour de nous? L'univers même, lorsque, pendant la nuit, il répand tous ses feux, lorsqu'on voit briller cette multitude d'étoiles de tous côtés, ne fixe-t-il pas tous les regards? Néanmoins, en l'admirant, qui songe à son utilité? Voyez comment, au milieu du silencce des cieux, tous ces astres roulent au-dessus de votre tête, comment leur mouvement rapide se déguise sous l'apparence de l'inaction & de l'immobilité! combien d'effets produits par cette nuit qui ne vous sert qu'à compter & distinguer les jours! quelle foule d'événemens s'y développent en silence! quelle immense suite de destinées fait éclorre un terme marqué! Tous ces corps de feu qui ne paroissent à vos yeux qu'une belle décoration sont tous en action. Car ne croyez pas qu'il n'y en ait que sept en mouvement, & que les autres soient attachés à la voûte céleste; nous n'appercevons les révolutions que d'un petit nombre d'entr'eux, mais il y a d'autres divinités innombrables qui vont & viennent sans cesse à des distances infinies de notre vue: & même parmi celles qui nous permettent de les voir, la plupart ont une marche inconnue, & nous cachent eurs révolutions. Eh bien! la simple vue de cette masse éclatante n'auroit-elle pas des charmes pour vous, quand même elle ne serviroit pas à vous gouverner, à vous conserver, à vous engendrer, à répandre sur vous ses influences bienfaisantes?

Quoique tous ces grands corps soient pour nous de la première utilité, & d'une nécessité absolue pour la vie; cependant leur majesté s'empare de notre ame toute entière. Il en est de même de toutes les vertus, & en particulier de la reconnoissance: elle procure beaucoup d'avantages, mais ce n'est pas dans cette vue qu'elle veut être aimée; elle renferme quelque chose de plus grand, dont ceux qui l'envisagent du côté de l'utilité, ne peuvent avoir aucune idée. Vous êtes reconnoissant, parce que vous y trouvez votre intérêt; vous ne le ferez donc qu'autant que vous y trouverez du profit? La vertu ne veut pas d'amans intéressés, c'est avec une robe ouverte & sans plis qu'il faut venir dans ses bras. L'ingrat se dit à lui-même: « je voudrois être reconnoissant; mais je crains la dépense, je crains le péril, je redoute la disgrace. Je me déciderai suivant mon intérêt ». La reconnoissance & l'ingratitude ne peuvent être fondées sur le même principe; leurs intentions doivent différer comme leurs actions. On est ingrat, contre son devoir, pour son intérêt; on est reconnoissant, contre son intérêt, pour son devoir.

Nous avons pour but de vivre conformément à la nature; de suivre l'exemple des dieux. Or, les dieux, dans toutes leurs actions, n'ont d'autre but que leur action même: à moins que vous n'alliez imaginer que la fumée des sacrifices & la vapeur de l'encens les récompensent de leurs bienfaits. Voyez tout ce qu'ils font pour nous chaque jour, les dons qu'ils nous distribuent; les fruits sans nombre dont ils couvrent la terre; les vents favorables & dirigés en tout sens, dont les mers sont agitées; ces pluies soudaines qui, amollissant le terrein, renouvellent les veines épuisées des fontaines, &, par des conduits secrets, leur fournissent de nouveaux alimens. Tous ces bienfaits, les dieux nous les accordent sans intérêt, sans qu'il en résulte aucun avantage pour eux. Notre raison, si elle ne s'écarte pas de son modèle, en usera de même; elle ne fera point des actions honnêtes par intérêt. Rougissons donc de vendre nos bienfaits, tandis que les dieux nous les accordent gratuitement.

Si vous imitez les dieux, nous dit-on, accordez donc comme eux des bienfaits aux ingrats: le soleil se lève pour les scélérats, & les mers sont ouvertes aux pirates. L'on demande ici si l'homme de bien fera du bien à un ingrat reconnu pour tel. Permettez-moi d'abord d'expliquer les termes, afin de ne pas nous laisser prendre dans une question captieuse. Le stoïcisme distingue deux espèces d'ingrats. L'un est ingrat, parce qu'il est insensé; car l'insensé est méchant: le méchant

a tous les vices ; par conféquent il eft ingrat. Ainfi, nous difons que tous les méchans font intempérans, avares, luxurieux, envieux : non qu'ils aient tous ces vices dans un degré éminent & notoire, mais parce qu'ils peuvent les avoir, & qu'ils les ont effectivement, quoique non développés. Les ingrats de l'autre efpèce font ceux auxquels le vulgaire donne ce nom, & qui ont un penchant naturel à ce vice. L'homme de bien fera du bien à l'ingrat qui n'a ce vice que comme il a tous les autres : il n'en feroit à perfonne, s'il donnoit l'exclufion à cette claffe d'hommes. Quant à l'ingrat qui eft dans l'habitude de frauder fes bienfaiteurs, qui montre un penchant décidé pour ce vice, il ne lui fera pas plus de bien, qu'il ne prêtera de l'argent à un banqueroutier, qu'il ne confiera un dépôt à celui qui en a déjà nié plufieurs. Un homme eft timide, dès qu'il eft fenfé : ce défaut eft le partage de la méchanceté, puifqu'elle eft environnée de tous les vices indiftinctement ; mais on donne proprement le nom de *timide* à celui que le moindre bruit fait trembler. L'infenfé a tous les vices ; mais il n'a pas un penchant auffi décidé pour tous : l'un eft plus enclin à l'avarice, l'autre à la débauche, l'autre à la témérité.

C'eft donc mal-à-propos que l'on dit aux ftoïciens : quoi ! felon vous, Achilles fut donc un lâche ? Ariftides, qui reçut fon furnom de la juftice même, fut donc un homme injufte ? & Fabius qui, par fes prudens délais, rétablit la république, étoit un téméraire ? Direz-vous que Décius craignit la mort ? que Mucius fut un traître, & Camille un déferteur ?

Nous ne prétendons pas que tous les vices foient auffi marqués dans tous les infenfés que dans quelques-uns d'entr'eux : mais nous difons que le méchant, que l'infenfé n'eft exempt d'aucun vice. Nous ne croyons pas même l'audacieux délivré de la crainte, ni le prodigue de l'avarice. De même que tous les hommes jouiffent de cinq fens, quoique pourtant ils n'aient pas tous des yeux de lynx : de même, l'infenfé n'a pas tous les vices, dans un degré auffi marqué que quelques-uns le font dans certains individus. Tous les vices fe trouvent réunis dans tous les vicieux, mais ils ne font pas fenfibles dans chacun d'eux. La nature porte celui-ci à l'avarice ; cet autre eft livré aux femmes ou au vin ; ou s'il n'y eft pas adonné, il eft conftitué de manière à bientôt s'y livrer.

Ainfi, pour revenir à mon fujet, tous les méchans font ingrats, vu qu'ils ont les germes de tous les vices ; néanmoins on ne donne le nom d'*ingrat* qu'à celui qui eft fujet à l'ingratitude. Voilà l'homme dont je ne ferai pas le bienfaiteur. De même qu'un père pourvoiroit mal fa fille en lui donnant pour époux un homme brutal & fouvent répudié ; de même qu'un père de famille fe déshonoreroit, en confiant le foin de fon patrimoine à un homme condamné plufieurs fois pour mauvaife geftion ; de même enfin qu'un teftateur feroit un infenfé, s'il donnoit à fon fils un tuteur accoutumé à dépouiller fes pupilles : de même, c'eft placer fort mal les bienfaits, que de choifir des ingrats, dans le fein defquels ils feroient infailliblement perdus.

Les dieux eux-mêmes, dit-on, comblent de biens les ingrats. Mais ces biens avoient été deftinés aux hommes vertueux ; fi les méchans en profitent, c'eft qu'ils ne pouvoient faire bande à part : or, il vaut mieux faire du bien aux méchans en faveur des bons, que d'en priver les bons à caufe des méchans. Ainfi, le jour, le foleil, les révolutions de l'hiver & de l'été, le printems & l'automne, qui ne font que des nuances de ces deux faifons ; les pluies, les fontaines, les fouffles périodiques des vents, tous les biens, en un mot, que vous citez, ont été deftinés au genre humain en corps : il étoit impoffible de faire choix des individus. Un roi accorde les honneurs à ceux qui les méritent, & fait des largeffes même à ceux qui ne les méritent pas. Les diftributions publiques de bled fe font pour les voleurs, comme pour les parjures & les adultères, en un mot, pour tous les citoyens, fans égard à leurs mœurs. Enfin, tout le monde, bons ou méchans, participe aux bienfaits accordés à titre de citoyen, & non à titre d'homme de bien. De même, il y a des dons que Dieu a verfés fur tout le genre humain, & dont perfonne n'eft exclus. Il étoit impoffible que le vent, par exemple, fût favorable aux gens de bien, & contraire aux méchans ; il étoit de l'intérêt général que le commerce de la mer fût ouvert, afin que la fociété du genre humain pût fe communiquer : on ne pouvoit prefcrire aux pluies de ne pas tomber fur les terres des méchans.

Il eft des avantages néceffairement communs. Les villes font fondées pour les méchans comme pour les bons : les monumens du génie, rendus publics par l'écriture, peuvent tomber dans des mains indignes : la Médecine indique des remèdes aux fcélérats mêmes ; on ne fupprime point les recettes falutaires, pour empêcher les méchans d'en profiter. Exigez la cenfure & le choix des perfonnes pour les dons qui fe font féparément & à titre de mérite, & non pas pour ceux qui font indiftinctement livrés à la multitude : en effet, il y a bien de la différence entre choifir & ne point exclure. La juftice fe rend pour les voleurs ; les homicides eux-mêmes jouiffent de la paix ; on peut répéter fon bien, même après avoir ravi celui des autres. Les meurtriers & les affaffins font défendus contre l'ennemi par les remparts de la ville ; & les loix protègent ceux-mêmes qui les ont violées. Il y a des biens que perfonne n'obtiendroit, fi tout le monde ne les partageoit. Ne m'objectez donc pas des bienfaits

auxquels la nature a invité tous les hommes : ceux qui dépendront de mon choix, je ne les donnerai pas à celui dont je connoîtrai l'ingratitude.

Quoi ! dit on, vous ne donnerez donc pas de conseils à un ingrat ? vous ne lui laisserez pas puiser de l'eau chez vous ? vous ne lui montrerez pas la route, quand il s'est égaré ? ou bien lui rendrez-vous ces services, sans être disposé d'ailleurs à lui rien donuer ?

Distinguons ou du moins tâchons de distinguer. Un bienfait est une action utile, mais toute action utile n'est pas un bienfait ; il en est de si petites, qu'elles ne pourroient en mériter le nom. Il faut deux qualités réunies pour caractériser un bienfait : d'abord l'importance même de la chose ; elle peut par sa petitesse se trouver peu digne d'être ainsi nommée : a-t-on jamais qualifié de bienfait le don d'un quarteron de pain, une aumône de la plus vile monnoie, la permission d'allumer une chandelle ? Cependant ces services sont quelquefois plus utiles que les plus grands ; mais la modicité de ces services en ôte le prix, lors même que la circonstance les a rendus nécessaires

La seconde qualité est de vouloir obliger celui à qui l'on rend service, de l'en juger digne, de lui donner de bon cœur, & de jouir même du présent qu'on lui fait. Rien de tout cela ne se trouve dans la circonstance dont il s'agit. Nous ne rendons pas ces services avec choix, nous souffrons qu'on en use comme de choses peu importantes ; ce n'est pas à l'homme, c'est à l'humanité que nous donnons.

J'avoue même que j'obligerai quelquefois des gens qui ne le mériteront pas, en considération d'autres personnes ; c'est ainsi que, dans la carrière des dignités, la noblesse vaut quelquefois à des gens diffamés la préférence sur des hommes de mérite, mais nouveaux. Ce n'est pas sans raison que l'on a consacré la mémoire des grandes vertus. Il y a plus de plaisir à être homme de bien, quand le souvenir des services ne meurt pas avec celui qui l'a rendus. Qui a fait consul le fils de Cicéron, sinon la mémoire de son père ? & depuis, quelle autre considération a conduit Cinna du camp des ennemis au consulat ? A quoi Sextus & les autres fils de Pompée ont-ils été redevables de la même illustration, sinon à la grandeur d'un seul héros, assez considérable pour porter sur ses ruines tous ses descendans à cette élévation ? Quel titre a valu le sacerdoce dans plus d'un collège à un Fabius Persicus, dont les hommes même les plus impurs évitoient les baisers, sinon l'honneur de descendre des Verrucosus, des Persicus, & des trois cents héros, qui, pour le salut de la république, exposèrent leur famille seule à la fureur des ennemis ? Nous devons à la vertu notre hommage, non-seulement lorsqu'elle est sous nos yeux, mais lors même qu'elle en a disparu. Comme les bienfaits ne se sont pas bornés à un siècle, mais lui survivent, notre reconnoissance ne doit pas se restreindre à une seule génération. Un tel a donné le jour à de grands hommes ; dès-lors, quel qu'il soit, il est digne de nos bienfaits, puisqu'il nous a donné des gens qui en sont dignes : cet autre descend d'aïeux illustres ; quel qu'il soit, qu'il se cache à l'ombre de ses ancêtres. De même que les lieux les plus sales sont éclairés par les rayons du soleil, il faut que des descendans inutiles brillent aussi de l'éclat de leurs ancêtres.

Justifions ici les dieux. Tous les jours nous entendons dire : à quoi pensoit la providence de placer sur le trône un Aridée ? croyez-vous que ce fut pour lui qu'elle l'y plaça ? non, ce fut pour son père & son frère. Pourquoi donna t-elle l'empire du monde à C. César, ce monstre avide de sang qu'il faisoit couler sous ses yeux, comme s'il eût voulu s'en abreuver ? croyez-vous que ce fut à lui qu'elle l'ait donné ? non, elle le donna à son père Germanicus ; elle le donna à son aïeul & à son bisaïeul, & avant eux à d'autres hommes non moins illustres, quoique dans un état privé. Lorsque vous nommiez consul Mamercus Scaurus, ignoriez-vous qu'il se livroit à la débauche la plus dégoûtante ? en faisoit-il mystère lui-même ? se soucioit-il de passer pour un infâme ? Je vous rapporterai un mot de lui, qui fut beaucoup répété, & qui fut cité même en sa présence. Un jour qu'il trouva Pollion couché, il eut l'effronterie de lui faire, en termes obscurs, les propositions les plus déshonnêtes ; & voyant que Pollion s'en fâchoit, il lui dit : « que le mal que je vous ai dit, retombe sur ma tête ». Il racontoit lui-même ce mot. Est-ce donc à un homme aussi impudemment débauché, que vous avez déféré les faisceaux & les hâches ? non, mais songeant à cet ancien Scaurus, prince du sénat, vous auriez été fâché qu'un de ses descendans demeurât dans l'oubli.

De même que les dieux ont de la prédilection pour quelques hommes, en faveur de leurs pères & de leurs aïeux ; il est vraisemblable qu'ils en traitent aussi d'autres avec plus d'indulgence, en considération des vertus futures de leurs neveux, de leur arrière-neveux, & de toute leur postérité. Ils connoissent en effet toute la série de leur ouvrage ; rien n'échappe à leurs yeux de tout ce qui doit leur passer par les mains : au-lieu que, pour nous, tous les événemens sortent de l'obscurité ; ceux que nous regardons comme soudains, les yeux les ont prévus, ils y sont familiarisés. Que tel homme, disent-ils, soit roi, parce que ses ancêtres ne l'ont pas été ; parce que la justice & le désintéressement leur ont tenu lieu d'empire ; parce qu'ils se sont sacrifiés à la république, au-lieu de la sacrifier à eux-mêmes. Que tel autre règne, parce qu'un de ses aïeux fut un homme de bien, qui exalta son ame au-dessus de sa fortune, qui fut plus touché de l'intérêt public que

que du sien, qui aima mieux, dans une guerre civile, être vaincu que vainqueur. Depuis tant de tems, il n'a pas été possible de le récompenser: ainsi qu'en sa considération celui-ci commande à tel peuple; non qu'il soit plus instruit & plus capable, mais parce qu'un autre la mérite pour lui. Celui-ci est contrefait, défiguré, propre à jetter du ridicule sur les ornemens mêmes de la royauté. Les hommes vont nous accuser, nous traiter d'aveugles & d'inconsidérés, qui ne savent où ils placent un pouvoir dû aux plus grands hommes; mais c'est à un autre que ce bienfait est accordé, à un autre que nous payons une ancienne dette. D'où connoîtroient-ils ce héros qui fuyoit la gloire attachée à le suivre, qui marchoit aux dangers, de l'air dont les autres en reviennent; qui ne séparoit jamais son intérêt de l'intérêt public? Où est il? demandez-vous: qui est-il? d'où vient-il? Vous ne le connoissez pas. Mais nous tenons un registre fidèle des recettes & des dépenses; nous savons ce qui est dû à chacun: nous payons les uns au bout d'un long terme, & les autres d'avance; nous nous réglons sur les circonstances, sur les facultés de notre république.

Je ferai donc quelquefois du bien à un ingrat; mais ce ne sera pas pour lui-même. Que ferez-vous, nous dira-t-on, lorsque vous ne saurez pas s'il est ingrat ou non? Attendrez-vous que vous le sachiez? mais alors ne perdrez-vous pas l'occasion de placer votre bienfait? En effet, il faut attendre long-tems, &, comme dit Platon, il est difficile de deviner l'ame humaine; d'un autre côté, il y a de l'imprudence à ne pas prendre du tems. Je réponds que nous n'attendrons jamais une certitude complète; la découverte de la vérité est trop pénible: mais nous nous déciderons pour le parti le plus probable. C'est la marche de tous les devoirs: c'est d'après ce calcul qu'on sème, qu'on s'embarque, qu'on prend le parti des armes, qu'on se marie, qu'on élève des enfans, tandis que, dans tous ces cas, l'événement est incertain. On prend le parti qui donne le plus d'espérances. Qui est-ce qui peut promettre au laboureur une bonne récolte, un heureux voyage au navigateur, la victoire au guerrier, au mari une femme fidelle, au père des enfans vertueux? On se laisse alors guider par la raison plutôt que par l'évidence. Ne vous déterminez qu'à coup sûr; ne faites de démarches que d'après la certitude, & vous n'agirez plus: votre vie demeurera suspendue. De quelque côté que m'incline la vraisemblance, je ne balancerai pas à obliger celui dont la reconnoissance est probable.

Mais, dit-on, il est mille circonstances où le méchant s'insinue sous le masque de la vertu, où l'homme de bien déplaît, parce qu'on le croit méchant: rien de plus trompeur que les apparences d'après lesquelles on calcule. Qui en doute? mais je n'ai pas d'autres règles pour me déterminer. Voilà les seules traces qui puissent me conduire à la vérité; je n'en connois pas de plus sûres. J'y apporterai toute l'attention possible: je ne me rendrai point trop promptement. Dans le combat, il peut arriver que ma main abusée frappe mon concitoyen, au-lieu de l'ennemi, & que j'épargne l'ennemi, au-lieu de mon ami: mais ces cas sont rares, & je n'en suis pas responsable, puisque mon but est de frapper les ennemis, & de défendre les citoyens. Si je sais qu'un homme est ingrat, je ne serai pas son bienfaiteur: mais il s'insinue, il m'en impose; il n'y a plus de ma faute, c'est à un homme reconnoissant que j'ai cru donner.

Si vous promettez, dit-on, à quelqu'un un bienfait, & que vous découvriez ensuite qu'il est ingrat, tiendrez-vous, ou non, votre parole? Si vous la tenez, vous péchez sciemment; car vous donnez à qui vous ne devez pas: si vous manquez à votre promesse, vous êtes encore coupable; puisque vous ne donnez pas à qui vous avez promis. Je vois ici chanceler votre constance; je vous vois embarrassé de cette prétention sublime, que le sage ne se repent jamais de ce qu'il a fait, qu'il ne rectifie point ses actions, qu'il ne change pas ses projets.

Je réponds que le sage ne change pas de projets, tant que les circonstances restent telles qu'elles étoient au moment de la décision: ainsi il ne se repent pas, parce qu'il ne pouvoit alors rien faire de mieux que ce qu'il a fait, ni rien décider de plus sage que ce qu'il a décidé: mais il sous-entend toujours la restriction, s'il ne survient aucun obstacle qui en empêche. Voilà dans quel sens nous disons que tout lui réussit, que rien ne lui arrive d'inopiné: il présume qu'il peut survenir des obstacles qui empêchent la réussite de ses projets. Il n'y a qu'un insensé qui se tienne assuré de la fortune: le sage en voit les deux faces; il connoît le pouvoir de l'erreur, l'incertitude des choses humaines, les obstacles qui contrarient les projets les plus louables: il ne marche qu'en suspens dans la route glissante du sort: sa résolution est sûre, mais il sait que l'événement ne l'est pas. Or, cette restriction, sans laquelle il ne projette, il n'entreprend rien, sert encore ici à le garantir.

J'ai promis de faire du bien, s'il ne survenoit rien qui m'empêchât de remplir ma promesse: mais si la patrie exige pour elle-même ce que j'ai promis? si une loi défend la chose à laquelle je me suis engagé de bon cœur? Je vous ai promis ma fille; mais depuis on a découvert que vous étiez étranger: je ne puis m'allier avec un étranger; la loi devient mon excuse. Je n'aurai manqué à ma parole, & vous ne pourrez m'accuser d'inconstance que lorsque, les circonstances restant les mêmes, je refuserai d'accomplir ma promesse: le

moindre changement me laisse la liberté de délibérer de nouveau, il me dégage de ma parole. J'ai promis de vous défendre en Justice; mais je découvre depuis que le but de cette cause est de trouver des présomptions contre mon père. Je vous ai promis de vous accompagner en voyage; mais on m'annonce que les chemins sont infestés de voleurs. Je vous ai promis de vous assister en personne; mais mon fils est malade, ma femme est en couche: je ne puis être lié par ma parole, qu'autant que les circonstances seront restées les mêmes. Quel plus grand changement peut survenir, que de découvrir que vous êtes un méchant, un ingrat? Je vous refuserai comme indigne, ce que je vous accorderois comme le méritant; j'aurai de plus sujet de vous en vouloir, pour m'avoir induit en erreur.

Cependant j'aurai égard à la grandeur de la somme à donner; je consulterai la valeur de la chose promise. Si c'est une bagatelle, je la donnerai; non que vous le méritiez, mais parce que j'ai promis; non pour vous faire un présent, mais pour acquitter ma parole, & me faire en même tems des reproches: cette perte modique sera le châtiment de ma facilité à promettre. Je me dirai: tu t'en souviendras, tu apprendras une autre fois à parler avec plus de réserve: c'est une espèce d'amende à laquelle je me condamnerai. Mais, si la somme étoit trop considérable, je dirai comme Mécène: « je ne veux pas qu'un reproche me coûte cent sesterces ». Je comparerai alors: c'est, dirai-je, quelque chose de tenir sa parole; mais c'est aussi beaucoup de ne pas obliger un ingrat. Néanmoins considérons la grandeur du service. S'il est léger, fermons les yeux: s'il est de nature à me ruiner ou à me déshonorer, j'aime mieux avoir à m'excuser une bonne fois d'avoir manqué à ma parole, que me repentir toute ma vie d'avoir donné. Le tout dépend, comme je l'ai dit, de la grandeur de la promesse. Non-seulement je n'accomplirai pas ce que j'aurai promis légérement, mais je redemanderai même ce que j'aurai donné mal-à-propos. Il y a de la folie à se croire lié par un mal-entendu.

Philippe, roi de Macédoine, avoit un soldat courageux, dont il avoit éprouvé les services dans plusieurs expéditions: de tems en tems ce prince lui donnoit quelque portion dans le butin, pour le récompenser de sa valeur, encourageant ainsi cette ame vénale par de fréquentes gratifications. Ce soldat fut un jour jetté par la tempête sur les terres d'un macédonien; à cette nouvelle, celui-ci accourut, le fit revenir à lui-même, le transporta dans sa maison de campagne, lui céda son lit, le rappella, pour ainsi dire, des portes du tombeau, le soigna pendant trente jours à ses propres dépens; &, après l'avoir rétabli, le renvoya muni de provisions pour son voyage. Le soldat l'assura plus d'une fois qu'il n'auroit pas à se plaindre de sa reconnoissance, pourvu seulement qu'il pût rejoindre son général. Il fit à Philippe le récit de son naufrage, mais il n'eut garde de parler des secours qu'il avoit reçus; & la première chose qu'il lui demanda, ce fut le bien de celui-même qui l'avoit si généreusement assisté. Il arrive souvent aux rois, sur-tout en tems de guerre, de donner, les yeux fermés. Un seul homme juste n'est pas assez fort contre tant de passions armées. Il est difficile d'être à la fois homme de bien & bon général. Comment rassasier tant de milliers d'hommes insatiables? que leur donnera-t-on, si l'on respecte la propriété des citoyens? Voilà sans doute ce que se dit Philippe en mettant le soldat en possession du bien qu'il demandoit. Le bienfaiteur, chassé de son héritage, ne souffrit pas en silence cette injustice, & ne fut pas assez stupide pour se croire trop heureux de n'avoir pas été lui même compris dans la donation. Il écrivit à Philippe une lettre courte & pleine de liberté, dont la lecture mit ce prince dans une telle colère, qu'il ordonna sur-le-champ à Pausanias de rétablir le premier possesseur dans ses biens, & de plus de de faire imprimer sur le front de ce soldat pervers, de cet hôte ingrat, avide jusques dans le naufrage, des marques qui annonçassent son infamie. Il méritoit sans doute qu'elles fussent gravées, plutôt qu'imprimées, ce monstre qui avoit dépouillé son bienfaiteur, & l'avoit relégué tout nud, & semblable à un malheureux qui a fait naufrage, sur ce même rivage d'où sa compassion l'avoit tiré. Mais il n'est pas de notre sujet d'examiner le châtiment qu'il méritoit; il est au moins certain qu'il falloit lui ôter ce qu'il avoit envahi par le plus grand des crimes Quelle compassion pouvoit attendre un homme dont la perfidie tendoit à priver les malheureux de toute compassion!

Quoi! Philippe eût été obligé de donner, parce qu'il avoit promis, quand même le devoir le lui eût défendu, quand même c'eût été une injustice, quand même il se fût rendu criminel, quand même cette seule action auroit dû interdire pour jamais le rivage aux malheureux que la tempête y auroit jettés? Il n'y a pas de légéreté à revenir d'une erreur qu'on connoît & qu'on déteste. Il faut avouer ingénuement qu'on n'a pas bien vu, qu'on s'est trompé: persister en pareil cas; dire, ce que j'ai décidé, quel qu'il soit, doit être fixe & irrévocable, ne peut être l'effet que d'un sot orgueil. Il n'y a pas de honte de changer avec les circonstances; & si Philippe eût laissé le soldat en possession du rivage dont il s'étoit emparé par son naufrage, n'étoit-ce pas interdire le feu & l'eau à tous les malheureux? Il vaut mieux, dit-il, que, relégué à l'extrémité de mon royaume, tu portes sur ton front criminel ces caractères que j'aurois voulu pouvoir graver dans tes yeux. Malheureux! vas montrer

combien l'hospitalité doit être sacrée ; fais lire sur ton visage un décret propre à prouver qu'il n'y a plus de danger à secourir les infortunés. Cette constitution sera ainsi plus authentique que si je l'eusse fait graver sur l'airain.

Pourquoi donc, nous dira-t-on, votre chef Zénon, ayant promis de prêter cinq cents deniers à quelqu'un, & informé depuis que la personne n'étoit pas sûre, s'obstina-t-il, malgré les conseils de ses amis, à lui prêter cette somme, parce qu'il s'y étoit engagé ?

Je réponds d'abord qu'un prêt n'est pas la même chose qu'un bienfait. On peut exiger son argent, lors même qu'on l'a prêté à la légère : on peut assigner son débiteur, &, s'il est insolvable, on en tire au moins quelque chose : au-lieu que le bienfait périt en entier & tout d'un coup. D'ailleurs, l'un suppose un mal-honnête homme, l'autre tout au plus un mauvais économe.

En second lieu, Zénon lui-même ne se feroit pas obstiné à prêter, si la somme eût été plus considérable. Qu'est-ce que cinq cents deniers ? ce sont, comme on dit, les frais d'une maladie : la somme ne valoit pas la peine de rétracter sa parole. J'irai souper, parce que je l'ai promis, quand même il feroit froid; mais je n'irai pas, s'il tombe de la neige. Je me leverai pour assister à des fiançailles, même avant d'avoir fait ma digestion, parce que j'ai donné ma parole ; mais je ne me piquerai pas de la tenir, si j'ai la fièvre. Je vous cautionnerai, parce que je m'y suis engagé ; mais je ne le ferai pas, si la somme est indéfinie, s'il faut m'obliger envers le fisc.

Je le répète, il y a toujours cette restriction tacite, si je le puis, si je le dois, si les circonstances demeurent les mêmes. Les choses sont-elles au même état où elles étoient, quand je me suis engagé ? alors il y auroit de la légéreté à vous manquer. Est-il survenu quelqu'incident nouveau ? ne soyez pas surpris de voir mes dispositions changées, quand leur objet n'est plus le même. Lorsque nous nous engageons à répondre pour quelqu'un en Justice, il n'y a pas d'action contre tous ceux qui manquent à se présenter : la force majeure devient alors une excuse.

On peut faire la même réponse à la question, si l'on est toujours obligé d'être reconnoissant envers son bienfaiteur, de lui rendre des bienfaits pour les siens. Je dois avoir de la reconnoissance pour les bienfaits ; mais je ne puis pas toujours les rendre : quelquefois ma mauvaise fortune, quelquefois l'opulence de mon bienfaiteur s'y opposent. Que puis-je rendre à un roi, à un homme très-riche ? sur-tout y ayant des gens qui se trouvent offensés, quand on leur rend leurs bienfaits, & qui ne cessent de les accumuler : puis je faire autre chose envers de pareils bienfaiteurs, que de former de desirs ? Je ne dois pas rejetter un second bienfait, parce que je n'ai pas encore acquitté le premier. Je recevrai d'aussi bon cœur qu'on me donnera, & je fournirai au moins à celui qui me veut du bien, un objet propre à exercer sa *bienfaisance*. On ne refuse de nouveaux bienfaits que quand on est offensé des premiers. Je ne rends pas la pareille ? qu'importe ? Est-ce ma faute, si l'occasion ou le pouvoir me manque ? Mais il m'a obligé ; c'est qu'il en a eu l'occasion & le moyen. Est-il homme de bien ou méchant ? s'il est homme de bien, ma cause est favorable ; s'il est méchant, je ne la plaide point. Je ne crois pas même qu'on doive rendre a son bienfaiteur la pareille malgré lui, ni insister lorsqu'il refuse. Ce n'est pas rendre la pareille que de lui rendre, malgré lui, ce que vous avez reçu de plein gré. Il y a des gens qui, lorsqu'on leur a envoyé un présent, se hâtent d'en renvoyer un autre à contretems, & se croient acquittés. C'est une espèce de refus que de s'acquitter ainsi sur-le-champ ; c'est effacer un présent par un autre.

Quelquefois même je ne rendrai pas le bienfait, quoique je sois en état de le faire. Dans quel cas ? c'est lorsque la restitution me feroit plus de tort que de bien à mon ami, lorsque le recouvrement de son bienfait ne lui causeroit aucun avantage, & qu'il en résulteroit pour moi une perte sensible de lui rendre la pareille. L'empressement à rendre n'est pas le propre d'un homme reconnoissant, mais d'un débiteur. Pour le dire en deux mots, quand on est trop pressé de payer, c'est qu'on doit à contre-cœur ; &, quand on doit à contre-cœur, on est ingrat. (*Traité des bienfaits de Sénèque.*)

BIENSÉANCE, s. f. La *bienséance* est ce qui paroît convenir ; c'est un grand malheur quand on s'en contente. A entendre répéter ce mot si souvent dans la première éducation, & sur-tout dans celle que reçoit un jeune homme en entrant dans le monde, on croiroit être arrivé au siècle où la *bienséance* suffit. Il n'est pas difficile de prouver combien il est indiscret de se servir si souvent de ce terme, & de demander au nom de la *bienséance* ce que l'on doit réclamer au nom de la justice. On est plus sûr d'obtenir de la première manière, mais on altère beaucoup les droits de la seconde ; ceux-là seuls sont sacrés.

Par-tout où il y a des mœurs, il n'est pas besoin de *bienséance*. Tout ce qui est bon est bien. Dans les affections honnêtes, on n'a que le cœur à suivre, & l'on ne doit consulter pour ses devoirs que le sentiment du juste & de l'injuste, toujours plus infaillible que les règles mobiles de l'opinion. A quelque chose qu'on veuille étendre l'empire de la *bienséance*, quelque bien qu'on attende d'elle, il y a toujours une vertu ou un sentiment honnête qui demande ce bien plus impérieusement qu'elle ; ce qu'on appelle même

les égards de la société, est toujours prescrit ou par la bonté, ou par la justice, ou par la prudence.

Il y a peu de vices que la *bienséance* ne puisse couvrir, & elle les entretient, parce qu'elle les sauve de la honte ou de l'horreur qui y sont attachés. On dit d'un méchant homme qu'il ne met pas même de *bienséance* dans sa conduite; ce n'est pas dire qu'il est plus méchant que tel autre, c'est seulement qu'il est moins habile, il lui seroit si aisé de s'assurer de l'impunité de ses injustices par l'éclat extérieur de quelques actions honnêtes!

Mais au moins, dit-on, la *bienséance* asservit dans certains cas aux loix de l'équité des hommes qui ne s'y soumettroient jamais sans elle. Que gagne à cela la société? Qu'il est plus difficile de discerner les gens de bien, & de reconnoître les méchans, qu'on punit moins ceux-ci, qu'on honore moins ceux-là.

L'honneur, ajoute-t-on, est une vertu fausse qui ne laisse pas que de produire de bons effets. Quelquefois il est vrai, mais la *bienséance* est bien pire; car c'est une probité fausse. L'honneur imite des vertus éclatantes, par exemple, le désintéressement, le patriotisme, & cela vaut toujours mieux que l'absence totale de ces deux qualités. La *bienséance* joue la plus simple & la plus indispensable des vertus, à laquelle même on donne à peine ce nom, tant elle est un premier devoir; ou plutôt elle enseigne à s'en passer, en lui payant un léger tribut.

L'honneur séduit ceux qui le prennent pour guide; ils croient agir par le motif le plus noble. La *bienséance* ressemble à l'hypocrisie. On sait fort bien, en la suivant, que le motif dont on se pare est loin de son cœur.

C'est l'opinion qui la dirige; celle-ci varie suivant chaque nation, & mille fois dans chacune. Il est bien rare que la *bienséance* rencontre, en la suivant, les règles précises de l'équité. Certainement on fait aujourd'hui avec *bienséance* mille choses qui l'eussent ouvertement choquée au siècle dernier. Suivez dans une même ville les degrès de condition, vous verrez par-tout cette reine fantasque se contredire dans ses loix.

Est-il donc convenable de dire que, puisque ce sentiment d'équité & des devoirs que prescrit la Morale est extrêmement affoibli par la contrariété des intérêts que présente la société, il est bon qu'il y ait une règle de convention qui en remplace quelquefois les effets. Quelle confiance avoir dans un arbitre insensé qui change à chaque instant de mesure & de poids!

Satisfaire à la *bienséance*, c'est souvent contenter sa vanité; sans contredit l'homme riche qui rassemble à sa table une foule d'aimables parasites, ne remplit pas l'hospitalité; eh bien! il croit en être dispensé par une vaine profusion, qu'il regarde comme une *bienséance*. Chaque condition, chaque classe a la sienne, & l'on croit s'être acquitté d'une dette, tandis qu'on n'a songé qu'à satisfaire un petit orgueil.

Il est sans doute bien des hommes qui ont envahi d'immenses richesses par des moyens très-blamables; mais quelque perversité qu'on leur suppose, je doute qu'au milieu de leur fortune ils ne feroient pas plus de bienfaits par un sentiment naturel de compassion, que par ce que la *bienséance* leur arrache. Quittes envers cette dernière, ils se croient dispensés de tout. Il y a une règle de société qui leur enseigne à faire usage de leurs richesses au milieu des gens qui applaudissent à leur magnificence, ce qu'ils sacrifient pour cela est perdu pour les libéralités naturelles qui leur mériteroient les bénédictions du malheureux.

Pour savoir si la *bienséance* est utile aux bonnes mœurs, il faut considérer de quel secours elle est pour le luxe. Bien des gens ne sont pas portés naturellement à faire consister leur bonheur & leur vanité dans les jouissances & les distinctions que procure le luxe; ils y sont assujettis par la *bienséance*: en ne s'y conformant pas, ils s'exposent au ridicule & même au mépris.

Qui a jamais osé dire qu'il faut mettre de la *bienséance* à faire le bien? Elle n'est donc utile que pour couvrir de mauvaises actions, ou pour donner de la grace & de l'éclat à des actions indifférentes. Dans le premier cas, elle est le rafinement du vice; dans le second, elle ne sert qu'à des usages frivoles. Mais, lorsque ceux-ci assujettissent au point d'affoiblir des devoirs essentiels, ils ne sont pas moins dangereux dans la réalité.

Les femmes, assujetties par la nature aux loix de la pudeur, lui ont substitué les règles de la *bienséance*, dont elles reculent à leur gré les limites, c'est de-là que l'empire s'en est étendu sur les hommes.

Je ne connois point un traité de Morale bien profond où il y ait un chapitre sur la *bienséance*, & j'ai peu entendu d'exhortations particulières où l'on ne se prévalût beaucoup de cette autorité.

C'en est peut-être assez de ces diverses réflexions pour prouver que la *bienséance* n'est point une vertu, & sur-tout que ce mot ne devroit jamais être prononcé dans l'éducation.

BIENVEILLANCE, s. f. La *bienveillance* est un sentiment que Dieu imprime dans tous les cœurs, par lequel nous sommes portés à nous vouloir du bien les uns aux autres. La société lui doit ses liens les plus doux & les plus forts. Le principal moyen dont s'est servi l'auteur de la

nature pour établir & conserver la société du genre humain, a été de rendre communs entre les hommes leurs biens & leurs maux, toutes les fois que leur intérêt particulier n'y met point obstacle. Il est des hommes en qui l'intérêt, l'ambition, l'orgueil, empêchent qu'il ne s'élève de ces mouvemens de *bienveillance*. Mais il n'en est point qui n'en portent dans le cœur les semences prêtes à éclorre en faveur de l'humanité & de la vertu, dès qu'un sentiment supérieur n'y fait point d'obstacle. Et s'il étoit quelqu'homme qui n'eût point reçu de la nature ces précieux germes de la vertu, ce seroit un défaut de conformation, semblable à celui qui rend certaines oreilles insensibles au plaisir de la musique. Pourquoi ces pleurs que nous versons sur des héros malheureux? avec quelle joie les arracherions-nous à l'infortune qui les poursuit! leur sommes-nous donc attachés par les liens du sang ou de l'amitié? Non certainement; mais ce sont des hommes & des hommes vertueux. Il n'en faut pas davantage pour que ce germe de *bienveillance* que nous portons en nous-mêmes, se développe en leur faveur. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Les droits des individus s'étendent à un grand nombre d'objets, & peuvent se renfermer sous différens chefs. Antérieurement à l'établissement de la propriété & de la distinction des rangs, l'homme a le droit de défendre sa personne & d'agir librement; il a le droit de soutenir les perceptions de sa raison & les sentimens de son cœur; il ne peut converser un moment avec un autre homme, qu'il ne sente intérieurement que le parti qu'il soutient, peut-être juste ou injuste. Il n'est pas de mon sujet de suivre ici la définition du droit dans toutes ses applications, mais seulement de raisonner sur ce sentiment de prédilection avec lequel notre esprit s'entretient dans cette notion.

S'il est vrai que les hommes se réunissent par instinct, qu'ils agissent en société par des mouvemens de *bienveillance* & d'amitié; s'il est vrai qu'avant de se connoître, avant d'avoir contracté habitude ensemble, les hommes, comme tels, soient ordinairement les uns pour les autres des objets d'attention & d'égards; que la vue de leurs peines excite la compassion, tandis qu'on voit leur prospérité avec indifférence; si l'on mesure les calamités par le nombre & la qualité des personnes qu'elles enveloppent; si les souffrances d'un de nos semblables ne manquent pas d'attirer une foule de spectateurs attentifs; enfin, si nous avons de la répugnance à être les instrumens du malheur de ceux-mêmes à qui nous ne voulons pas de bien habituellement; n'est-on pas en droit de regarder ces divers symptômes d'une disposition amicale, comme des fondemens suffisans pour établir la distinction morale, & conclure qu'en tout cela nous ne faisons qu'étendre à nos semblables le sentiment d'un droit que nous revendiquons pour nous-mêmes?

Qu'est-ce qui conduit notre langue, lorsque nous blâmons un acte de violence ou de cruauté? qu'est-ce qui nous arrête & nous détourne de toute démarche qui tend à affliger nos semblables? N'est-ce point dans ces deux cas, une application particulière du même principe qui nous fait verser des larmes de compassion à la vue d'une personne accablée de douleur? n'est-ce pas une combinaison de tous ces sentimens qui produit une disposition de bienveillance, & si non une résolution de faire du bien, du moins une aversion à être l'instrument du mal.

Néanmoins, il seroit difficile de faire une énumération exacte des motifs de toutes les espèces de censures & de louanges qui s'appliquent aux actions des hommes. Lors même que nous moralisons, tous les penchans divers du cœur humain peuvent influer sur nos jugemens & nos discours. De même que souvent la jalousie est la gardienne la plus vigilante de la chasteté, souvent aussi la méchanceté est l'espion le plus habile à découvrir les défauts d'autrui. L'envie, l'affectation, la vanité peuvent dicter nos décisions, & les principes les plus pervers de notre nature se cacher sous les dehors spécieux du zèle. Mais si nous nous bornons à examiner pourquoi les personnes amies de l'humanité apperçoivent, en toute occasion, certains droits qui appartiennent à leurs semblables, & pourquoi elles applaudissent a la déférence que l'on a pour ces droits, peut être ne pourrons-nous en donner de meilleure raison, sinon que les personnes qui y applaudissent veulent du bien aux parties à qui se rapportent leurs applaudissemens.

Si l'on considère combien on a contesté à la nature humaine toute espèce de sentiment de bienveillance; & combien a prévalu le systême de l'intérêt personnel & des passions qui l'accompagnent, telles que la jalousie, l'envie & la méchanceté, il doit paroître étrange que l'on ose encore avancer que l'amour & la pitié sont les plus puissans ressorts du cœur humain: il est certain cependant que dans plusieurs rencontres ces deux mobiles agissent avec la force la plus irrésistible; & s'ils sont moins uniformes & moins constans que le desir de notre conservation, ils sont aussi plus capables de produire l'enthousiasme, la satisfaction & la joie. Avec une impulsion égale à celle du ressentiment & de la fureur, ils nous portent à sacrifier nos intérêts les plus chers, & à affronter les obstacles & les périls les plus effrayans.

Cette disposition de l'ame, sur laquelle est entée la *bienveillance*, verse la douceur sur les momens de calme & de tranquillité; elle a des délices, non-seulement dans ses prospérités, mais encore dans ses afflictions. Elle répand de la grace sur tout l'extérieur, & par l'expression qu'elle

donne à la physionomie; elle tient lieu de la beauté même, & elle imprime un charme que ni la perfection des traits, ni l'éclat du teint ne peuvent égaler. C'est d'elle que les situations de la vie tirent ce qu'elles ont de plus touchant; & les imitations de la poésie, leur principal ornement. Les plus belles descriptions de la nature, les peintures même d'une conduite ferme & d'un mâle courage, n'intéressent qu'autant qu'il y entre de la générosité, de la noblesse de sentimens, & du pathétique qui naît des alarmes, des triomphes ou des revers qu'éprouve une tendre affection. La mort de Polités, dans l'Enéide, n'a rien en elle-même de plus attendrissant que celle de tant d'autres princes qui périrent sous les ruines de Troyes; mais le vieux Priam est présent, & voit immoler le dernier de ses fils; les transports de la douleur & du désespoir arrachent de sa retraite ce père infortuné, pour aller recevoir la mort de la même main qui vient de verser le sang de son fils. Le pathétique d'Homère consiste à rendre toute l'énergie des affections de l'ame, bien plus qu'à exciter la terreur & la compassion; mouvemens que, peut-être, en aucun endroit, il ne s'est proposé d'exciter.

Ce principe d'humanité, avec cette disposition à s'enflammer jusqu'à l'enthousiasme, avec cet empire sur le cœur & la satisfaction qui accompagne ses émotions, avec tous ses effets si propres à concilier l'estime & la confiance, est-il surprenant que ce soit lui qui donne le ton à nos éloges & à nos censures? que même, dans les cas où il ne peut être la règle de notre conduite, ce soit encore de lui que l'esprit, par la réflexion, emprunte ses notions pour juger de ce qu'il y a de desirable dans le caractère humain? « Qu'as-tu fait de ton frère Abel »? fut la première réclamation en faveur de la morale; & si la première réponse a été souvent répétée, les hommes, en un sens, n'en ont pas moins reconnu suffisamment l'obligation imposée à leur nature; ils ont senti, parlé, agi même, comme se reconnoissant les gardiens de leurs semblables: il ont établi les marques de *bienveillance* & d'affection mutuelle pour la pierre de touche de ce qui est aimable & méritoire dans le caractère des hommes: il ont fait de la cruauté & de l'oppression les principaux objets de leur indignation & de leur fureur. Lors même que leur tête est remplie de projets d'intérêt, leur cœur souvent se laisse surprendre à l'amitié; & tandis que les affaires se traitent suivant les maximes de la conservation de soi-même, les heures de loisir sont consacrées à des actes de bienfaisance & de générosité.

De là vient que la règle d'après laquelle on juge ordinairement des actions extérieures, est prise de l'influence supposée de ces actions sur le bien général. S'abstenir de faire du mal est la grande loi de la justice naturelle; répandre le bonheur est la loi de la morale; & quand nous blâmons une faveur conférée à un seul ou à un petit nombre d'individus aux dépens d'un plus grand nombre, nous envisageons l'utilité publique comme le grand but où doivent tendre les actions des hommes.

Quoique notre approbation & notre improbation, en fait de morale, partent d'un principe d'amour de l'humanité, il faut cependant avouer que quelquefois nous distribuons la louange ou le blâme sans examiner précisément ce qu'il y a à perdre ou à gagner pour le bonheur de nos semblables; il faut convenir aussi qu'outre l'affection, la bienveillance, la générosité & l'esprit public, vertus qui tiennent immédiatement à ce même principe, il en est d'autres que l'on pourroit croire tirer d'ailleurs leur mérite & leur prix. La tempérance, la prudence, le courage sont-elles aussi des qualités que nous admirions par un principe d'intérêt pour nos semblables? pourquoi non, puisqu'elles nous rendent heureux en nous-mêmes & utiles aux autres? Un homme fait pour contribuer au bonheur de l'humanité, ne peut être ni un sot, ni un insensé, ni un lâche. N'est-ce pas la preuve la plus claire que la tempérance, la prudence & le courage sont nécessaires pour former le caractère que nous aimons & que nous admirons? Je sais bien pourquoi je voudrois posséder moi-même ces qualités, & pourquoi je desire de les trouver dans mon ami, & dans tous ceux qui sont pour moi des objets d'affection. Mais à quoi bon nous mettre en peine de chercher des motifs d'approbation pour des qualités si essentielles à notre bonheur, & qui sont une portion si considérable de la perfection de notre nature? Pour les dédaigner, il faudroit cesser de nous estimer nous mêmes, & avoir perdu toute notion de ce qui est excellent.

Un homme sensible & affectueux, pénétré de cette maxime, qu'en qualité d'individu, il n'est qu'une partie d'un tout qui exige tous ses égards, ne trouve-t-il pas dans ce principe la base de toutes les vertus? n'est-ce pas un motif suffisant pour lui faire rejetter les plaisirs des sens qui lui ôteroient ses plus chères jouissances; & pour l'élever au-dessus des périls & des difficultés qui viennent traverser les démarches qu'il fait pour le bien public? « Une passion vive & forte exagère son objet, & diminue les dangers & les obstacles qui se rencontrent en son chemin. Demandez à ceux qui ont aimé, dit Epictète, ils savent que je dis la vérité ».

« J'ai en moi-même, dit un autre moraliste d'un mérite éminent, une idée de justice que je me croirois le plus heureux des hommes de pouvoir suivre dans toutes les occasions ». Peut-être est-il de la plus grande conséquence pour le bonheur aussi-bien que pour la conduite des hommes, (si ces deux choses n'étoient pas inséparables) d'avoir cette idée de justice bien conçue,

& bien développée : peut-être n'eſt elle, ſous un autre nom, que ce bien de l'humanité que cherchent les cœurs vertueux. Si la vertu eſt le bien ſuprême, le plus beau & le plus ſignalé de ſes effets eſt de ſe communiquer & de ſe répandre.

Aimer ou haïr en conſéquence des qualités morales reconnues, épouſer un parti par un ſentiment d'équité, s'élever contre un autre parti avec l'indignation qu'inſpire l'injuſtice, ce ſont les indications ordinaires de la probité, & les mouvemens d'un cœur droit, ardent & honnête. Se tenir en garde contre les préventions injuſtes, contre les antipathies malfondées ; conſerver cette égalité qui, en toute occaſion, procéde avec pénétration & diſcernement, ſans rien ôter à la chaleur & à la ſenſibilité ; ce ſont les marques d'un cœur éclairé, ferme & exercé par la pratique du bien. Mais être capable de ſuivre les mouvemens d'un cœur ainſi diſpoſé, dans toutes les circonſtances de la vie, avec un empire conſtant ſur ſoi-même, dans la proſpérité & dans l'adverſité, avec un libre uſage de toutes ſes facultés, de toutes ſes reſſources, lorſqu'il y va de la vie ou de la liberté, comme quand il ne s'agit que d'une ſimple diſcuſſion d'intérêt, voilà la véritable grandeur d'ame, & le triomphe de la magnanimité : « L'événement de cette journée eſt décidé. Retire maintenant ce javelot de mon ſein dit Epaminondas : & laiſſe mon ſang couler ».

Dans quelle ſituation, à quelle école ſe forme cet étonnant caractère ? eſt-ce au ſein de la frivolité, de l'affectation, de la vanité où s'enfante la mode, où l'on ne préconiſe que le bon goût? eſt-ce au milieu de ces cités immenſes & opulentes, où l'on ſe diſpute la magnificence des équipages & des habits & la réputation de richeſſe ? eſt-ce enfin, au milieu de la pompe des cours, où l'on apprend à careſſer ſans affection, à rire ſans plaiſir, à bleſſer avec les traits ſecrets de l'envie & de la jalouſie, & à s'ériger une importance perſonnelle par des moyens que ſouvent il eſt difficile de concilier avec l'honneur ? Non, c'eſt dans une ſituation où les grands ſentimens du cœur ſont mis en mouvement ; où le caractère des hommes, & non leur condition & leur fortune, conſtitue les principales diſtinctions, où les ſollicitudes de l'intérêt & de la vanité ſont abſorbées par de plus fortes émotions, où l'ame, ayant rencontré & reconnu ſes vrais objets, ne peut plus ſe rabaiſſer à des deſirs qui laiſſeroient dans l'inertie ſes talens & ſa vigueur.

Il n'y a que les occaſions propres à exercer des diſpoſitions heureuſes & élevées, qui ſoient capables de produire ce merveilleux effet ; l'inſtruction toute ſeule laiſſe les hommes ou inſenſibles à ſes préceptes, ou embarraſſés à en faire l'application. Tout n'eſt pas cependant encore déſeſpéré, juſqu'à ce que nous ayions formé notre ſyſtême de politique ſur le modèle de nos mœurs; que nous ayions vendu notre liberté pour des titres, de la magnificence & des diſtinctions; & que nous ne connoiſſions plus d'autre mérite que la proſpérité & le pouvoir, ni d'autre malheur que la pauvreté & l'abandon. Quel genre d'inſtruction pourroit guérir des cœurs atteints d'un pareil mal ? Quel charme ſeroit aſſez puiſſant pour réveiller l'amour de la liberté, lorſqu'il eſt réduit à paſſer pour défaut d'élévation & pour petiteſſe d'eſprit ? Et quel prodige d'éloquence parviendroit à transformer les grimaces de la politeſſe en vrais ſentimens d'humanité & de *bienveillance.* (*Eſſai ſur l'Hiſtoire de la Société Civile ; par M. Adam Ferguſon.*)

BIZARRERIE, ſ. f. La *bizarrerie* diffère de l'originalité : cette dernière conſiſte à ne ſuivre que les loix de la nature, & peu certains uſages de la ſociété : la *bizarrerie* choque les uns & les autres ; l'originalité eſt un caractère ſimple & vrai où l'on voit l'influence preſque immédiate de la nature ; la *bizarrerie* eſt produite par une imagination qui s'eſt fait, ſur certain objet, un ſyſtême précipité auquel elle veut rapporter des choſes qui n'y ont point une liaiſon réelle. Cette diſtinction peut s'appliquer d'abord aux opérations de l'eſprit.

L'homme imite & il doit à cet inſtinct une partie du développement de ſes facultés. Les eſprits médiocres ſuivent toujours cet inſtinct & ils n'ajoutent à ce qu'ils tirent de là, que ce que le hazard leur fait découvrir. Les eſprits ſupérieurs, avertis & ſoutenus par un ſentiment de leurs forces, dès qu'ils ont recueilli des faits, en font par eux-mêmes l'examen qu'en ont dû faire les premiers qui les ont connus.

Avec la faculté de pouvoir ſuſpendre ſon jugement & la fermeté de le prononcer & d'y tenir, quand il a été préparé, on eſt original. La nature ne donne pas tout-à-fait cette ſorte d'eſprit, mais elle en donne le principe dans une forte organiſation.

Le ſauvage peut paroître original lorſque nous lui montrons une choſe qu'il ne connoiſſoit pas. Sa première ſenſation doit être celle qui réſulte naturellement de notre conſtitution & de nos deſirs, à la vue de cet objet. Mais ſi cet objet eſt compoſé & qu'il ſe hâte de le juger, ſoit d'après les préjugés de ſon pays, ſoit d'après les illuſions de ſon imagination, il ne dira probablement rien que d'abſurde.

C'eſt ainſi que le poëte qui peindroit une roſe à-peu-près, telle qu'elle s'offre aux yeux d'un homme qui n'a point vu cette fleur dans ſon climat, feroit une peinture originale. Mais on conçoit qu'il faut être doué d'une manière de ſentir bien vive pour ſe rappeller dans ſa première force une ſenſation que l'habitude & l'uſage ont dû tant affoiblir.

L'originalité du ſauvage, dans le premier cas, ne dureroit qu'un moment, celui de ſa première

fenfation à la vue de tel objet. L'originalité du poëte qui rendroit cette fenfation dans fa vigueur, dépend de la force de fon efprit. A l'égard du jugement précipiré que porte le fauvage fur un objet dont il n'a pas encore examiné toutes les parties, il eft incohérent & faux, il eft bizarre, il n'eft point original.

Il n'eft pas d'homme qui foit habituellement original dans fes idées. C'eft beaucoup s'il l'eft fouvent dans celles qui l'occupent le plus. Comme il eft plus facile d'être bizarre, on l'eft auffi plus habituellement.

Ce ridicule de l'efprit eft le plus frappant de tous, parce qu'il eft oppofé à la manière ordinaire de voir & qu'il eft pire. L'envie s'en fert ordinairement pour attaquer le génie. Tout a été dit, tout a été penfé. C'eft avec ce méprifable préjugé qu'on a conftamment effayé de repouffer ceux qui ont voulu penfer d'après eux-mêmes. Mais cet obftacle eft toujours furmonté par les bons efprits. Il peut bien retarder le fuccès de leurs opinions, mais il n'en étouffe aucune.

L'extrême goût des nouveautés eft bien plus nuifible au fuccès des efprits originaux. Il multiplie les *bizarreries* en les encourageant. Il confond tout par un choc continuel. Il fe paffionne pour les bonnes idées avant de les avoir conçues; & bientôt il rend le même hommage à des idées abfurdes. Les unes furvivent il eft vrai, mais les autres laiffent encore quelque trace. En un mot, la frivolité, inféparable de cet amour des nouveautés, empêche la perfuafion qui eft la plus noble récompenfe qui doive encourager les efprits originaux, car il eft naturel de leur fuppofer un grand amour de la vérité, puifqu'ils ne fe font formés qu'en la cherchant.

La *bizarrerie* & l'originalité dans le caractère fe confondent bien plus & fe prennent ordinairement l'une pour l'autre. Mais fi l'ufage n'a pas encore établi généralement une différence entre ces deux qualités il n'en eft que plus effentiel de faire fentir l'abus de mots qui les confond, tandis que leur principe eft fi différent.

Un homme n'imite pas les autres dans certains ufages. Quelqu'un dit: il eft original. L'on repond: oui, il eft bizarre; l'on croit s'être entendu, mais s'il eft l'un, il s'en faut de beaucoup qu'il foit l'autre. On prétend qu'il y a toujours une affectation à ne pas fuivre le commun des hommes; il eft au contraire beaucoup plus fimple de ne pas faire ce que les autres font de trop. L'homme d'un caractère original s'en difpenfe par une énergie qui lui eft naturelle; fes fentimens font moins mêlés; auffi fes paffions, lors même qu'il retient leur fougue, ont des fignes plus frappans que celles de l'homme qui fe livre à tous leurs excès, mais qui les mêle les uns dans les autres. Elles font originales parce qu'elles n'ont que ce qui leur eft propre.

Il eft une quantité d'hommes tellement affervis à l'efprit d'imitation qu'ils le portent jufques dans leurs fentimens. Ils n'en ont aucun où leur mémoire ne fourniffe quelque épifode. Tel jeune homme veut fouvent faire entrer dans fa paffion une partie du roman qu'il vient de lire, tel autre veut aimer comme fes compagnons aiment, & il fe rend inconftant, avant même d'éprouver la fatiété. Sans doute il y a beaucoup de *bizarrerie* dans cela. Mais on peut remarquer que quand la foule fe porte à une *bizarrerie*, elle lui en fait perdre le nom; le ridicule n'eft plus que pour ceux qui ne la fuivent pas. Ainfi le premier jeune homme dont j'ai parlé, eft bizarre en France & l'autre l'eft en Efpagne. Celui qui mettroit dans ce fentiment l'originalité de la nature, paroîtroit peut-être bizarre dans les deux pays; lui feul ne le feroit pas. Je dois même ajouter que quelque vive que foit en lui cette paffion, il a dans fa raifon, un contre-poids plus puiffant pour en prevenir les excès, que les deux autres ne l'ont dans l'opinion. L'une ne lui préfente qu'un obftacle; l'autre leur en fait voir confufément mille, mais elle même les detruit.

Les paffions peuvent-être originales, les vices ne le font point. La méchanceté qui eft l'habitude de plufieurs vices l'eft encore moins. L'homme d'une grande vertu l'eft toujours. Alexandre fe fentit fubjugué devant Diogène, c'eft qu'il le croyoit original, peut-être cependant n'étoit-il que bizarre. Quel eût été le fentiment d'Alexandre devant Phocion?

L'efprit de réflexion ramène à l'originalité; heureux le peuple qui prend cet efprit.

Je n'ai diftingué jufqu'à préfent l'originalité du caractère de celle de l'efprit que pour la facilité de l'analyfe, car l'une eft le fruit de l'autre. C'eft en conféquence de ce principe que je viens de dire que la réflexion ramène à l'originalité, & cela eft encore plus facile, quand elle s'exerce fur des objets où les préjugés déjà détruits n'arrêtent point fa marche. Quand l'efprit s'eft dégagé des liens qui le retenoient, la volonté fent mieux le poids de ceux qui la contraignent à des chofes injuftes. Elle revient aux loix les plus fimples de la nature, comme l'efprit a été rappellé à fes premières infpirations.

Il fuit de là que l'homme d'un caractère original fe porte ordinairement aux vues les plus vaftes & prend l'efprit public. Il ne voit point fon bonheur individuel ifolé dans la fociété. Il voit beaucoup de rapports; il les rapproche & les lie tous. Son propre intérêt ne fe montre point à lui fans celui de fa patrie & il ne fépare point celui-ci de l'intérêt le plus général de l'humanité.

Il a exifté chez nous de tels hommes. Le fiècle qui fait les entendre & les apprécier, peut encore en produire.

La

La *bizarrerie* du caractère dépend aussi nécessairement de celle de l'esprit. Elle passe facilement en habitude. Elle peut être jusques dans les passions, mais les confondant sans cesse, elle les dénature, les affoiblit & les change même en fantaisies.

BON CŒUR. Tout le monde entend ce que c'est qu'un *bon cœur*; cependant il n'est pas aisé de le dire. Chacun mettant plus ou moins dans le sens du mot, aucun n'en a précisément la même idée. Ces choses sont bien mieux senties qu'expliquées; & il vaut mieux les peindre que les définir.

Ne calomnions pas les hommes dans un ouvrage qui a pour but de leur tracer les principes & les règles de la vertu. Il est faux qu'il ne soient plus vraiment de *bons cœurs*, & même qu'ils soient si rares. Je ne croira iaucun de mes lecteurs assez malheureux pour n'en avoir pas rencontré, & pour n'en pas porter en lui-même quelques traits. Je ne leur présenterai donc qu'une image, dont ils reconnoîtront la fidélité, d'après les applications qu'ils en pourront faire.

Les *bons cœurs* sont ces hommes chez qui la bonté paroît une sorte d'instinct, tant elle se montre dans leurs plus soudains mouvemens & dans toutes leurs actions. Ils participent plus ou moins des différentes passions; mais dans leur ame chaque passion reste pure & modérée. Ils se plaisent à aimer & à être aimés, à vivre utiles aux autres & contens d'eux. S'ils voient quelqu'un souffrir, ils se mettent à sa place, & ils volent à son secours, comme s'il s'agissoit d'eux-mêmes. S'ils ont de quoi donner, ils en éprouvent le besoin, & ils s'y livrent. Si on les a outragés, on les ramène aisément, & il semble qu'ils se soulagent, en pardonnant. S'ils ont eux-mêmes offensé quelqu'un, cette pensée les trouble, les importune, & il n'y a ni dépit, ni mauvaise honte qui tiennent, il faut qu'ils avouent leur faute & qu'ils la réparent. Ils peuvent sortir de leurs devoirs; mais, à la manière dont ils se comportent dans le mal, on voit que leur cœur pâtit, que leur esprit n'est pas dans son assiette; un reproche, une prière, la réflexion du lendemain arrêtent un mauvais dessein avant son exécution, & ils rentrent dans la justice & l'honnêteté, comme dans leur naturel. Ils pourront aussi voir des défauts tournés en habitude & analogues à leur tempérament; mais ce sera pour eux une raison d'en valoir mieux dans d'autres parties. Ils sont en général bien pensans & bien disans de tout le monde; on les dupe long-tems & souvent; & à cet égard ils ne se corrigent jamais bien. Un de leurs défauts est d'être trop faciles à appaiser, comme à irriter; ils ont plutôt des emportemens que de la sévérité contre les malhonnêtes gens. C'est sur-tout dans leurs familles qu'il sont intéressans à contempler. Leur vieux père leur fait encore peur, quand il prend sa voix sévère; mais, malgré les brusqueries chagrines de son humeur, il n'ont pas de fêtes sans lui, ou ils les quittent pour lui; & leur infirme aïeule les voit tous accourir à sa plainte; jamais le lit où elle acheve de mourir n'est délaissé. Leurs femmes ont tout droit sur eux; ils ne savent à qui s'en prendre, quand ils les voient tristes & fâchées; elles les gouvernent un peu trop; mais eux seuls ne s'en apperçoivent pas, ou ne s'en plaignent pas. Quant à leurs enfans, il ne respirent que pour leur fortune ou leur bonheur; toutes peines sont adoucies par cette idée, & le tems n'amène pas assez tôt leur vieillesse pour leur donner le doux spectacle de la prospérité de ce qu'ils ont de plus cher. S'il les voient tourner au vice & à la honte, hélas! c'est une douleur qui ne les quittera qu'en les tuant. Leurs parens, les camarades de leur jeunesse, les anciens amis de la famille, les bons voisins, tout cela leur appartient: ils ont pour chacun de bons offices, & des plaisirs ou à imaginer, ou à offrir, c'est leur faire une peine sérieuse que de les refuser. Ce n'est pas pour eux qu'il n'y a plus de patrie. Il ne s'y passe rien qui ne les touche. Leur cœur fond de reconnoissance pour le prince dont on leur peint l'humanité, pour le magistrat dont on leur vante la justice; & une bonne ou mauvaise nouvelle dans la gazette fait pour plusieurs jours, la joie ou la tristesse de leur maison.

Quand ils sont chez l'étranger, leur sein palpite au doux nom de leur pays, & ils n'embrassent pas un compatriote comme un autre homme. Lorsqu'ils reviennent après une longue absence, dès qu'ils apperçoivent du haut d'une colline, le lieu tant regretté qui les a vu naître, leurs pas se précipitent; tous les objets qu'ils voient s'approcher dans les derniers restes de leur route, le troupeau du village couché à l'ombre du bois voisin, les enfans qui se jouent dans la prairie, le clocher de la paroisse, la dernière croix & la première maison, tous ces objets sont autant d'amis qu'ils reconnoissent & avec qui leur tendre ivresse s'épanche par des larmes. Enfin rien ne manque à leur bonheur, s'ils retrouvent sous le toît paternel le respectable père, dont ils reviennent honorer les cheveux blancs, & la tendre épouse dont ils vont embellir la vie.

Voilà les vertus & les plaisirs des *bons cœurs*. Remarquez qu'il n'y a rien de sublime, rien d'extraordinaire dans tout cela. Tel est le caractère de la bonté. Notre ame n'a pas besoin de s'exalter pour l'acquérir & la garder; elle y naît & s'y conserve d'elle-même, ne s'y cache que pour reparoître, & agit sans s'user; elle anime la vie entière, la couvre & la pare de ses fruits. La nature, qui a mis dans la bonté le bonheur des hommes, a voulu aussi qu'elle leur fût douce & facile.

Les mœurs qu'elle amène & qu'elle suppose ont été communes, par-tout où les exemples publics & domestiques des loix sages & une instruction saine concouroient à les établir.

Mais aujourd'hui, dans tous les désordres des grandes sociétés, & parconséquent dans toute la corruption qui les suit, une foule de choses tendent à détruire la bonté dans nos cœurs & peu tendent à l'y faire renaître. Il faut donc que l'éducation s'occupe essentiellement de cet objet, & qu'elle se fasse un art pour y parvenir. Voici quelques principes & quelques vues à cet égard.

J'observe d'abord qu'il n'est besoin ici que d'étudier & de suivre la nature. Il faut qu'elle ait mis dans nos cœurs les germes de toutes les qualités que nous voulons acquérir. Or, il est aisé de voir qu'elle nous a fait plutôt pour être bons que pour être méchans. Cela est si vrai qu'il ne faudroit que suivre les premières loix qu'elle nous fait connoître par notre raison pour être justes, sages & heureux. Ce n'est que lorsque nous commençons à en sortir que nous devenons malheureux & méchans.

Je dirai une chose qui paroîtra peut-être extraordinaire, mais que je crois très-vraie; c'est qu'il seroit plus aisé à un gouvernement, qui useroit de tous ses moyens & de toutes ses ressources, de donner à tout un peuple les mœurs qui constituent la bonté, qu'à un chef de famille de les faire régner dans sa maison. Les hommes dépendent de leurs impressions, & on les mène, comme on les frappe. Accordez & disposez bien tous les objets qui agissent sur eux, & la fin que vous vous proposez n'éprouvera plus d'obstacles, sur-tout si elle est conforme aux vues de la nature. Il n'en est pas ainsi du simple citoyen, qui trouve souvent le cours de la société opposé à ses plans, & qui a besoin de lutter contre les mœurs publiques, pour donner à ses enfans les mœurs que la raison lui indique comme celles de la vertu & du bonheur.

Que peut-il faire alors? développer avec soin les saines inclinations de la nature; les préserver de l'atteinte des vices du siècle; les fortifier assez contre ceux-ci pour qu'elles puissent s'en approcher, sans s'en altérer. C'est parce qu'il n'y a plus rien de simple & de naturel dans nos opinions, nos sentimens & nos usages, que la bonté se retire de nos cœurs. Aussi on la trouve rarement dans les hautes classes de la société; elle paroît affectée de tout tems, non à la populace, que des vices différens n'en éloignent pas moins, mais à la partie la mieux élevée du peuple, chez qui sa situation la conserve, moins encore pour sa gloire, que pour son bonheur. Pour la recouvrer & la garder, il faut se séparer de tout ce qu'il y a de factice dans le train de la société. Elle ne peut s'allier avec le luxe, les plaisirs difficiles, les prétentions de la vanité, le faste des grandeurs. La bonté vient des mœurs simples & faciles; elle a besoin des attachemens de famille, de quelque chose des vieilles mœurs qui la consacre & la distingue, d'une vie sans pompe & sans orgueil, des goûts naturels, d'une certaine candeur dans les sentimens, d'une certaine familiarité dans les manières.

Il y a certainement des naturels plus ou moins faits pour la vertu, comme pour le génie; mais je ne crois pas qu'il y en ait d'absolument mauvais, quoiqu'il y en ait de très-difficiles à tourner au bien. La nature a attaché à notre organisation notre tempérament, à notre tempérament nos passions, à nos passions nos vices ou nos vertus. Mais si on ne peut ni réformer l'organisation, ni dénaturer le tempérament, on peut en plusieurs choses suppléer à l'une, modifier l'autre; & au moins on a une certaine prise sur les passions pour les diriger ou les contenir. Etudiez donc dans le jeune homme que vous voulez rendre bon, le caractère de ses passions; tâchez de les tourner en affections douces, de les porter sur les objets qu'il est sage d'aimer. Si elles restent violentes, vous pouvez les enchaîner par des principes fermes, dont les ames de cette trempe sont ordinairement susceptibles. Vous pourrez même leur abandonner quelquefois le cœur de votre élève, en leur donnant un but noble & grand.

Le soin qui vous occupe est de tous les momens. Ne perdez pas une occasion de faire détester le vice, de faire aimer la vertu, de prévenir un penchant dangereux, de déraciner une mauvaise habitude : épiez un bon mouvement pour l'arrêter dans l'ame, un mauvais, pour le réprimer.

Mêlez toujours l'exemple à la leçon, & mettez vos leçons en actions. On l'a déjà dit bien des fois, mais on ne sauroit trop le redire; tout dépend dans l'homme des choses qui agissent sur lui. Montrez donc à votre élève les vertus que vous voulez lui donner, & sur-tout offrez les lui dans vous-même. Leur attrait naturel, en vous gagnant son cœur, les imprimera dans le sien.

Il est heureux sur-tout de lui faire contracter de bonne heure une affection, qui, en développant la sensibilité de son ame, donne à celui qui en est l'objet, une grande puissance sur lui. Or, un père & un maître n'ont-ils pas toujours en eux de quoi obtenir cette affection, s'ils s'y prennent bien?

BON ESPRIT. Comme le bon-cœur consiste à bien sentir & à bien faire, le *bon esprit* consiste à bien voir & à bien juger. Il semble que ces deux dons s'appellent, & ne soient que les parties d'un seul tout. Ils ont effectivement bien de l'influence l'un sur l'autre. Un bon cœur avertit d'une foule de choses qu'on n'appercevroit pas sans lui, & il donne des inspirations qui dirigent mieux que les vues les plus fines de l'esprit. Le *bon esprit* à son tour étend & perfectionne les affections d'un bon cœur. Mais ces deux mérites, qui se secondent mutuellement, ne s'unissent pas toujours; & alors il manque quelque chose à chacun d'eux. Le *bon esprit* se forme

de qualités moins précieuses, mais plus difficiles que le bon cœur. Je crois que la nature fait encore plus de bons cœurs que de *bons esprits* ; & en cela, les hommes n'ont pas à se plaindre d'elle. Si le spectacle de la société dément peut-être cette opinion, si l'on y rencontre plus de gens habiles que de parfaitement honnêtes gens, cela vient de ce que notre éducation & nos mœurs tendent bien plus à développer les uns que les autres.

J'ai dit que le bon cœur ne supposoit pas une ame sublime ; je dis aussi que le *bon esprit* va fort bien sans les grands talens, quoique cependant une ame sublime & un grand talent soient nécessairement fondés sur un bon cœur ou sur un *bon esprit*.

Je distinguerai encore le *bon esprit* dans la culture des sciences & des arts, & le *bon esprit* dans la conduite de la vie ; il s'en faut bien qu'ils aillent toujours ensemble. Le *bon esprit* dans la conduite de la vie ne s'élève pas toujours à cette raison étendue, forte & exquise qui fait la base de tous les grands talens. Celle-ci seroit bien plus propre à contenir le *bon esprit* de conduite ; mais de vives passions, auxquelles elle tient ordinairement, qui la servent bien dans ses travaux, parce que là elle sait les régir, la troublent & la bouleversent par-tout ailleurs ; & voilà pourquoi de très-beaux génies, hors de leurs ouvrages, souvent ne se ressemblent plus, & ne font que des folies ou des sottises.

A quoi reconnoît-on les *bons esprits*, & qu'est-ce qui les caractérise ? Jamais ni trop lents ni trop précipités en rien, en tout ils cherchent toujours leur place & s'y tiennent ; savent également faire leur fortune, la pousser & l'arrêter. Ils peuvent essuyer des revers, tomber dans de grands malheurs ; mais ils trouvent dans leur constance de quoi les soutenir, dans leur active prudence de quoi les réparer. Comme il y a toujours de la sagesse, de la modération, de la patience dans leurs desirs & leurs desseins, ils réussissent ordinairement. Les événemens & les hommes leur sont plus favorables que contraires, parce que ne comptant jamais beaucoup que sur eux-mêmes, ils sont toujours prêts également à les mettre à profit ou à se passer de leurs secours. Il n'est pas aisé de les tromper, parce qu'ils font attention à tout, & qu'ils jugent bien. Ils ne se défient pas de tout, parce qu'il est une confiance sage & utile, qui naît d'un solide examen des choses. Il ne trompent pas non plus ; ils ont le jugement trop sain pour se compromettre dans les dangers de l'artifice ; les finesses les contrarient & embarrassent leur voies, qui ont besoin d'être simples & ouvertes. Ils font peu de fautes & ils s'en corrigent ; si leur cœur ne leur fait pas un besoin de la vertu, leur esprit, ami de l'ordre, s'arrête dans la règle ; leurs passions les échauffent & les éclairent, sans les troubler ; celles des autres ne les subjuguent pas, accoutumés qu'ils sont à ne céder qu'à la raison. D'ailleurs rien ne leur en impose, rien ne les éblouit ; ils écartent d'abord les apparences, dissipent les obscurités, & arrivent à la réalité des objets. Un sens juste se fait sentir dans leurs moindres paroles ; leur esprit est fécond en vues sures & heureuses ; & ils ramènent souvent de leurs écarts des génies supérieurs. On les remarque peu d'abord ; on les goûte beaucoup ensuite. On aime à s'en rapporter à eux, & l'utilité dont ils sont à tout moment, & sur beaucoup d'objets, leur donne un certain empire. Enfin ils sont communément aussi heureux qu'ils le méritent, parce qu'ils jouissent sans cesse de ce calme des passions où ils se maintiennent, & de toutes ces satisfactions qui naissent de l'habitude, de l'ordre & de la règle.

Est-il aussi dans l'éducation des moyens de développer & de perfectionner le *bon esprit* ? Je crois qu'il tient davantage à notre organisation & que l'art y peut moins. Mais il est d'expérience que si l'instruction ne peut redresser un esprit faux, elle peut donner une certaine rectitude à un esprit moins essentiellement vicieux. En général, il lui appartient d'ajouter beaucoup à la sagesse de notre jugement, comme à toutes nos autres facultés. Pour savoir ce que l'art doit faire ici, il suffit d'observer ce qui en nous prépare ou détruit le *bon esprit*. Je crois qu'il résulte d'un certain mélange de calme & de vivacité dans nos passions, de l'absence des fausses idées, & de l'abondance des notions saines. C'est donc sur nos passions, nos préjugés & nos connoissances que notre attention doit ici se tourner.

Les passions sont à craindre pour le bon cœur ; parcequ'elles emportent notre volonté hors de nos devoirs ; elles sont à craindre pour le *bon esprit*, parce qu'elles corrompent notre jugement. Lorsqu'elles nous agitent, nous ne voyons plus les objets tels qu'ils sont ; nous ne sommes plus en proportion avec rien ; nous allons contre la nature des choses ; toutes nos pensées sont des erreurs, toutes nos actions sont des écarts. Il faut donc les retenir, les régler ; & il y a des moyens pour cela, puisqu'après les avoir bien étudiées, nous pouvons éviter les objets qui les excitent, chercher ceux qui les modèrent. Cependant si elles ne nous animoient pas, nous ne porterions sur aucun objet assez d'intérêt pour le bien connoître ; nous manquerions de ressorts pour faire ce qui est difficile. Il est donc nécessaire à la fois d'avoir des passions, & de les contenir pour se conduire avec sagesse dans la vie.

Mais, même en les admettant, il faut nous tenir en garde contre leurs illusions. Celui qui ne sait pas distinguer les vues & les résolutions qu'il tire de sa raison ou de ses passions, qui ne sait pas remettre à l'examen de l'une ce qui a été décidé par les autres, qui n'a pas la force d'obéir plutôt à ce qu'il juge qu'à ce qu'il desire, celui-

là pourra encore avoir de la sagacité dans les vues, de l'habileté dans la conduite, mais il n'aura jamais cette justesse & cette prudence qui font le *bon esprit.*

Nous avons tous un penchant qui domine dans notre ame, qui modifie, notre caractère, qui influe sur tous les actes de notre vie. C'est sur-tout cette passion dominante qu'il faut s'appliquer à bien étudier pour en connoître la cause, la marche & les effets. C'est à elle que chaque homme doit tout ce qui le distingue, ses talens, ses vertus ou ses vices, son bon ou son mauvais caractère, sa physionomie. C'est par elle aussi que chaque homme a sa folie; le plus sage, dans les choses où elle nous trompe & nous égare, est celui qui s'en défend le mieux. Notre défiance à cet égard ne peut être trop soigneuse, trop persévérante.

De même que chaque homme a sa passion particulière qui le jette dans de fausses vues, chaque peuple, chaque classe de la société, chaque corps, chaque société particulière a la sienne qui l'aveugle d'autant plus qu'étant naturel à l'homme de se croire dans le vrai, lorsqu'il pense avec les autres, les jugemens de ces diverses passions de pays & de corps sont toujours moins discutés par chaque homme, & s'affermissent dans son esprit par l'étendue & la durée de leur empire. C'est de toutes ses passions qu'est née la masse des préjugés qui gâtent plus ou moins le jugement des hommes. Il faut avoir le courage de secouer leur joug, d'observer à quoi ils tiennent, quels sont leurs bons ou leurs mauvais effets. L'unique méthode ici est de ne rien admettre, de ne rien rejetter, mais de tout examiner, de tout approfondir. Si l'on croit que c'est-là un ouvrage de savant, on se trompe; c'est le plus facile emploi de la raison naturelle à qui il appartient de pénétrer tout ce qui l'intéresse de près.

Enfin, le *bon esprit* demande la connoissance des choses auxquelles il doit être appliqué. Il est des gens qui n'acquièrent jamais d'expérience, parce que les événemens roulent sous leurs yeux, sans leur suggérer d'observations, ou parce qu'ils ne les lient pas entr'elles, & qu'ils ne les convertissent pas en résultats. Il en est d'autres au contraire à qui la promptitude & la justesse de ces opérations donnent une expérience anticipée. C'est-là un des dons qui constituent le *bon esprit.* Il est un art de le développer, & il est simple. Il ne s'agit que d'habituer un jeune homme à se recueillir sur tous les objets qui le frappent, & plus encore sur les choses qui lui arrivent.

Il est une connoissance qu'il est toujours en nous d'acquérir. C'est celle de nous-mêmes, de nos penchans, de nos intérêts de nos ressources. Tenez donc sans cesse votre élève appliqué à cet examen. Apprenez-lui à le goûter, à en sentir le prix, tournez-le chez lui en habitude.

Tout tend à nous tromper dans la vie. Les objets se montrent à nos yeux sous des faces mensongères; nos passions établissent entr'eux de faux rapports; les langues, qui expriment nos sentimens & nos idées, sont insuffisantes dans bien des points, obscures dans d'autres; & la manière dont nous concevons & développons toutes choses en complique encore davantage la connoissance & nous en couvre la réalité. Que deviendrons-nous, si nous n'apprenons à eviter de nous payer de mots, à pénétrer dans le fond des choses? Et pour cela, il est nécessaire de les décomposer, afin de les bien considérer, de les simplifier, afin de les rendre faciles à notre intelligence & à notre mémoire. Heureusement ce grand art peut devenir aussi une habitude, si on nous en a, dès notre enfance, enseigné les principes, & facilité l'exercice.

BONHEUR s. m. Voici une matière la plus intéressante de toutes, dont tout le monde parle, que les philosophes, sur-tout les anciens, ont traitée avec beaucoup d'étendue; mais quoique très-intéressante, elle est dans le fond assez négligée; quoique tout le monde en parle, peu de gens y pensent; & quoique les philosophes l'aient beaucoup traitée, c'a été si philosophiquement, que les hommes n'en peuvent tirer guère de profit.

On entend ici par le mot de *bonheur* un état, une situation telle qu'on en desirât la durée sans changement; & en cela le *bonheur* est différent du plaisir qui n'est qu'un sentiment agréable, mais court & passager, qui ne peut jamais être un état. La douleur auroit bien plutôt le privilège d'en pouvoir être un.

A mesurer le *bonheur* des hommes seulement par le nombre & la vivacité des plaisirs qu'ils ont dans le cours de leur vie, peut-être y a-t-il un assez grand nombre de conditions assez égales, quoique fort différentes. Celui qui a moins de plaisirs, les sent plus vivement; il en sent une infinité que les autres ne sentent plus, ou n'ont jamais sentis; &, à cet égard, la nature fait assez son devoir de mère commune. Mais si au lieu de considérer ces instans répandus dans la vie de chaque homme, on considère le fond des vies mêmes, on voit qu'il est fort inégal; qu'un homme qui a, si l'on veut, pendant sa journée autant de bons momens qu'un autre, est tout le reste du tems beaucoup plus mal à son aise, & que la compensation cesse entiérement d'avoir lieu.

C'est donc l'état qui fait le bonheur; mais ceci est très-fâcheux pour le genre humain. Une infinité d'hommes sont dans des états qu'ils ont raison de ne pas aimer; un nombre presqu'aussi grand sont incapables de se contenter d'aucun état: les voilà donc presque tous exclus du *bonheur*, & il ne leur reste pour ressource que des plaisirs, c'est-à-dire, des momens semés çà & là sur

un fond triste qui en sera un peu égayé. Les hommes dans ces momens reprennent les forces nécessaires à leur malheureuse situation, & se remontent pour souffrir.

Celui qui voudroit fixer son état, non par la crainte d'être pis, mais parce qu'il seroit content, mériteroit le nom d'heureux; on le reconnoîtroit entre tous les autres hommes à une espèce d'immobilité dans sa situation; il n'agiroit que pour s'y conserver, & non pas pour en sortir. Mais cet homme-là a-t-il paru en quelqu'endroit de la terre? On en pourroit douter, parce qu'on ne s'apperçoit guère de ceux qui sont dans cette immobilité fortunée; au lieu que les malheureux qui s'agitent composent le tourbillon du monde, & se font bien sentir les uns aux autres par les chocs violens qu'il se donnent. Le repos même de l'heureux, s'il est apperçu, peut passer pour être forcé, & tous les autres sont intéressés à n'en pas prendre une idée plus avantageuse. Ainsi l'existence de l'homme heureux pourroit être assez facilement contestée. Admettons-la cependant, ne fût-ce que pour nous donner des espérances agréables; mais il est vrai que, retenues dans de certaines bornes, elles ne seront pas chimériques.

Quoi qu'en disent les fiers stoïciens, une grande partie de notre bonheur ne dépend pas de nous. Si l'un d'eux, pressé par la goutte lui a dit, « je n'avouerai pourtant pas que tu sois un mal », il a dit la plus extravagante parole qui soit jamais sortie de la bouche d'un philosophe. Un empereur de l'univers, enfermé aux petites-maisons, déclare naïvement un sentiment dont il a le malheur d'être plein; celui-ci par engagement de systême nie un sentiment très-vif, & en même tems l'avoue par l'effort qu'il fait pour le nier. N'ajoutons pas à tous les maux que la nature & la fortune peuveut nous envoyer, la ridicule & inutile vanité de nous croire invulnérables.

Il seroit moins déraisonnable de se persuader que notre *bonheur* ne dépend point du tout de nous, & presque tous les hommes, ou le croient, ou agissent comme s'ils le croyoient. Incapables de discernement & de choix, poussés par une impétuosité aveugle, attirés par des objets qu'ils ne voient qu'au travers de mille nuages, entraînés les uns par les autres sans savoir où ils vont, ils composent une multitude confuse & tumultueuse, qui semble n'avoir d'autre dessein que de s'agiter sans cesse. Si dans tout ce désordre, des rencontres favorables peuvent en rendre quelques-uns heureux pour quelques momens, à la bonne heure; mais il est bien sûr qu'ils ne sauront ni prévenir, ni modérer le choc de tout ce qui peut les rendre malheureux. Ils sont absolument à la merci du hasard.

Nous pouvons quelque chose à notre *bonheur*, mais ce n'est que par nos façons de penser, & il faut convenir que cette condition est assez dure. La plupart ne pensent que comme il plaît à tout ce qui les environne; ils n'ont pas un certain gouvernail qui leur puisse servir à tourner leurs pensées d'un autre côté qu'elles n'ont été poussées par le courant. Les autres ont des pensées si fortement pliées vers le mauvais côté, & si inflexibles, qu'il seroit inutile de les vouloir tourner d'un autre. Enfin, quelques-uns à qui ce travail pourroit réussir, & seroit même assez facile, le rejettent, parce que c'est un travail, & en dédaignent le fruit qu'ils croient trop médiocre. Que seroit-ce que ce misérable *bonheur* factice pour lequel il faudroit tant raisonner? Vaut-il la peine qu'on s'en tourmente? On peut le laisser aux philosophes avec leurs autres chimères. Tant d'étude pour être heureux empêcheroit de l'être.

Ainsi il n'y a qu'une partie de notre bonheur qui puisse dépendre de nous; & de cette petite partie peu de gens en ont la disposition, ou en tirent le profit. Il faut que les caractères, ou foibles & paresseux, ou impétueux & violens, ou sombres & chagrins, y renoncent tous. Il en reste quelques-uns doux & modérés, & qui admettent plus volontiers les idées ou les impressions agréables; ceux-là peuvent travailler utilement à se rendre heureux. Il est vrai que par la faveur de la nature ils le sont déjà assez, & que le secours de la philosophie ne paroît pas leur être fort nécessaire; mais il n'est presque jamais que pour ceux qui en ont le moins de besoin, & ils ne laissent pas d'en sentir l'importance. Sur-tout quand il s'agit du *bonheur*, ce n'est pas à nous de rien négliger. Ecoutons donc la philosophie qui prêche dans le désert une petite troupe d'auditeurs qu'elle a choisis, parce qu'ils savoient déjà une bonne partie de ce qu'elle peut leur apprendre.

Afin que le sentiment du bonheur puisse entrer dans l'ame, ou du moins afin qu'il y puisse séjourner, il faut avoir nettoyé la place, & chassé tous les maux imaginaires. Nous sommes d'une habileté infinie à en créer, & quand nous les avons une fois produits, il nous est très-difficile de nous en défaire. Souvent même il semble que aimions notre malheureux ouvrage, & que nous nous y complaisions. Les maux imaginaires ne sont pas tous ceux qui n'ont rien de corporel, & ne sont que dans l'esprit, mais seulement ceux qui tirent leur origine de quelque façon de penser fausse, ou du moins problématique. Ce n'est pas un mal imaginaire que le déshonneur, mais c'en est un que la douleur de laisser de grands biens après sa mort à des héritiers en ligne collatérale & non pas en ligne directe, ou à des filles & non pas à des fils. Il y a tel homme dont la vie est empoisonnée par un semblable chagrin. Le *bonheur* n'habite point dans des têtes de cette trempe; il lui en faut, ou qui soient naturellement plus saines, ou qui aient eu le courage de se guérir. Si l'on est susceptible des maux imaginaires, il y en a tant, qu'on sera nécessairement la proie de quelqu'un. La principale force de ces

sortes de monstres, consiste en ce qu'on s'y soumet, sans oser ni les attaquer, ni même les envisager : si on les considéroit quelque tems d'un œil fixe, ils seroient à demi vaincus.

Assez souvent aux maux réels nous ajoutons des circonstances imaginaires qui les aggravent. Qu'un malheur ait quelque chose de singulier, non-seulement ce qu'il a de réel nous afflige, mais sa singularité nous irrite & nous aigrit. Nous nous représentons une fortune, un destin, je ne sais quoi, qui met de l'art & de l'esprit à nous faire un malheur d'une nature particulière. Mais qu'est-ce que tout cela ? Employons un peu notre raison, & ces fantômes disparoissent. Un malheur commun n'en est pas réellement moindre; un malheur singulier n'en est pas moins possible, ni moins inévitable. Un homme qui a la peste lui cent millième, est-il moins à plaindre que celui qui a une maladie bizarre & inconnue ?

Il est vrai que les malheurs communs sont prévus, & cela seul nous adoucit l'idée de la mort, le plus grand de tous les maux. Mais qui nous empêche de prévoir en général ce que nous appellons des maux singuliers ? On ne peut pas prédire les comètes comme les éclipses ; mais on est bien sûr que de tems en tems il doit paroître des comètes, & il n'en faut pas davantage pour n'en être pas effrayé. Les malheurs singuliers sont rares ; cependant il faut s'attendre à en essuyer quelqu'un : il n'y a presque personne qui n'ait eu le sien ; & si on vouloit, on leur contesteroit avec assez de raison leur qualité de singulier.

Une circonstance imaginaire qu'il nous plaît d'ajouter à nos afflictions, c'est de croire que nous serons inconsolables. Ce n'est pas que cette persuasion-là même ne soit quelquefois une espèce de douceur & de consolation, elle en est une dans les douleurs dont on peut tirer gloire, comme dans celle que l'on ressent de la perte d'un ami. Alors se croire inconsolable, c'est, se rendre témoignage que l'on est tendre, fidèle, constant ; c'est se donner de grandes louanges. Mais dans les maux où la vanité ne soutient point l'affliction, & où une douleur éternelle ne seroit d'aucun mérite, gardons-nous bien de croire qu'elle doive être éternelle. Nous ne sommes pas assez parfaits pour être toujours affligés; notre nature est trop variable, & cette imperfection est une de ses plus grandes ressources.

Ainsi, avant que les maux arrivent, il faut les prévoir, du moins en général; quand ils sont arrivés, il faut prévoir que l'on s'en consolera. L'un rompt la première violence du coup, l'autre abrège la durée du sentiment; on s'est attendu à ce que l'on souffre, & du moins on s'épargne par-là une impatience, une révolte secrète qui ne sert qu'à aigrir la douleur; on s'attend à ne souffrir pas long tems, & dès-lors on anticipe en quelque sorte sur ce tems qui sera plus heureux ; on l'avance.

Les circonstances même réelles de nos maux; nous prenons plaisir à nous les faire valoir à nous-mêmes, à nous les étaler, comme si nous demandions raison à quelque juge d'un tort qui nous eût été fait. Nous augmentons le mal en y appuyant trop notre vue, & en recherchant avec tant de soin tout ce qui peut le grossir.

On a pour les violentes douleurs je ne sais quelle complaisance qui s'oppose aux remèdes, & repousse la consolation. Le consolateur le plus tendre paroît un indifférent qui déplaît. Nous voudrions que tout ce qui nous approche, prît le sentiment qui nous possède ; & n'en être pas plein comme nous, c'est nous faire une espèce d'offense. Sur-tout ceux qui ont l'audace de combattre les motifs de notre affliction, sont nos ennemis déclarés. Ne devrions-nous pas au contraire être ravis que l'on nous fit soupçonner de fausseté & d'erreur des façons de penser qui nous causent tant de tourmens ?

Enfin, quoiqu'il soit fort étrange de l'avancer, il est vrai cependant que nous avons un certain amour pour la douleur, & que dans quelques caractères il est invincible. Le premier pas vers le *bonheur* seroit de s'en défaire, & de retrancher à notre imagination tous ses talens mal-faisans, ou du moins de la tenir pour fort suspecte. Ceux qui ne peuvent douter qu'ils n'aient toujours une vue saine de tout, sont incurables ; il est bien juste qu'une moindre opinion de soi-même ait quelquefois sa récompense.

N'y auroit-il point moyen de tirer des choses plus de bien que de mal, & de disposer son imagination de sorte qu'elle séparât les plaisirs d'avec les chagrins, & ne laissât passer que les plaisirs ? Cette proposition ne le cède guère en difficulté à la pierre philosophale ; & si on la peut exécuter, ce ne peut être qu'avec le plus heureux naturel du monde, & tout l'art de la philosophie. Songeons que la plupart des choses sont d'une nature très-douteuse, & que quoiqu'elles nous frappent bien vîte comme biens ou comme maux, nous ne savons pas trop au vrai ce qu'elles sont. Tel événement vous a paru d'abord un grand malheur, que vous auriez été bien fâché dans la suite qui ne fût pas arrivé ; & si vous aviez connu ce qu'il amenoit après lui, il vous auroit transporté de joie. Et sur ce pied-là quel regret ne devez-vous pas avoir à votre chagrin ? Il ne faut donc pas se presser de s'affliger ; attendons que ce qui nous paroît si mauvais se développe. Mais d'un autre côté, ce qui nous paroît agréable, peut amener aussi, peut cacher quelque chose de mauvais, & il ne faut pas se presser de se réjouir. Ce n'est pas une conséquence, on ne doit pas tenir la même rigueur à la joie qu'au chagrin.

Un grand obstacle au *bonheur*, c'est de s'attendre à un trop grand *bonheur*. Figurons nous qu'avant que de nous faire naître, on nous montre le séjour qui nous est préparé, & ce nom-

bre infini de maux qui doivent se distribuer entre ses habitans. De quelle frayeur ne serions-nous pas saisis à la vue de ce terrible partage où nous devrions entrer ? & ne compterions-nous pas pour un bonheur prodigieux d'en être quittes à aussi bon marché qu'on l'est dans ces conditions médiocres, qui nous paroissent présentement insupportables ? Les esclaves, ceux qui n'ont pas de quoi vivre ; ceux qui ne vivent qu'à la sueur de leur front, ceux qui languissent dans des maladies habituelles, voilà une grande partie du genre humain. A quoi a-t-il tenu que nous n'en fussions ? Apprenons combien il est dangereux d'être hommes, & comptons tous les malheurs dont nous sommes exempts pour autant de périls dont nous sommes échappés.

Une infinité de choses que nous avons & que nous ne sentons pas, feroient chacune le suprême bonheur de quelqu'un : il y a tel homme dont tous les desirs se termineroient à avoir deux bras. Ce n'est pas que ces sortes de biens, qui ne le sont que parce que leur privation seroit un grand mal, puissent jamais causer un sentiment vif, même à ceux qui seroient les plus appliqués à faire tout valoir. On ne sauroit être transporté de se trouver deux bras ; mais en faisant souvent réflexion sur le grand nombre de maux qui pourroient nous arriver, on pardonne plus aisément à ceux qui arrivent. Notre condition est meilleure quand nous nous y soumettons de bonne grace, que quand nous nous révoltons inutilement contr'elle.

Nous regardons ordinairement les biens que nous font la nature ou la fortune comme des dettes qu'elles nous paient, & par conséquent nous les recevons avec une espèce d'indifférence ; les maux au contraire nous paroissent des injustices, & nous les recevons avec impatience & avec aigreur. Il faudroit rectifier des idées si fausses. Les maux sont très-communs, & c'est ce qui doit naturellement nous écheoir ; les biens sont très-rares, & ce sont des exceptions flateuses faites en notre faveur à la règle générale.

Le *bonheur* est en effet bien plus rare que l'on ne pense. Je compte pour heureux celui qui possède un certain bien que je desire, & que je crois qui feroit ma félicité ; le possesseur de ce bien-là est malheureux : ma condition est gâtée par la privation de ce qu'il a ; la sienne l'est par d'autres privations. Chacun brille d'un faux éclat aux yeux de quelqu'autre, chacun est envié pendant qu'il est lui-même envieux ; & si être heureux étoit un vice ou un ridicule, les hommes ne se le renverroient pas mieux les uns aux autres. Ceux qui en seroient le plus accusés, les grands, les princes, les rois seroient justement les moins coupables. Désabusons-nous de cette illusion qui nous peint beaucoup plus d'heureux qu'il n'y en a, & nous serons ou plus flatés d'être du nombre, ou moins irrités de n'en être pas.

Puisqu'il y a si peu de biens, il ne faudroit négliger aucun de ceux qui tombent dans notre partage, cependant on en use comme dans une grande abondance, & dans une grande sûreté d'en avoir tant qu'on voudra : on ne daigne pas s'arrêter à goûter ceux que l'on possède ; souvent on les abandonne pour courir après ceux que l'on n'a pas. Nous tenons le présent dans nos mains ; mais l'avenir est une espèce de charlatan qui, en nous éblouissant les yeux, nous l'escamote. Pourquoi lui permettre de se jouer ainsi de nous ? Pourquoi souffrir que des espérances vaines & douteuses nous enlèvent des jouissances certaines ? Il est vrai qu'il y a beaucoup de gens pour qui ces espérances mêmes sont des jouissances, & qui ne savent jouir que de ce qu'ils n'ont pas. Laissons-leur cette espèce de possession si imparfaite, si peu tranquille, si agitée, puisqu'ils n'en peuvent avoir d'autre ; il seroit trop cruel de la leur ôter : mais tâchons, s'il est possible, de nous ramener au présent, à ce que nous avons, & qu'un bien ne perde pas tout son prix, parce qu'il nous a été accordé.

Ordinairement on dédaigne de sentir les petits biens, & on n'a pas le même mépris pour les maux médiocres. Que la chose soit du moins égale. Si le sentiment des biens médiocres est étouffé en nous par l'idée de quelques biens plus grands auxquels on aspire, que l'idée des grands malheurs où l'on n'est pas tombé nous console des petits.

Les petits biens que nous négligeons, que savons-nous si ce ne seront pas les seuls qui s'offriront à nous ? Ce sont des présens faits par une puissance avare, qui ne se résoudra peut-être plus à nous en faire. Il y a peu de gens qui quelquefois en leur vie n'aient eu regret à quelqu'état, à quelque situation dont ils n'avoient pas assez goûté le *bonheur*. Il y en a peu qui n'aient eux-mêmes trouvé injustes quelques-unes des plaintes qu'ils avoient faites de la fortune. On a été ingrat, & on est puni.

Il ne faut pas, disent les philosophes rigides, mettre notre *bonheur* dans tout ce qui ne dépend pas de nous, ce seroit trop le mettre à l'aventure. Il y a beaucoup à rabattre d'un précepte si magnifique ; mais le plus qu'on en pourra conserver, ce sera le mieux. Figurons-nous que notre *bonheur* devroit entiérement dépendre de nous, & que c'est par une espèce d'usurpation que les choses de dehors se sont mises en possession d'en disposer, ressaisissons-nous, autant qu'il est possible, d'un droit si important & si dangereux à confier ; remettons sous notre puissance ce qui en a été détaché injustement.

D'abord il faut examiner, pour ainsi dire, les titres de ce qui prétend ordonner de notre *bonheur* ; peu de choses soutiendront cet examen, pour peu qu'il soit rigoureux. Pourquoi cette dignité que je poursuis m'est-elle si nécess-

ſaire ? C'eſt qu'il faut être élevé au-deſſus des autres. Et pourquoi le faut-il ? C'eſt pour recevoir leurs reſpects & leurs hommages. Et que me feront ces hommages & ces reſpects ? Ils me flateront très-ſenſiblement. Et comment me flateront-ils, puiſque je ne les devrai qu'à ma dignité, & non pas à moi-même ? Il en eſt ainſi de pluſieurs autres idées qui ont pris une place fort importante dans mon eſprit ; ſi je les attaquois, elles ne tiendroient pas long-tems. Il eſt vrai qu'il y en a qui feroient plus de réſiſtance les unes que les autres ; mais, ſelon qu'elles ſeroient plus incommodes & plus dangereuſes, il faut revenir à la charge plus ſouvent & avec plus de courage. Il n'y a guères de fantaiſie que l'on ne mine peu-à-peu, & que l'on ne faſſe enfin tomber à force de réflexions.

Mais, comme nous ne pouvons pas rompre avec tout ce qui nous environne, quels ſeront les objets extérieurs auxquels nous laiſſerons des droits ſur nous ? Ceux dont il y aura plus à eſpérer qu'à craindre. Il n'eſt queſtion que de calculer, & la ſageſſe doit toujours avoir les jetons à la main. Combien valent ces plaiſirs-là ! & combien valent les peines dont il faudroit les acheter, ou qui les ſuivroient ! On ne ſauroit diſconvenir que, ſelon les différentes imaginations, les prix ne changent, & qu'un même marché ne ſoit bon pour l'un & mauvais pour l'autre. Cependant il y a à-peu-près un prix commun pour les choſes principales ; & de l'aveu de tout le monde, par exemple, l'amour eſt un peu cher ; auſſi ne ſe laiſſe-t-il pas évaluer.

Pour le plus sûr, il en faut revenir aux plaiſirs ſimples, tels que la tranquillité de la vie, la ſociété, la chaſſe, la lecture, &c. S'ils ne coûtoient moins que les autres, qu'à proportion de ce qu'ils ſont moins vifs, ils ne mériteroient pas de leur être préférés, & les autres vaudroient autant leur prix que ceux-ci le leur ; mais les plaiſirs ſimples ſont toujours des plaiſirs, & ils ne coûtent rien. Encore un grand avantage, c'eſt que la fortune ne nous les peut guères enlever. Quoiqu'il ne ſoit pas raiſonnable d'attacher notre *bonheur* à tout ce qui eſt le plus expoſé aux caprices du haſard, il ſemble que le plus ſouvent nous choiſiſſions avec ſoin les endroits les moins sûrs pour l'y placer. Nous aimons mieux avoir tout notre bien ſur un vaiſſeau, qu'en fonds de terre. Enfin, les plaiſirs vifs n'ont que des inſtans, & des inſtans ſouvent funeſtes par un excès de vivacité qui ne laiſſe rien goûter après eux ; au-lieu que les plaiſirs ſimples ſont ordinairement de la durée que l'on veut, & ne gâtent rien de ce qui les ſuit.

Les gens, accoutumés aux mouvemens violens des paſſions, trouveront ſans doute fort inſipide tout le *bonheur* que peuvent produire les plaiſirs ſimples. Ce qu'ils appellent *inſipidité*, je l'appelle *tranquillité* ; & je conviens que la vie la plus comblée de ces ſortes de plaiſirs, n'eſt guères qu'une vie tranquille. Mais quelle idée à-t-on de la condition humaine, quand on ſe plaint de n'être que tranquille ? Et l'état le plus délicieux que l'on puiſſe imaginer, que devient-il après que la première vivacité du ſentiment eſt conſumée ? Il devient un état tranquille, & c'eſt même le mieux qui puiſſe lui arriver.

Il n'y a perſonne qui, dans le cours de ſa vie, n'ait quelques événemens heureux, des tems ou des momens agréables. Notre imagination les détache de tout ce qui les a précédés ou ſuivis ; elle les raſſemble, & ſe repréſente une vie qui en ſeroit tout compoſée : voilà ce qu'elle appelleroit du nom de *bonheur* ; voilà à quoi elle aſpire, peut être ſans oſer trop ſe l'avouer. Toujours eſt il-certain que tous les intervalles languiſſans qui, dans les ſituations les plus heureuſes, ſont & fort longs & en grand nombre, nous les regardons à-peu-près comme s'ils n'y devoient pas être. Ils y ſont cependant, & en ſont bien inſéparables. Il n'y a point en Chymie d'eſprit ſi vif qui n'ait beaucoup de flegme ; l'état le plus délicieux en a beaucoup auſſi, beaucoup de tems inſipide, qu'il faut tâcher de prendre en gré.

Souvent le *bonheur* dont on ſe fait l'idée, eſt trop compoſé & trop compliqué. Combien de choſes, par exemple, ſeroient néceſſaires pour celui d'un courtiſan ? Du crédit auprès des miniſtres, la faveur du roi, des établiſſemens conſidérables pour lui & pour ſes enfans, de la fortune au jeu, des maitreſſes fidelles, & qui flataſſent ſa vanité ; enfin tout ce que peut lui repréſenter une imagination effrenée & inſatiable. Cet homme-là ne pourroit être heureux qu'à trop grands frais, certainement la nature n'en fera pas la dépenſe.

Le *bonheur* que nous nous propoſons ſera toujours d'autant plus facile à obtenir, qu'il y entrera moins de choſes différentes, & qu'elles ſeront moins indépendantes de nous. La machine ſera plus ſimple, & en même tems plus ſous notre main.

Si l'on eſt à-peu-près bien, il faut ſe croire tout-à-fait bien. Souvent on gâteroit tout pour attraper ce bien complet. Rien n'eſt ſi délicat ni ſi fragile qu'un état heureux ; il faut craindre d'y toucher, même ſous prétexte d'amélioration.

La plupart des changemens qu'un homme fait à ſon état, pour le rendre meilleur, augmentent la place qu'il tient dans le monde, ſon volume, pour ainſi dire ; mais ce volume plus grand donne plus de priſe au coups de la fortune. Un ſoldat qui va à la tranchée voudroit-il devenir un géant pour attraper plus de coups de mouſquet ? Celui qui veut être heureux, ſe réduit & ſe reſſerre autant qu'il eſt poſſible. Il a ces deux caractères,

ractères, il change peu de place, & en tient peu.

Le plus grand secret pour le *bonheur*, c'est d'être bien avec soi. Naturellement tous les accidens fâcheux qui viennent du dehors, nous rejettent vers nous-mêmes, & il est bon d'y avoir une retraite agréable; mais elle ne peut l'être, si elle n'a pas été préparée par les mains de la vertu. Toute l'indulgence de l'amour-propre n'empêche point qu'on ne se reproche du moins une partie de ce qu'on a à se reprocher; & combien est-on encore troublé par le soin humiliant de se cacher aux autres, par la crainte d'être connu, par le chagrin inévitable de l'être? On se fuit, & avec raison; il n'y a que le vertueux qui puisse se voir & se reconnoître. Je ne dis pas qu'il rentre en lui-même pour s'admirer & pour s'applaudir; & le pourroit-il, quelque vertueux qu'il fût? Mais, comme on s'aime toujours assez, il suffit d'y pouvoir rentrer sans honte, pour y rentrer avec plaisir.

Il peut fort bien arriver que la vertu ne conduise ni à la richesse, ni à l'élévation, & qu'au contraire elle en exclue; ses ennemis ont de grands avantages sur elle par rapport à l'acquisition de ces sortes de biens. Il peut encore arriver que la gloire, sa récompense la plus naturelle, lui manque; peut-être s'en privera-t-elle elle même: du moins, en ne la recherchant pas, hasardera-t-elle d'en être privée. Mais une récompense infaillible pour elle, c'est la satisfaction intérieure. Chaque devoir rempli en est payé dans le moment; on peut sans orgueil appeller à soi-même des injustices de la fortune: on s'en console par le témoignage légitime qu'on se rend de ne les avoir pas méritées; on trouve dans sa propre raison & dans sa droiture un plus grand fond de *bonheur* que les autres n'en attendent des caprices du hasard.

Il reste un souhait à faire sur une chose dont on n'est pas le maître, car nous n'avons parlé que de celles qui étoient en notre disposition; c'est d'être placé par la fortune dans une condition médiocre. Sans cela, & le *bonheur* & la vertu seroient trop en péril. C'est-là cette médiocrité si recommandée par les philosophes, si chantée par les poëtes, & quelquefois si peu recherchée par eux tous.

Je conviens qu'il manque à ce *bonheur* une chose qui, selon les façons de penser communes, y seroit cependant bien nécessaire; il n'a nul éclat. L'heureux que nous supposons ne passeroit guères pour l'être, il n'auroit pas le plaisir d'être envié; il y a plus, peut-être lui-même auroit-il de la peine à se croire heureux, faute de l'être cru par les autres; car leur jalousie sert à nous assurer de notre état, tant nos idées sont chancelantes sur tout, & ont besoin d'être appuyées. Mais enfin, pour peu que cet heureux se compare à ceux que le vulgaire croiroit plus heureux que lui, il sentira facilement les avantages de sa situation; il se résoudra volontiers à jouir d'un *bonheur* modeste & ignoré, dont l'étalage n'insultera personne: ses plaisirs, comme ceux des amans discrets, seront assaisonnés du mystère.

Après tout cela, ce sage, ce vertueux, cet heureux est toujours un homme, il n'est point arrivé à un état inébranlable que la condition humaine ne comporte point; il peut tout perdre, & même par sa faute. Il conservera d'autant mieux sa sagesse ou sa vertu, qu'il s'y fiera moins; & son *bonheur*, qu'il s'en assurera moins. (*Œuvres de M. de Fontenelle.*)

Du bonheur *national.*

L'homme par sa nature est membre d'une communauté; considéré sous ce point de vue, l'individu cesse de paroître fait pour lui-même. Il doit sacrifier son *bonheur*, sa liberté, dès qu'ils sont incompatibles avec le bien de la société; il n'est qu'une portion d'un tout, & en cette qualité tout l'éloge que mérite sa vertu se réduit à cet éloge plus général que l'on fait d'un membre d'un corps quelconque, d'une partie d'un édifice, d'une pièce d'une machine, lorsqu'on dit qu'ils sont bien faits pour la place qu'ils occupent, & qu'ils produisent l'effet qu'ils doivent produire.

Si telle est la relation d'une partie à l'égard de son tout; si le bien public doit être le principal objet des individus, il est également vrai que le *bonheur* des individus est le grand objet de la société civile: car comment concevoir un public heureux, si ses membres considérés séparément ne le sont pas? Ainsi l'intérêt de la société & celui de ses membres se concilient naturellement. Si l'individu doit des égards au public, en retour de ces égards, il en reçoit le plus grand *bonheur* dont sa nature soit susceptible; le premier bien que le public puisse faire à ses membres, est de se les tenir fortement attachés. L'état le plus heureux est celui qui est le plus chéri par ses sujets; & les hommes les plus heureux sont ceux qui sont liés de cœur à une communauté qui offre sans cesse matière à leur zèle & à leur générosité, & une vaste carrière pour exercer tous leurs talens & leurs dispositions vertueuses.

Après avoir posé ces maximes générales, il nous reste la tâche la plus difficile, c'est d'en faire une application juste aux cas particuliers. Les nations diffèrent, quant à leur étendue, au nombre des habitans, à la richesse, & aussi quant aux arts qu'elles cultivent, & aux avantages qu'elles en tirent. Non-seulemen ces différences influent sur les mœurs, mais, suivant notre manière de juger les choses, elles le disputent aux

mœurs mêmes, & constituent une prétendue félicité nationale indépendante de la vertu ; elles établissent, de nation à nation, des distinctions dont la vanité des peuples se repaît, comme la vanité des particuliers se repaît des distinctions qu'ils tirent de leurs richesses & de leurs dignités.

Si cette façon de mesurer le *bonheur* est fausse & pernicieuse à l'égard des particuliers, elle ne l'est pas moins à l'égard des nations. Le commerce, la richesse, l'étendue de territoire, les arts sont autant de moyens de conservation & de puissance, quand ils sont bien dirigés ; s'ils viennent à manquer en partie, la nation en est affoiblie : s'ils manquoient entiérement, leur perte entraîneroit la ruine de la nation : ils tendent au maintien des sociétés, mais ils n'en constituent pas le *bonheur*. Ils peuvent par conséquent maintenir un peuple malheureux aussi - bien qu'un peuple heureux. Ils remplissent un des objets de la société, mais ils ne répondent pas à tous ; & leur mérite se réduit à bien peu de choses, quand ils ne servent qu'à entretenir un peuple foible, servil & timide.

Les états vastes & puissans peuvent conquérir & soumettre les états foibles ; les nations policées & commerçantes ont plus de richesses, une plus grande variété d'arts que les nations grossières : mais, dans ces divers états de choses, le *bonheur* des hommes n'en dépend pas moins des qualités de l'ame, de leur droiture, de leur activité, de leur courage. Si l'on considère l'état de société simplement comme une manière d'être à laquelle l'humanité est naturellement amenée par ses penchans, comme un état qui est estimable, parce qu'il est favorable à la conservation de l'espèce & propre à développer, à perfectionner les talens des individus, & à fournir matière à leurs vertus, pour jouir de ces avantages, il n'est pas nécessaire que les communautés s'agrandissent. Les nations qui possèdent ces avantages dans le plus haut degré, sont le plus souvent celles qui restent indépendantes & resserrées dans des limites étroites.

L'augmentation du nombre des hommes est sans doute un objet de la première importance : mais le moyen d'opérer cette augmentation n'est peut-être pas de reculer les frontières d'un état ; de ce que la multiplication de l'espèce est une chose desirable, il ne s'ensuit pas qu'il faille, s'il étoit possible, en réunir la totalité sous un seul gouvernement Nous admirons l'empire romain comme le modèle de la grandeur & de la gloire nationale : mais cette grandeur même fut fatale à la vertu & au *bonheur* des hommes ; elle se trouva incompatible avec les avantages dont cette nation conquérante jouissoit avant cette époque, du côté des mœurs & du gouvernement.

C'est la séparation des nations qui est le principe de leur émulation. L'assemblage de différens états ressemble à cet égard à une compagnie d'hommes ; c'est dans la diversité de leurs intérêts respectifs, dans la discussion des affaires qui se traitent entr'eux sur un pied d'égalité, qu'ils trouvent à exercer leur raison & à signaler leur vertu. Dans tout état, les mesures qu'on prend pour la sûreté publique, font une partie essentielle de la police nationale, & ces mesures sont toujours en raison de ce qu'on a à redouter du dehors. Athènes fut nécessaire à Sparte pour exercer sa vertu, comme l'acier est nécessaire pour tirer du feu d'un caillou ; si les différentes cités de la Grèce eussent été réunies sous un seul gouvernement, jamais on n'eût parlé des Epaminondas, des Thrasybule, des Lycurgue, des Solon.

Malgré les abus qui naissent quelquefois de l'indépendance & de l'opposition d'intérêts, si nous voulons réellement le bien de notre espèce, nous ne devons pas, tant qu'il subsistera quelque vertu parmi les hommes, desirer qu'un seul établissement embrasse des milliers de citoyens qui pourroient en former plusieurs ; ni qu'un sénat, une seule puissance ou législative ou exécutrice réunisse dans ses mains une immensité d'affaires qui, partagées, suffiroient pour en occuper plusieurs, pour former plusieurs théâtres de gloire, & fournir à un plus grand nombre d'hommes l'occasion de déployer leurs talens.

Il n'est pas possible de donner une règle fixe & positive sur cet article ; mais il est constant que l'admiration que l'on a communément pour une domination sans bornes, est un préjugé funeste, & qu'il n'y a peut être pas d'erreur plus directement contraire aux véritables intérêts du genre humain.

Souvent la mesure de l'étendue, desirable pour un état en particulier, doit être déterminée d'après la situation de ses voisins. Lorsqu'il se trouve plusieurs états contigus, il peut subsister entr'eux une sorte d'égalité : de manière qu'ils se respectent & se considèrent mutuellement, & qu'ils conservent cette indépendance qui constitue la vie politique d'une nation.

Lorsque les royaumes d'Espagne furent réunis, & que les grands fiefs de France furent annexés à la couronne, il pouvoit être dangereux, pour les nations de la Grande - Bretagne, de rester séparées.

Il est vrai que les petites républiques de la Grèce, par leurs subdivisions & par l'équilibre établi entr'elles, trouvèrent l'objet des nations presque dans chaque village. Chaque petit district étoit une pépinière de grands hommes, & ce qui n'est aujourd'hui qu'un misérable coin dans un vaste empire, étoit alors le champ où la nature humaine se montroit dans toute sa gloire.

Mais, dans l'Europe moderne, de pareilles républiques sont comme des arbustes couverts par de hautes futaies ; elles sont offusquées par le voisinage d'états plus puissans ; & la disproportion des forces les prive presqu'entiérement des avantages de la séparation. Leur condition est la même que celle du commerçant en Pologne : de tous les habitans, c'est le plus exposé & le moins considéré, parce qu'il n'est ni esclave ni maître.

D'un autre côté, les communautés indépendantes, quelque foibles qu'elles soient, ont de l'éloignement pour les incorporations, non-seulement lorsque ces incorporations sont présentées avec l'air de la supériorité & avec des conditions inégales, mais même lorsqu'elles n'entraînent rien de plus que l'admission de nouveaux membres à partager également la considération avec les anciens. Le citoyen n'a aucun intérêt à la réunion des royaumes ; son importance diminue à proportion que l'état s'agrandit : mais cet agrandissement fournit aux hommes ambitieux un plus vaste champ de richesses & de pouvoir, en même tems qu'il leur rend le fardeau de l'administration moins pénible. Et voilà le principe des progrès ruineux des empires ; voilà comment un peuple libre, sous la spécieuse apparence de voir accroître sa domination, se laisse à la fin atteler à un même joug avec les esclaves qu'il a vaincus.

Le prétendu desir d'augmenter les forces d'une nation n'est qu'un prétexte pour agrandir son territoire ; & cet agrandissement, quand il excède certaines proportions, ne manque presque jamais de produire l'effet contraire.

Malgré l'avantage du nombre, malgré la supériorité des ressources relatives à la guerre, il n'est pas moins constant que c'est le caractère d'une nation qui fait sa véritable force & non sa richesse, ni la multitude d'hommes. Pourvu que vous ayiez de quoi payer des soldats, construire des forteresses & fournir aux dépenses de la guerre, le courage décidera du succès : les possessions d'un peuple timide sont d'une conquête facile ; une multitude accessible à la frayeur se détruit elle-même : des fortifications qui ne sont pas défendues par la valeur, sont bientôt emportées d'assaut ; il n'y a que l'homme brave qui soit réellement armé. La troupe qu'Agésilas avoit formée pour la défense de son pays, fut un rempart plus solide & plus durable que les murs de roc & de ciment dont les autres villes étoient fortifiées.

Ce seroit rendre un mauvais service à l'humanité, si on parvenoit à trouver un systême de défense qui ne laissât rien à faire à la bravoure. Une des choses les plus sagement ordonnées, c'est que l'homme, en qualité d'être raisonnable, soit forcé, pour sa propre conservation, de faire usage de sa raison, c'est un *bonheur* pour lui, avec l'amour qu'il a pour les distinctions, que sa considération personnelle dépende de son caractère ; & c'est un *bonheur* pour les nations que l'intérêt de leur puissance & de leur sûreté les mette dans la nécessité d'entretenir le courage, & de cultiver les vertus des citoyens. Par-là elles trouvent le *bonheur* avec les fins extérieures qu'elles se proposent.

On regarde communément la paix & l'unanimité comme la principale bâse de la félicité publique ; cependant la rivalité de communauté à communauté, & les agitations d'un peuple libre, sont les principes de la vie politique & la grande école des hommes. Comment concilier des maximes aussi opposées ? Mais pourquoi chercher à les concilier ? Que les hommes pacifiques fassent tous leurs efforts pour calmer les animosités, & ramener à l'unanimité les opinions opposées de leurs concitoyens ; s'ils réussissent à prévenir des crimes, à réprimer des passions dangereuses, ils auront fait un grand bien. Mais rien, excepté la corruption ou la servitude, n'étouffera jamais les querelles & les débats entre d'honnêtes gens qui ont une égale part à l'administration de l'état.

En fait d'opinions, il est impossible de trouver, même dans la compagnie la plus choisie, une parfaite conformité de sentimens ; & , s'il en étoit autrement, que deviendroit la société ? « Il semble, dit Plutarque, que le législateur de Sparte ait eu dessein de jeter des semences de discorde & de contestations parmi ses compatriotes : il a voulu que les bons citoyens eussent des occasions qui les missent aux prises ; il regardoit l'émulation comme le foyer où s'enflammeroient leurs vertus ; & l'on diroit qu'il a redouté pour eux, comme une source capitale de corruption, cette complaisance qui nous fait soumettre sans examen nos opinions à celles des autres ».

On pense communément que la forme du gouvernement décide du *bonheur* ou du malheur des hommes. Les formes du gouvernement doivent nécessairement varier pour s'accommoder à l'étendue, aux moyens de subsistance, au caractère, aux mœurs des différentes nations. Il est des conjonctures où l'on peut laisser la multitude se gouverner elle-même ; il en est d'autres où elle a besoin d'être resserrée étroitement. Dans quelqu'époque des anciens tems, il a pu se faire sans inconvénient que de tranquilles habitans d'un village fussent abandonnés aux lumières de leur raison, & aux conseils de leurs intentions droites & pures ; mais des scélérats ne sont pas en sûreté dans leurs prisons : ils peuvent se battre avec les chaînes dont ils sont chargés. Il est donc impossible d'imaginer une forme de gouvernement qui convienne à toutes les situations différentes de l'espèce humaine. (*Essai sur l'histoire de la société civile, par Adam Ferguson.*)

Du bonheur *public.*

Avant que d'entrer en matière sur le *bonheur public*, il faut que nous nous entendions, le lecteur & moi. Le mot *bonheur* renferme deux conditions : la première, d'avoir en abondance ces biens dont la possession contribue le plus à l'aisance & aux commodités de la vie; l'autre consiste à être exempt des maux. Ne fût-il question que de cette dernière condition, on pourroit sans contredit regarder comme heureux ici bas quiconque n'éprouveroit rien de toutes ces misères, tant spirituelles que corporelles, qui sont en ce monde l'apanage des enfans d'Adam. Ces misères attachées à l'humanité viennent de tant de maladies, de douleurs & d'incommodités qui peuvent altérer la santé du corps en troublant l'harmonie, & de la cherté, de la disette du nécessaire en fait d'alimens, de vêtemens & d'habitation ; & même en supposant le corps dans une exemption générale & absolue de tous maux, si l'ame ne jouit pas du même privilège, si elle n'est pas également exempte des maux qui lui sont propres, la condition de l'homme est toujours misérable. Qui ne sait que la perte de la liberté, les calomnies, les persécutions, les vexations, les craintes du déshonneur & des injustices, & mille autres sortes d'adversités, d'afflictions, ont malheureusement tant de pouvoir pour ronger, dévorer le cœur de l'homme qu'elles en font au moins la proie du chagrin, de la tristesse & de la mélancolie la plus profonde, si elles n'en viennent pas jusqu'à le plonger dans le désespoir ? Ainsi, qui que ce soit qui ait le double avantage de n'éprouver aucun mal, ni spirituel, ni corporel, je soutiens que, s'il sait le comprendre & en profiter, il trouve en lui-même le principal fondement du *bonheur* de l'homme. Je ne prétends pas pour cela que le plus grand des biens consiste à n'avoir aucun mal; mais j'ose dire que c'est un bien que personne n'est en droit de se promettre, & que l'on ne peut jamais obtenir, dont néanmoins on s'occupe bien peu, & dont presque jamais on ne connoît le prix. Plusieurs philosophes ont établi que l'essence du *bonheur* que l'on peut espérer sur la terre, consiste dans la tranquillité de l'ame & du corps : il s'ensuit que le villageois le plus pauvre, le plus vil artisan qui possède en paix ces deux portions de son être, peut & doit raisonnablement se trouver heureux, & en rendre graces à la divine providence.

Mais ce n'est pas ainsi que l'entend ordinairement le commun des hommes. Quoique chacun en particulier reconnoisse que l'exemption des maux est une condition préalablement nécessaire du *bonheur*, & qu'elle en fait la base, on n'en fait néanmoins que peu de cas, ou même point du tout. Nous ressemblons à ces curieux qui, en considérant des édifices, en admirant la structure & toutes les beautés, ne pensent pas même aux fondemens, qui y sont d'une si grande conséquence. C'est ainsi que nous attribuons la félicité de cette vie à l'abondance, à la possession & à la jouissance de beaucoup de biens, comme en étant l'unique cause, ou du moins la principale ; & ce que nous appellons *biens*, ce sont les richesses, les honneurs, l'autorité, les plaisirs. Tel est le palais que chacun veut se construire, à quelque prix & de quelque manière que ce soit; l'on y passe toute sa vie, on y met toute son application, toutes ses peines : si l'on n'y réussit pas, on ne le desire pas moins, & l'on regarde ; on appelle *heureux* ceux qui, sans se donner tant de fatigues, en ont hérité de leurs ancêtres, qui le leur ont laissé tout bâti. On ne peut disconvenir que la possession de ces sortes de biens ne paroisse devoir rendre un homme heureux; mais les possédant, le sera-t-il en effet? L'expérience journalière démontre que non, parce qu'on ne les possède jamais purs & sans mélange d'aucuns maux. Pour posséder de gros biens & les conserver, pour soutenir le poids des charges & l'éclat des dignités, il faut qu'il en coûte des sueurs, des inquiétudes, des chagrins proportionnés de toute espèce ; & les plaisirs les plus flateurs sont souvent achetés ou balancés par d'aussi grands déplaisirs : qu'on le demande aux princes, aux monarques mêmes, qui semblent aux yeux du vulgaire plus privilégiés que les autres hommes, & placés au faîte de la félicité ? Qu'on leur demande s'ils passent toute leur vie sans peine & sans amertume, ils avoueront qu'ils n'en sont pas exempts. Je n'en dis pas davantage, laissant ce sujet à la Rhétorique, qui peut y trouver abondamment de quoi s'exercer ; mais je ne puis passer sous silence une des folies la plus ordinaire des hommes. Quelque libérale que soit pour eux la divine providence, de quelques biens qu'elle les comble, elle n'éteint pas la soif insatiable de leurs desirs ; on en voit peu qui disent c'est assez, & qui ne portent pas envie à ceux qui ont plus de biens qu'eux. Voyez ces monarques, maîtres de tant d'états, à qui Dieu a assujetti tant de peuples ; sont-ils contents ? Remarquez tant de personnes élevées aux places les plus éminentes, s'il est un degré plus haut auquel elles puissent aspirer, tout ce qu'elles ont obtenu de prérogatives & de dignités ne leur paroît rien ; elles se fatiguent, se tourmentent pour un nouveau relief auquel elles ne parviendront peut-être jamais, & de leur inquiétude elles se font un supplice. Il arrive la même chose à quiconque travaille à amasser des richesses ; un desir est à peine assouvi, que, comme le rameau d'or de Virgile, il est remplacé par un autre ; mais on ne peut pas dire *heureux* un cœur où mille desirs se forment & se multiplient sans cesse, parce qu'où règne l'inquiétude, où n'est pas la tranquillité de l'ame, là ne peut se trouver la véritable félicité ; encore

moins pouvons-nous dire qu'elle se communique à cette portion du peuple, dont tout le partage est celui de la pauvreté, qui est toujours aux prises avec le besoin, & dont le sort est d'être sans cesse en proie à la misère, malgré les travaux, les fatigues qu'elle est contrainte de soutenir pour subsister ; enfin, quand on parviendroit à jouir ici bas d'un *bonheur* complet en quelque sorte, on ne pourroit jamais s'en promettre une longue durée : bientôt les guerres, fléau si fatal au genre humain, les maladies épidémiques, la cherté, la disette des choses nécessaires à la vie, & mille autres misères naturelles & inévitables à l'humanité, y porteroient les plus tristes atteintes. Que faudroit-il de plus pour entraîner la balance & faire évanouir les prétentions de quiconque se flateroit d'un *bonheur* solide, comme par un privilège spécial de la nature ou de la fortune ?

Cela posé, qu'on ne se figure pas que par le *bonheur public* j'entende que dans un état, soit royaume ou république, tous les membres, tous les particuliers sans exception doivent ou puissent être heureux : il n'est point de gouvernement qui puisse garantir une grande partie du peuple des disgraces de l'indigence, non-plus que des afflictions, des douleurs que causent différentes infirmités ; il n'en est point qui puisse empêcher les dissensions des familles, la fougue & l'emportement des passions auxquelles les particuliers sont sujets, ni les procès qui font vivre tant de ministres de la Justice, autant de sources de misères & de maux pour tous les membres d'un état : encore moins les grêles, les tremblemens de terre, les inondations, les stérilités & les autres calamités publiques, & non pas même ces guerres sanglantes, si souvent suscitées par l'ambition insatiable des potentats. Il y aura toujours dans le monde des biens & des maux distribués par la volonté pleine de sagesse ou la permission toujours adorable de celui qui gouverne tout. Je n'entends conséquemment par *bonheur public* que la paix, la tranquillité dont un bon & sage prince s'étudie à faire jouir son peuple, en prévenant & écartant tous les désordres qu'il peut craindre, & en remédiant à ceux qui se sont introduits ; en mettant non-seulement à couvert de toute insulte, mais en repos, la vie, l'honneur & les biens de ses sujets par son attention à faire rendre une exacte justice ; en n'exigeant des tributs, des impôts qu'avec discrétion, content de recueillir la laine de ses brebis, sans vouloir en arracher la peau, & de plus, en procurant, en faisant à son peuple tout le bien qui est en son pouvoir. L'Ecriture nous fait la peinture de ce *bonheur* d'un état, soit république ou monarchie, lorsque, parlant du gouvernement de Salomon, elle dit « que le peuple de Juda & d'Israël étoit innombrable comme le sable de la mer, mangeant, buvant & vivant dans la joie, & que chacun demeuroit sous sa vigne ou sous son figuier, d'une extrémité du pays jusqu'à l'autre, pendant tout le règne de Salomon ». Nous retrouvons encore cette joie, cette vie heureuse des peuples, cette tranquillité des états bien distinctement exprimée dans les monnoies des anciens empereurs romains, qui ont fait passer à la postérité leurs noms glorieux, qui furent les délices de leur siècle & l'objet de l'admiration des siècles suivans, tels que *Titus*, *Trajan*, *Probus*, *Constantin le Grand*. On lit sur ces monnoies ces paroles : *félicité publique*, bonheur *des tems*, *félicité du siècle*, *tems heureux* ; paroles qui renferment l'éloge le plus parfait que l'on pût faire de ces souverains : il est vrai que l'adulation l'a quelquefois étendu à de mauvais princes ; mais les bons qui l'ont mérité, ont été pour leurs peuples des présens bien précieux de la providence, & qu'il seroit bien à souhaiter que tous ceux qui sont destinés à monter sur le trône, ou qui y sont déjà parvenus, eussent incessamment sous les yeux les vertus, les actions & le sage gouvernement de ces excellens princes, ainsi que des deux Antonins & d'Alexandre Sévère.

Belle étude à proposer à tout jeune prince destiné à tenir un jour, ou qui tient déjà les rênes du gouvernement, pour s'instruire à fond du grand art de régner, pour se couronner de gloire aux yeux de ses sujets, & rendre sa mémoire immortelle : car, lire les histoires pêle-mêle & sans choix, seroit un moyen bien peu sûr, & qui, loin de profiter, pourroit n'avoir d'autre effet que de gâter un prince qui seroit naturellement bon, supposé qu'il y en eût qui, étant une fois sur le trône, daignât donner quelque tems à la lecture, dans la vue de se former davantage. Faute de faire le bon choix que je demande, un prince, un monarque court risque de se faire des règles du gouvernement sur de très-mauvais modèles ; il y apprendra l'art de conduire des manœuvres, des intrigues, de manquer à sa parole en éludant la foi des traités, de se permettre à l'égard de ses peuples tout ce qui lui plaira, & de satisfaire en tout ses volontés, parce qu'il aura gravé dans son esprit les exemples des autres princes, comme lui, qui en auront fait autant. Tous les politiques s'accordent à combler l'historien Tacite de leurs éloges ; mais quel magasin où le poison se trouve pêle-mêle avec les remèdes ! Il seroit bien plus à propos qu'on ne mît dans les mains des princes que les vies de ceux qui ont été les meilleurs, je veux dire de ceux qui se sont rendus célèbres par leurs vertus, par la douceur de leur gouvernement, & leur affection, leur amour pour leurs peuples ; de ceux en un mot aux actions desquels on reconnoît qu'ils n'avoient d'autre but que ce qui fait l'objet principal de la bonne & saine politique, qui consiste à rendre ses peuples heureux. Xénophon qui nous a donné la vie du grand Cyrus, a très-bien dépeint sa

valeur & son courage dans ses exploits militaires, sa sagesse dans la conduite & l'exécution de ses desseins, sa magnanimité, sa liberalité, sa frugalité & toutes ses éminentes qualités; mais il s'est sur-tout appliqué à représenter cette affection, cet amour tendre qu'il avoit pour ses peuples, & l'amour que ses peuples avoient pour lui par retour la confiance qu'ils y mettoient, au point qu'ils le regardoient moins comme leur maître & leur souverain, que comme leur protecteur & leur père. Quand Xénophon n'auroit représenté ce monarque que comme il devoit être, ce portrait est si beau, qu'il n'est aucun prince qui ne doive en être enchanté. Pline le jeune a peint l'empereur Trajan tel qu'il fut, & a présenté un bel exemple à tous les princes qui aspirent à la véritable gloire. M. de Fénélon, dans son ingénieux roman, a caractérisé de méchans souverains pour en inspirer de l'horreur, & des bons pour engager leurs successeurs à les imiter.

Toute la sollicitude des bons princes doit être de procurer le bonheur public.

Il ne me seroit pas difficile de faire ici parade d'érudition, tant ancienne que moderne: je pourrois m'autoriser des textes des divines Ecritures, citer grand nombre de philosophes & d'écrivains de tous les tems, qui tous, à l'exception de quelques disciples de Machiavel, enseignent & prouvent, de la manière la plus forte, que c'est le propre des bons & sages princes, leur emploi, leur ministère, d'avoir un soin continuel du bien public, en procurant à leur peuple tout le *bonheur* possible, en ce monde, vrai séjour de toute sorte de maux, d'erreurs & du déréglement des passions; mais, laissant cet étalage à faire à d'autres, je dirai seulement que, si les princes daignoient faire tant soit peu de réflexion sur la charge qui leur est imposée, ils comprendroient d'eux-mêmes quelle a été l'idée, l'intention de Dieu & l'institution de la nature en leur confiant le gouvernemeut des peuples; ils comprendroient, dis-je, que ç'a été pour procurer le *bonheur* de leurs sujets, & non pour en faire le malheur, comme ces tyrans dont la férocité, la barbarie ne peuvent que faire horreur à tous les princes d'aujourd'hui. On conçoit aisément que, si les hommes se sont accordés à se donner un maître, à se soumettre à un chef, ce n'est que pour leur propre bien. C'est sous cette condition qu'ont été élus les premiers princes, les premiers rois, & d'eux, elle a passé tacitement à leurs successeurs. Il y a même eu plusieurs souverains célèbres dans les histoires par la gloire que leurs vertus leur ont acquise, qui l'ont reconnue par des actes publics; & ce qui montre que c'est la voix de la nature qui se fait entendre, que c'en est une loi des plus sacrées, c'est que, chez tous les peuples que nous appellons *barbares*, ceux qui les gouvernent n'ignorent pas que le devoir de leur place est de les défendre, de bien traiter leurs sujets, & de faire en tout le bien & l'avantage de l'état; à plus forte raison devra le faire & s'y sentir obligé un prince chrétien, qui fait profession de suivre une loi qui est toute de charité, une loi qui défend de faire du mal, & qui ordonne de faire du bien à tous, même aux ennemis, & qui dit aux princes: « faites aux hommes tout ce que vous desirez qu'ils fassent pour vous ». Que faudroit-il de plus pour démontrer que c'est un devoir de justice imposé par la nature même, que le prince aime ses sujets, & leur fasse tout le bien qu'il peut, par le retour au moins de tous les avantages qu'il tire de leurs services & de leurs contributions pour sa magnificence, sa satisfaction & ses plaisirs.

Il s'ensuit que, si jamais un souverain s'imaginoit n'être redevable de rien à son peuple, qui fait tant pour lui, ce seroit de sa part une erreur blâmable, très dangereuse, & le comble de l'orgueil. Les sujets doivent leur service au prince; ils lui doivent des subsides pris de leur bien & de leur industrie, pour fournir à ses dépenses, & soutenir l'éclat de sa dignité: mais, par une convention tacite entre les sujets & le prince, il se trouve à son tour chargé de différens devoirs, comme de défendre, s'il le peut, son peuple de ses ennemis, ou du moins de bannir de ses états les injustices, les insultes & les vexations; il est établi pour rendre ou faire rendre justice à tous ses sujets, aux plus petits comme aux plus grands. Parmi ses obligations, un bon prince reconnoît celle d'employer toutes ses forces, toutes ses ressources, non-seulement pour épargner à son peuple les maux, les afflictions, les détresses & les troubles qui lui peuvent arriver, mais encore pour lui ménager, lui procurer tous les biens & les avantages qui peuvent être en son pouvoir. C'est-par-là que de bons princes ont acquis les noms glorieux de *pasteurs* ou de *pères du peuple*. Les brebis sont d'un grand avantage pour le berger, on ne l'ignore pas; mais que ne fait pas aussi le berger pour le bien de ses brebis? de quel avantage n'est-il pas pour elles? avec quel ardeur ne les garant-il pas de tout ce qui peut leur nuire? quel soin n'a-t-il pas de leur procurer de bons pâturages, & tout ce qui peut contribuer à leur bien-être? en un mot, il les choie, les ménage comme son unique ressource & son trésor: les sujets ne sont pas moins pour leur prince, ils ne lui sont pas moins utiles. Ne seroit ce donc pas une étroite obligation pour le prince d'avoir pour eux les sentimens d'une tendre affection, & de leur procurer tout le bien qui lui est possible? A l'égard des pères, qu'ils aient ordinairement le plus grand empressement à faire le bien de leurs enfans & à les avancer, le plus souvent ils n'en attendent aucune récompense, & ils ne doivent pas se trouver dans le cas d'en

avoir besoin, si ce n'est peut-être dans leur vieillesse; mais les sujets fournissent continuellement au bien, à l'avantage d'un prince, & le font ce qu'il est. La justice veut donc qu'il s'intéresse pour eux à son tour, & qu'il leur rende la pareille par son amour & par ses bienfaits. Malheur au souverain qui acheteroit sa félicité par l'infortune de ceux qui la lui procurent! ce seroit un monstre couronné.

D'ailleurs, il n'est point de prince insensible à la gloire, & qui n'aime à en acquérir: c'est un desir naturel à l'homme, & plus on a d'esprit, plus on en est susceptible, parce qu'on comprend davantage que c'est non point un bien imaginaire, mais un bien réel, de jouir d'une réputation distinguée, de passer pour vertueux, d'être à l'abri du blâme, & de ne mériter que des louanges. Or, il n'est point de gloire plus sûre, plus flateuse pour un prince, ni qui l'honore davantage, que de bien gouverner ses peuples, de se proposer & de savoir les rendre heureux: c'est leur première obligation & le plus bel ornement de leur couronne. Si l'on considère la gloire des conquérans, quel qu'en soit l'éclat, on pourra y trouver bien des ombres; souvent ou elle est sans justice, ou du moins on ne peut l'acquérir qu'au prix de beaucoup de sang & des larmes de ses sujets, aussi bien que des ennemis; sur-tout si on contraint ses sujets à prodiguer leurs vies pour des guerres entreprises plus par fantaisie, par caprice, que par nécessité, & que l'on dépeuple un grand pays pour l'augmenter de peu de chose. Le sage empereur Antonin, surnommé *le pieux*, disoit, « qu'il valoit mieux conserver un citoyen que de tuer mille ennemis ». La vraie gloire ne tient point compte à un souverain de sa magnificence, du nombre & du bon état de ses troupes, ni de la somptuosité de ses palais, s'il faut que, pour en faire les frais, il dépouille ses sujets, & les rende misérables. Trop souvent abusé par une fausse opinion, on prodigue des titres glorieux à tel qui se trouve avoir fait précisément tout ce qu'il faut pour les moins mériter. C'est spécialement dans les épitaphes que l'on en fait l'observation; mais, si c'est à juste titre qu'un prince est surnommé *l'ami de son peuple*, *le bienfaiteur de ses sujets*, la censure est réduite au silence, parce qu'en effet un tel prince fait les délices de son peuple. On a vu dans Rome payenne le trône occupé par un monstre, qui avoit pour principe cette maxime de tyran: « Il n'importe qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent ». Graces à l'évangile, il n'est aucun des princes qui en font à présent profession, qui s'embarrassât peu de la haine de ses sujets, ou qui la méprisât; que dis-je? il n'en est aucun qui ne desire de tout son cœur d'en être aimé, &, s'ils veulent être craints, ce n'est que des méchans. Cependant, est-il bien vrai que tous les princes chrétiens connoissent bien la vraie manière de se faire aimer de leurs sujets; S'ils la savent, s'étudient-ils à la pratiquer? Je ne crois pas qu'il puisse y avoir de plus grand plaisir pour un souverain, qui n'a d'autre objet que de plaire à son peuple, & de lui faire du bien, & qui sait en gagner l'amour; de tels princes sont adorés, pour ainsi dire: qu'ils se montrent en public, tout le peuple accourt en foule pour les voir avec des démonstrations de joie, & vient leur offrir les hommages d'un cœur reconnoissant; hommages bien plus flateurs que tout l'éclat du plus pompeux appareil. Voici notre père, s'écrie-t-on de toutes parts, voici celui qui prend soin de nous, qui veille à notre conservation; ainsi mille bouches à la fois lui donnent des bénédictions, & font pour sa prospérité des vœux dictés par le sentiment d'un amour pur & sans fard. Veut-on donc savoir au juste quel est le mérite d'un prince? au-lieu de s'en rapporter à ses panégyristes, il ne faut que consulter ses peuples: leur amour & leurs louanges en font le panégyrique le plus solide que l'on puisse desirer. Je ne parle point ici des jugemens que peuvent porter des censeurs caustiques & méchans, parce que, même en reconnoissant le mérite d'un bon prince, & ne pouvant lui refuser leur estime, ils ne peuvent l'aimer, comme étant trop en opposition avec leur méchanceté.

Conséquemment il seroit bien à desirer que quiconque est préposé à l'éducation d'un jeune prince, né pour le trône, sentit fortement & lui inculquât de même cette maxime si importante, que ce qui fait plus d'honneur à un souverain, ce qui rehausse davantage l'éclat de son mérite & de sa gloire, c'est son amour pour ses peuples, & son inclination constante à faire, autant qu'il le peut, du bien à chacun, selon sa condition; que c'est pour cela que Dieu l'a mis au monde & l'a destiné à monter sur le trône; qu'avec ces sentimens & cette conduite, plusieurs de ses prédécesseurs se sont acquis beaucoup de gloire; que c'est par ce trait que les princes ont plus de ressemblance avec Dieu, qui prend plaisir à être appellé *l'ami des hommes*, & qui nous fait éprouver en tant de manières les effets de sa bienfaisance & de sa libéralité. Que le gouverneur d'un prince soit bien pénétré de ces principes, s'il sait bien les inspirer à son élève & les graver dans son esprit, il pourra en espérer de bons fruits un jour, pourvu que son élève ne soit pas un de ces caractères durs & inacessibles à toute bonne impression. Il seroit bon de répandre dans les appartemens des jeunes princes des inscriptions où se liroient les obligations, les devoirs de ceux qui sont destinés au gouvernement des peuples; que ces inscriptions fussent réduites en forme d'axiomes & de sentences bien choisies, & que de tems en tems on prît soin de les leur inculquer. Ces sortes de tapisseries ne donneroient point une idée de magnificence; mais, sans faire

un bel ornement pour l'appartement, elles pourroient en faire un très-précieux pour le prince même, en lui donnant celui d'un mérite réel & solide. Philippe, roi de Macédoine, tenoit à ses gages un officier qui tous les jours, avant qu'il donnât audience, lui disoit: « Philippe, souviens-toi que tu es mortel. Sur-tout il faudroit écrire en lettres d'or que la souveraineté n'a point été imaginée pour le seul avantage du souverain, mais principalement pour faire le bien de la république, en procurant la félicité des peuples qui lui sont soumis; & que par conséquent le vrai prince, le souverain qui honore véritablement le rang suprême, est celui qui n'ayant d'autre ambition que de rendre son peuple heureux, en fait & en prend les moyens. Il faut ici bien prendre garde de ne pas réduire le devoir du prince à ne faire que maintenir la justice, ce seroit le renfermer dans des bornes trop étroites : il est certain que c'est-là une des plus importantes obligations qu'on ait jamais pu lui inculquer; mais la maxime générale est de faire le bonheur du peuple par tous les moyens qui sont en son pouvoir, & l'exacte & fidèle administration de la justice entre dans le nombre des moyens nécessaires. Le comte Fulvio Paciani, célèbre jurisconsulte de Modène, a réduit dans son petit traité toute la quintescence du caractère d'un bon prince à un seul point, qui est de faire son possible pour traiter ses sujets de la même manière dont il voudroit que le traitât un autre prince dont il seroit dépendant. Cette maxime est excellente, & plût à Dieu que les princes l'eussent bien gravée dans leur cœur : cela n'est pas difficile à quiconque a passé de l'état de simple particulier au rang suprême; mais il y a beaucoup de difficultés pour quiconque se trouve prince & souverain en naissant, parce qu'il n'a jamais appris à obéir, & n'a pu savoir lui-même ce qu'un peuple a droit de desirer raisonnablement de celui qui le gouverne.

Me demanderoit-on quels sont ces desirs que les peuples ont droit de former, & qui sont fondés sur la justice ? c'est que le prince ait sur eux toute autorité, mais que lui-même soit soumis à celles de la loi de la nature, du droit des gens, & sur-tout à celle de l'évangile, qu'il ait une puissance absolue pour faire du bien, & les mains liées s'il vouloit faire du mal; qu'il se ressouvienne toujours qu'il est, non le maître, mais le père de son peuple; qu'il n'oublie jamais qu'il a été choisi par la divine providence pour faire par sa sagesse, sa modération & son attention continuelle, le bonheur d'un si grand nombre de sujets, & non qu'elle ait eu en vue d'en faire des misérables & de vils esclaves pour flatter l'orgueil d'un seul homme, pour servir ses caprices & fournir à ses plaisirs; qu'enfin sa plus grande sollicitude soit d'établir de bons réglemens pour le plus grand bien de ses peuples, parce qu'en effet la gloire d'un prince est d'oublier en quelque sorte ses propres intérêts, & de les sacrifier au bien public. C'est une chose étonnante, disoit l'empereur Sigismond, qu'ordinairement tout homme refuse d'exercer un art qu'il n'a point appris, & que personne ne refuse la charge de commander à tout un peuple, même sans avoir jamais pris aucune connoissance, aucune leçon d'un si grand art, qui cependant est le plus difficile de tous. Au reste, heureux les peuples qui se trouvent avoir un bon prince qui les aime, pour ainsi dire, plus que lui-même; c'est un grand présent que leur a fait la providence. Ainsi l'a reconnu Pline le jeune, lorsque dans son panégyrique de Trajan il s'écrioit : « Quel présent plus magnifique, plus précieux Dieu peut-il faire aux hommes que de leur donner un prince sage, vertueux, & qui lui soit comme semblable » ? J'applique ici au vrai Dieu ce que Pline entendoit de ses fausses divinités. Saint Augustin a reconnu de même que c'est un effet singulier de la miséricorde divine d'avoir de bons princes, parce que c'est de-là que dépend le bonheur du monde, & ce bienfait si précieux impose une étroite obligation d'en rendre à Dieu de continuelles actions de graces; mais s'il en est autrement, on n'a d'autre parti à prendre que de se soumettre à sa volonté. C'est encore le conseil que nous donne Tacite, qui dit « que l'on doit desirer de bons princes, & supporter les mauvais ». D'ailleurs, lorsqu'un prince n'aime point ses sujets, qu'il les méprise au contraire, & que loin d'avoir pour eux des égards & de la compassion, il les traite non comme ses enfans, mais comme s'ils étoient ses esclaves, il ne peut empêcher qu'on ne murmure en secret contre lui, quelquefois même en public, qu'on ne desire de voir la fin de son règne, & qu'on ne regarde son gouvernement comme un fléau de Dieu & un châtiment de sa justice. Un bon prince ne se contente pas de régner à l'extérieur sur ses sujets, il veut & doit encore régner dans leurs cœurs par leur amour; s'il ne s'en met point en peine, ou qu'il le méprise même, ce qui est bien plus odieux, c'est une preuve qu'il ne sait pas discerner ce qui est honorable aux souverains, & ce qui fait leur véritable gloire.

Il est aussi du devoir des ministres des princes de procurer le bonheur public.

C'est un aveu désagréable, auquel on ne peut néanmoins se refuser, qu'ordinairement les princes n'ont ni le tems ni la volonté de feuilleter des livres pour y apprendre la science du gouvernement; il faudroit donc du moins que leurs ministres en connussent les maximes principales pour les leur inspirer à propos. Si un prince n'a fait dans sa jeunesse aucune étude, ou s'il a oublié les bonnes instructions qu'on lui a données, un sage & fidèle ministre peut lui prêter le secours

cours de ses lumières; je dis plus, il le doit pour répondre à la confiance de celui qui l'honore jusqu'à prendre ses avis, en lui suggérant tout ce qui peut tourner davantage à sa gloire. Or, quel acte plus louable peut-on conseiller à un souverain que celui de délivrer son peuple des maux qu'il éprouve, & de le combler de biens? C'est-là ce qui fait la félicité publique. Dans tous les pays & dans tous les tems on a vu des hommes élevés par leur mérite ou par des coups de la fortune, jusqu'à devenir ministres d'état; mais qui, ayant le cœur rempli de leur amour propre, ou si l'on veut, de leur intérêt, n'ont regardé leur élévation que comme une voie que Dieu leur avoit ouverte pour enrichir & élever leur famille : c'est en effet là comme le centre auquel ont été se rapporter toutes les lignes de leur conduite. Il est question, s'est-on dit, de tirer de cette place le plus d'avantages qu'on pourra. Afin de se maintenir dans la faveur du prince, & de n'en éprouver aucun déchet, il faut bien se garder de le contredire jamais en rien; il faut au contraire flatter ses volontés & encenser ses idées. En se proposant ainsi par préférence son propre avantage, il arrive ordinairement que ces personnes ne portent point leurs vues, ne sont point animées d'un vrai zèle pour faire cesser certains abus, certains désordres publics; encore moins pensent-elles à travailler efficacement pour le bien général, qui leur importe bien peu : & Dieu veuille que de fausses idées, de mauvaises manœuvres, dirigées par leur intérêt ou par quelqu'autre passion, n'entrent point dans les jugemens qu'ils portent, les conseils qu'ils donnent, & spécialement dans l'administration des finances, tant du prince que de l'état même. Néanmoins, dans tous les tems & dans tous les lieux, il s'en est trouvé beaucoup d'autres qui, choisis pour occuper les premières places de l'état, ont bien profité des avantages légitimes de leur élévation, mais qui ont tourné principalement leurs vues au service du prince & à l'avantage de la république; deux objets qui s'accordent & s'unissent très-bien ensemble, à moins que le prince ne les sépare. De tels officiers sont attentifs à tout ce qui peut tourner à l'avantage public, soit en retranchant les abus & les désordres qui se sont introduits peu-à-peu, soit en mettant le commerce sur un meilleur pied, en faisant refleurir les anciens arts, & en introduisant de nouveaux qui sont utiles; sans cesse ils sont occupés de ce qui peut faire de l'honneur au prince & du profit à leur pays. Ce qui rend & rendra à jamais recommandable la mémoire de Louis XIV, ce n'est pas d'avoir fait des conquêtes & d'avoir beaucoup étendu son royaume, on pourroit lui disputer quelque chose sur ces deux points; &, à tout bien examiner, sa gloire ne seroit pas absolument pure : mais les arts qu'il a relevés & portés si loin; les lettres, les sciences, qu'il a favorisées, animées; le commerce, où il a mis tant d'activité, de chaleur; les hôpitaux qu'il a fondés, les écoles de génie qu'il a établies pour la guerre & pour la marine, & tant d'inventions & de découvertes utiles au bien de son royaume, ou propres à en relever le lustre, voilà ce qui l'honore, ce qui immortalise sa gloire. Heureux ce prince, d'avoir eu dans son conseil le beau génie de Colbert, & de beaucoup d'autres hommes de talens supérieurs & d'un goût exquis, qui tous ne cherchoient que le bien, & n'y préféroient que le mieux; hommes admirables & bien à desirer par-tout. Ceci n'est cependant rien encore en comparaison de ce qu'a fait Pierre-le-Grand, empereur de Moscovie. Ordinairement les autres princes, en succédant à leurs pères, trouvent que l'état dont ils héritent est à la vérité comme un beau jardin, mais où il manque beaucoup de choses. Pierre Alexiovitz ne trouva son empire que comme un désert affreux, & il en fit comme un jardin magnifique, quoique non cultivé encore dans toutes ses parties. Il falloit un aussi grand génie que le sien pour une si vaste entreprise, à laquelle ne lui servirent pas peu les lumières & les instructions de beaucoup de savans, de politiques & de négocians étrangers qu'il consulta, & dont il emmena plusieurs avec lui en Russie.

Il est aisé de trouver dans les républiques bien réglées des hommes animés d'un vrai zèle pour le bien public; encore quelquefois en est-il qui, sous prétexte du bien public, ne visent qu'à leur intérêt particulier. On peut aussi voir, & plus facilement dans les monarchies, des ministres qui se proposent passablement l'avantage du prince, beaucoup le leur, & point du tout celui du peuple. Que de maux dans le monde par le déréglement de l'amour propre! Mais on comprend assez qu'on ne peut jamais avoir rien de bon & dont on puisse faire aucun cas en fait de ministres, quand on n'aura que de ces hommes à qui il importe peu que le peuple souffre, & qui ne se mettent point en peine de suggérer au prince les moyens de remédier à ses maux; qui ne songeant qu'à faire leurs affaires, ne s'embarrassent pas d'améliorer celles de l'état, sans penser que le bien public, le bien même des particuliers fait le bien du prince. Ils seront, je le veux, grands politiques, grands jurisconsultes, & grands maîtres en tout ce qu'on appelle rafinement, artifice & tours de cabinets; mais s'ils négligent de guérir ou de diminuer du moins les maux de la république, & d'en faire le bien, ils n'auront aucun titre pour avoir droit aux éloges du public, qu'ils ne mériteront pas, n'étant ni nés ni faits pour lui. J'ai dit une république, & il seroit à souhaiter que chacun eût pour principe ce qui fait une vérité bien certaine; savoir, que quoiqu'un état soit gouverné par un prince, le peuple forme toujours une société qui fait une répu-

blique, dont le prince est lui-même le chef, & dont les sujets sont les membres : Les membres comme le chef doivent sans doute contribuer autant qu'ils le peuvent au bien & à la félicité publique. Le prince le doit plus que les autres sans comparaison ; mais s'il oublie à cet égard le devoir de sa charge, les autres ne doivent pas pour cela se dispenser de s'occuper de l'intérêt commun, & de faire tout ce qui peut y contribuer, persuadés qu'il n'est point d'éloge qui puisse égaler le mérite de quiconque sait se mettre au-dessus de son amour propre jusqu'à diriger toutes ses vues au bien des autres & à l'avantage de toute la société préférablement au sien. Or, à plus forte raison les ministres d'état sont obligés d'en faire leur objet principal, eux sur qui porte, après le prince, tout le poids du gouvernement, & qui en sont comme les pivots. Ce n'est pas assez pour eux d'en empêcher la chûte & la ruine entière, & de donner uniquement leur attention aux affaires civiles & criminelles, d'avoir soin que la justice soit exactement rendue aux particuliers, & que les crimes soient punis ; c'est-là la fonction d'un simple juge : un bon, un vrai ministre d'état doit avoir des vues bien plus grandes, & prendre un vol bien plus élevé ; il doit avoir à cœur de porter & d'aider le prince à mettre, autant qu'il le peut, son peuple en bon état, & à le rendre heureux : trop souvent distraits sur ce sujet, les princes n'y pensent point du tout ; c'est donc à leur défaut, à ceux qu'ils ont choisis pour se décharger sur eux d'une partie du fardeau du gouvernement, pour se servir de leurs lumières, non seulement afin de connoître au juste les différens partis qu'il faut prendre dans les différentes circonstances, mais encore pour former le systême & le plan le plus sûr dans les affaires & l'administration de l'état pour le suivre dans la pratique, tant à l'avantage de leurs sujets qu'à leur propre avantage. Heureux le prince qui a d'habiles ministres ainsi zélés pour la gloire de leur souverain & pour le bien public ! plus heureux encore s'il sait en goûter les avis, & ne s'imagine pas en savoir plus qu'eux. Ordinairement il y a plus de sûreté & de maturité dans le sentiment de plusieurs personnes sages & qui ont de l'expérience dans les affaires, que dans la manière de penser d'un seul.

J'ai dit qu'il est différentes causes de l'ignorance où sont plusieurs princes, de ce qui pourroit illustrer leur règne & rendre leurs sujets heureux. Il n'est que trop vrai qu'on a vu quelquefois dans le ministère des hommes fort peu au fait de cette politique qui apprend l'art de porter sûrement les coups & de les parer, ainsi que toute l'adresse & le rafinement des cabinets ; des hommes trop peu instruits du gouvernement économique d'un état pour le rendre plus florissant, je veux dire plus riche, mieux réglé, plus exempt de vices & plus policé, plus civilisé, plus peuplé, ce qui fait le *bonheur public* dont je parle. On peut acquérir cette science par une méditation sérieuse, jointe à un vrai zèle & à un ardent desir de faire le bien public ; mais on y parviendra encore plus facilement par la connoissance des histoires, des législateurs anciens & modernes, & de tous les grands hommes qui, dans les différens pays, ont tenu les rênes du gouvernement : que dis-je ? il est un moyen pour cela bien plus sûr, bien plus efficace, c'est celui de quiconque voit par lui-même beaucoup de pays & examine les mœurs, la police, les usages des diverses nations. Il seroit bien bon en effet qu'une personne d'un jugement sûr, d'un discernement exact & étendu, capable par conséquent de distinguer le bien du mal, & le mieux du bien, pût parcourir les états les plus policés de l'Europe pour faire des observations sur tout ce qu'il y a d'utile, sur ce que l'industrie, l'art & le génie ont produit & produisent tous les jours en tant de villes célèbres, sur les progrès qu'y ont fait tant de différens arts qu'on y cultive avec le plus grand succès, & l'utilité que le public en retire, sur le commerce & la manière dont il le fait, sur les découvertes de la chirurgie, sur les inventions de la méchanique, enfin sur tant de belles manufactures si avantageuses, ou même nécessaires aux lieux où elles sont établies, & remporter ensuite chez soi une ample provision de connoissances dont on pourroit faire un grand usage au profit de sa patrie. C'est ainsi que conduit par son vaste génie l'empereur des Russies, dont j'ai parlé, alla faire lui-même ces recherches & cette étude dans les villes les plus commerçantes de la chrétienté, & attira ensuite chez lui, par les plus grandes récompenses, tout ce qu'il put gagner d'hommes capables de défricher, pour ainsi dire, ses vastes états, & de les polir du moins en quelques parties. Or, si les ministres n'ont pas cherché à s'instruire eux-mêmes par le moyen que je viens de proposer, il ne faut pas espérer que le systême du gouvernement prenne jamais une meilleure forme. Quoique, graces à Dieu, nous vivions en des tems où règne la tranquillité, la politesse & l'union entre les chrétiens, & que les princes qui nous gouvernent fassent de la clémence leur qualité favorite, il reste encore d'autres sortes de biens que l'on pourroit faire aux peuples, & que faute de connoître, ou par pure négligence, on ne leur ménage pas.

De l'éducation qu'il faut donner aux jeunes gens pour les rendre propres à remplir les charges publiques.

Avant que de traiter ce sujet, j'ai à proposer quelques réflexions auxquelles je ne puis me refuser, & que je ne donnerai néanmoins qu'avec peine; comprenant mieux que jamais qu'autant qu'il est le de former des desirs, autant il est difficile,

pour ne pas dire impoſſible, de les voir mettre à exécution. Après tout cependant, quel inconvénient y auroit-il à préſenter encore une idée qui peut beaucoup contribuer au bien public ? On vient de voir un léger crayon du portrait & des qualités que doivent avoir ceux que la providence a faits les miniſtres d'un prince pour travailler ſous ſes ordres au bien public, & conjointement avec lui : mais de tels hommes ne ſont pas formés tout d'un coup ; ils n'ont pas tout d'un coup tous les talens néceſſaires pour l'adminiſtration de la juſtice & pour le gouvernement, tant politique qu'économique d'un royaume ; il faut au contraire beaucoup d'application, de travail pour y réuſſir : de là l'attention, le ſoin que le prince ou la république devroit avoir de former des hommes qui fuſſent capables de remplir un jour les charges, les dignités & les offices publics, de manière qu'en y faiſant honneur au prince & à l'état, ils fiſſent auſſi le bien des particuliers. Le jardinier prudent nourrit de jeunes plantes pour les tranſplanter & les ſubſtituer à tems à la place de celles qui ſont vieilles & près de manquer. Autant il vaudroit & ſeroit néceſſaire même que dans le point de vue que je propoſe, on choiſît des ſujets par-tout & dans toutes les conditions. Il arrive ſouvent à tous les princes d'être dans le cas de chercher des hommes tout formés & propres à occuper les charges & les emplois, les uns du barreau, les autres de leur cabinet, ou pour en faire des ſecrétaires, d'état, des ambaſſadeurs, ou des intendans de commerce. Se plaindroit-on de ne trouver aucun homme de miſe dans ſon propre pays ? En ce cas, ſi les particuliers ſont blâmables de n'avoir ni ſu ni voulu cultiver leur eſprit, le prince ne le ſera pas moins de n'avoir pas pris ſoin de fournir à la jeuneſſe de ſes états les moyens & les encouragemens qui l'auroient miſe à même de prendre de bonnes connoiſſances relatives au miniſtère public, ou des principes de juriſprudence, ou des idées des fonctions des ſecrétaires, &c. &c. &c. Sans aucun eſſai, ſans s'être même beaucoup exercé, il n'eſt pas poſſible communément aux génies des hommes de ſe former aux grandes choſes, telles que ſont les affaires dont s'occupe le gouvernement public ; & ſi la jeuneſſe, naturellement diſſipée, ne ſait pas d'elle-même entrer dans cette carrière, il ſera bien glorieux & auſſi profitable au prince même d'employer ſon zèle à en procurer l'éducation, en s'appliquant en même tems à la garantir de la contagion des vices, & à l'animer à acquérir la capacité néceſſaire pour exercer les emplois importans du gouvernement.

On conçoit aiſément qu'il eſt conſéquemment à propos que le prince accorde ſa protection aux collèges, aux ſéminaires & écoles deſtinées à élever la jeuneſſe de toutes les conditions, des nobles, des bourgeois & du ſimple peuple. Il faudroit être aveugle pour ne pas reconnoître combien eſt louable & avantageux dans toutes les provinces & dans toutes les villes, l'établiſſement de ces maiſons fondées pour l'éducation des jeunes gens. C'eſt-là l'âge où l'homme eſt expoſé à de plus grands dangers ; la fougue des paſſions, le défaut de prudence & d'expérience concourent à jetter dans le déréglement, le deſir & l'amour des plaiſirs ne permettant pas de rien voir qu'on y puiſſe préférer. Or, ſi la jeune nobleſſe eſt gardée & tenue loin des occaſions ſéduiſantes, des mauvaiſes compagnies, & des exemples pernicieux du ſiècle ; ſi de plus on lui fait prendre des principes de religion & de piété, & qu'elle ne ſoit appliquée qu'à en pratiquer les œuvres, en même tems qu'à étudier les lettres & les ſciences, elle peut conſerver ſon innocence, ou du moins ſe préparer un riche fonds de toutes ces ſages inſtructions, pour en faire dans la ſuite la règle de ſa conduite ; & ſi les jeunes gens du peuple ſont élevés de même dans les exercices de la piété, & de quelque profeſſion honnête, lorſque ce tems orageux de leur âge ſera paſſé, ils trouveront en eux-mêmes de grandes reſſources pour ſe rendre de bons citoyens utiles à leur patrie. Eſpérance bien flatteuſe ! Combien n'eſt-elle pas trompée tous les jours ? Dès que ſortis de cette honnête priſon, les jeunes nobles, jouiſſans d'une pleine liberté, entrent dans le monde, la plupart ne ſe ſentant plus retenus par aucun frein, ſe livrent en proie à l'oiſiveté, qui, ſurtout pour la jeuneſſe, eſt la ſource de tant de maux, & s'abandonnent aux plaiſirs juſqu'à l'intempérance & la débauche ; ils perdent dans l'eſpace de quelques mois le fruit de toutes les années paſſées, où ils ont ſemblé faire une proviſion de ſageſſe. On ſait aſſez quelle eſt la pente de notre nature : avoir beaucoup de bien, c'eſt une tentation de plus ; ajoutez qu'il n'y a que trop de pays où la corruption des mœurs & la diſſolution ſont portées à l'excès, & où l'on n'a preſque à voir que les exemples les plus pernicieux. Il en eſt à la vérité qui, retenus par un principe de religion & un ſentiment d'honneur, ne s'écartent pas des devoirs & de la règle d'une conduite chrétienne, mais ils abandonnent les études, où s'ils en font quelqu'une, il n'y a abſolument rien de ſolide ; d'autres, pour éviter l'engourdiſſement & l'ennui, paſſent tout leur tems au jeu, à des converſations inutiles, ou à des amuſemens frivoles ; & c'eſt de là que dans les républiques on a tiré des ſujets qui ſucceſſivement doivent être chargés du gouvernement. Tout au contraire, dans les états ſoumis à un prince, ſon choix n'eſt point décidé ſur la naiſſance ; & ſi l'homme de baſſe condition eſt ſupérieur au noble en eſprit, en ſcience, en mérite, la raiſon conſultée, c'eſt lui qui eſt préféré pour les charges & pour les emplois ; mais en ſuppoſant qu'un jeune homme, après ſes études, ait continué à

cultiver les lettres & les sciences, qu'on lui demande s'il n'a rien appris de ce qu'il faut savoir pour le gouvernement d'un état : cette science est toute différente des autres, & on n'en donne point les principes dans les écoles ordinaires ; que faire donc ? Il y a deux moyens à prendre dont pourroit faire usage un gouvernement sage des princes comme des républiques ; l'un consiste à veiller sur la jeune noblesse, lorsque sortie des collèges & des écoles, elle est en quelque sorte abandonnée à elle-même ; l'autre, de former une éducation particulière, au moyen de laquelle ceux des jeunes gens, tant nobles que simples bourgeois, en qui on reconnoîtra plus de talens & d'élévation, pourront aspirer & parvenir aux plus grandes charges, & jusqu'au gouvernement de l'état.

Quant au premier point, il n'est que trop commun que parmi les jeunes gens on en voie qui ont, avec beaucoup d'ignorance, du penchant à l'orgueil, au libertinage, au jeu, ou qui sont naturellement insolens ou grossiers, ou en qui l'on voit paroître le germe de quelqu'autre passion vicieuse ; taches difformes & défigurantes en toute sorte de personnes, mais sur-tout en ceux qui sont distingués par la noblesse de leur naissance ; elles sont encore un plus mauvais effet en quiconque les a sans le savoir, ou qui les regarde comme sans conséquence : à leur égard, il seroit bien à propos qu'il y eût des loix établies pour éloigner, du moins des honneurs & des charges publiques, tout homme en qui l'on verroit une opposition si marquée pour la vertu, que l'on sait être comme la gardienne des états, ou pour les en priver s'ils y étoient parvenus. Je ne parle pas ici de ces jeunes débauchés, dont les délits méritent ou la prison ou des punitions encore plus exemplaires : je suppose qu'il n'est point d'état où un gentilhomme puisse contrevenir impunément aux loix fondamentales du gouvernement. Je ne parle donc que de ceux qui font voir par leur conduite qu'ils ont bien peu de principes de religion, d'honneur ou de justice, ou qu'ils en sont bien peu touchés. Ils ne tuent personne, ils n'enlèvent point les femmes à leurs maris, ni ne paient leurs dettes à coups de bâton, & ne commettent, en un mot, aucun de ces attentats qui troublent la tranquillité publique, mais ils ne mettent pas de différence entre les églises & les places publiques ; ils traitent leurs inférieurs avec une hauteur insupportable, tiennent les propos & la conduite de la plus vile populace, & dissipant le bien des autres, s'ils le peuvent, avec le leur, ils n'aboutissent qu'à faire des dettes. Jeunesse insensée, qui se dégrade, s'avilit elle même ! & comment prétendre ensuite aux distinctions & aux honneurs destinés à la noblesse, & qui ne devroient être que le prix de la vertu ? Comment gouvernera-t-on les autres & tout un peuple, si on ne sait pas se gouverner soi-même ? Il me semble qu'il seroit à propos d'imaginer quelque expédient, dont on pourroit se servir au besoin, pour mettre un frein aux déréglemens de ces jeunes débauchés ; &, comme ils ne savent que trop se mettre au-dessus des jugemens, ou selon leur langage, des préjugés du vulgaire, j'estimerois qu'une peine & une improbation marquée de la part du gouvernement, pourroit leur faire une assez forte impression pour revenir sur eux-mêmes & changer de vie. Un prince qui aura du zèle pour le bon ordre, trouvera encore plus de facilité, s'il le veut, à ramener la jeune noblesse : quelques corrections légères, quelques paroles même lui suffiront ; & sans en venir à un examen détaillé des actions, ni pénétrer dans les replis de la conscience, il aura assez à reprendre dans ce que leur licence a d'éclat aux yeux du public.

J'observe ceci en passant pour faire voir combien il est important & nécessaire que les princes donnent leur attention à la jeune noblesse, d'autant que le libertinage en est contagieux, & qu'il seroit glorieux d'en fournir des préservatifs & des remèdes, dès que l'on a principalement en vue le bonheur public. Dans les siècles barbares, la jeune noblesse s'exerçoit à des joûtes, des tournois & d'autres semblables exercices des armes, comme à la chasse, aux jeux de force & aux instrumens de guerre. On savoit bien mieux alors que nous ne le savons à présent, quels sont les amusemens qui lui conviennent. Beaucoup ne sont pas capables de faire prendre a leurs idées un vol bien élevé, ni de se livrer à une forte application ; mais ils peuvent donner à leurs corps des exercices honnêtes, ou cultiver des arts qui leur conviennent. Je ne prétendrois pas que la jeunesse ait mieux valu autrefois qu'à présent, mais on peut dire au moins que leurs manières & leur maintien avoient quelque chose de plus mâle : on ne les voyoit pas perdre des deux heures entières à leur toilette pour arranger leurs cheveux avec autant d'apprêt & d'art que les femmes les plus mondaines, & emprunter comme elles du fard & du vermillon, les couleurs que leur a refusé la nature. On a dit par plaisanterie que les hommes en ce siècle devoient être changés en femmes ; ce qui est certain, c'est que leur mollesse efféminée va toujours en augmentant ; qu'ils abandonnent aux femmes la supériorité & le droit de commander qui leur appartiennent, ne se réservant que l'honneur d'être de fait leurs très-humbles serviteurs & leurs esclaves, sans en avoir le nom. C'est bien là sans doute faire trophée de sa bassesse, & un renversement total de l'ordre qu'a fixé la nature même.

Je passe à une autre sorte d'éducation plus particulière, relativement aux sujets qu'il est question de former pour les rendre capables de remplir les charges & les emplois publics. Dans les républiques, dont le gouvernement est aristocratique, tout noble a droit d'y parvenir ; & comme

on n'y peut avancer dans l'administration des affaires & dans les charges qu'autant qu'on a une réputation de vertu, la jeunesse fréquentant les sages, & raisonnant avec eux comme avec ses maîtres des intérêts de l'état, selon qu'elle donne des preuves de sentimens & d'intelligence, peut faire un bon apprentissage & devenir propre aux grandes choses. Un prince judicieux doit s'y prendre autrement pour faire de bons élèves, qui puissent l'aider un jour à soutenir les fatigues & l'application nécessaires pour un bon gouvernement; le prince en est la tête, & il a besoin de différens officiers & magistrats qui lui servent comme d'autant de bras & de mains pour faire mouvoir avec adresse & de concert tous les ressorts de la république. Il faut observer que nos ancêtres ont établi des académies & des assemblées composées des plus beaux esprits, qui cultivoient la poésie & l'éloquence; elles avoient & ont encore leur mérite, quoiqu'elles ne soient pas d'une grande utilité; on peut du moins en tirer de bons secrétaires pour les cabinets des princes & des seigneurs. On a imaginé depuis des académies de Physique expérimentale, d'Astronomie, de Mathématiques, de Médecine & de Chirurgie; établissemens bien plus utiles au public à bien des égards. Un esprit vraiment philosophe, par la raison qu'il est accoutumé à apprécier le vrai, le solide des choses, à reconnoître dans les actions, les opérations des hommes, le bien & le mieux, & à distinguer les apparences de la substance & du fond; un philosophe, dis-je, sous le nom duquel je suis bien éloigné d'entendre un de ces sophistes, de ces ergoteurs éternels, saura faire usage de son discernement dans les affaires publiques, & justifiera la vérité de ce qu'on dit depuis si long-tems : « Qu'il seroit à souhaiter que l'on n'eût que des philosophes pour rois, ou que les rois devinssent philosophes ».

Mais j'estime de plus qu'il seroit à souhaiter que le prince établît une académie particulière où l'on étudiât les règles sûres d'un gouvernement sage, qui fait, comme je l'ai dit, une fonction si importante, & en même tems si difficile. Le *bonheur* du peuple résulte du bon gouvernement dépend d'une complexion d'idées & de connoissances de différens genres, qui ne se trouvent pas ordinairement réunies dans un seul homme sans beaucoup de travail. Conséquemment il seroit à propos de faire un choix de jeunes gens reconnus de bonnes moeurs, doués d'un jugement sûr & d'une pénétration vive, dont on composeroit l'académie que je propose, & que cette académie eût pour objet & pour occupation de traiter avec discussion les divers sujets qui ont rapport aux moyens & à la manière de s'y prendre pour gouverner sagement les peuples, tant pour l'avantage du prince que pour le bien de ses sujets : il faudroit aussi que quelqu'un de très grand sens fût chargé de leur distribuer par degrés les matières que chacun d'eux auroit à traiter, & qu'un ministre sage assistât aux assemblées qui se tiendroient en des tems marqués, non pas tant pour prévenir tout désordre, & réprimer ceux qui pourroient les causer, que pour animer & louer les succès & l'émulation de ceux qui se montreroient avec plus d'éclat; ensuite que l'on pût proposer tout ce que l'on croiroit plus ou moins utile, pourvu qu'il fût praticable dans le pays où l'on vit, & tout ce qui entre dans la classe des inutilités ou du désordre, ou qui est du nombre des choses nuisibles pour y remédier, observant toujours de ne jamais s'écarter du respect qui est dû au prince, & qu'on ne se bornât pas à parler de ce qui est juste, honorable & utile sans aucun risque d'indécence, ou même nécessaire au peuple & au souverain, ainsi que de ce qui peut servir à perfectionner les choses; mais que chacun s'animât à suivre son talent, soit pour le genre épistolaire, soit pour écrire des relations, ou pour faire valoir des justifications, des apologies selon la diversité des faits & des circonstances imaginées qui seroient proposées. Enfin, ce qui serviroit encore plus à exciter une vive émulation dans ces académies, c'est que le prince en honorât quelquefois les assemblées de sa présence, ou qu'il leur donnât de tems en tems quelque marque de sa libéralité. On pensera peut-être qu'il doit y avoir bien de la difficulté à suivre de telles études & à traiter de tels sujets, n'ayant ni fait ni appris rien de semblable dans les écoles ordinaires; mais qu'on soit bien rempli des principes d'une bonne philosophie morale, par lesquels on aura appris à connoître l'homme & ses devoirs, on portera avec soi un bon fond de connoissances & une ample provision de lumières. Telles sont les deux conditions préalables, sans lesquelles personne ne devroit être admis dans l'académie. Il suffit à un simple magistrat, qui n'est destiné qu'à rendre la justice aux particuliers, de savoir le code de Justinien, & tout ce qui regarde la Jurisprudence ordinaire, sans étendre au-delà ses connoissances; mais pour quiconque doit prendre part au gouvernement, comme ministre ou conseiller d'état, il est une Jurisprudence bien supérieure dont il doit être instruit; j'entends celle qui enseigne les premiers principes de la justice dont le prince est redevable à ces sujets & ses obligations à leur égard; celle qui juge de l'observation & de l'autorité des loix établies, & s'il est convenable d'en établir d'autres. C'est ce qu'on appelle le *droit public*. On l'enseigne & on le traite avec beaucoup de détail en Allemagne & dans les Pays-Bas; mais les jurisconsultes italiens l'ont jusqu'à présent fort négligé, se contentant de savoir le code & le digeste, auxquels ils se réduisent, sans rechercher d'autres lumières que celles de leurs auteurs ordinaires en matière de droit.

Un autre genre d'étude seroit encore bien nécessaire à ceux que l'on choisiroit pour composer cette académie ; il consiste à apprendre l'histoire ancienne & moderne, à acquérir une connoissance étendue & détaillée des différens pays & des princes qui les gouvernent, à lire les traités d'alliances & de paix, & les autres actes publics, à s'instruire des divers intérêts des souverains, les coutumes & les mœurs bonnes ou mauvaises des différentes nations, ce qu'il y a de mieux réglé pour le commerce, les vivres, les monnoies, les impôts, &c. autant d'objets qui sont du ressort d'un homme d'état. La matière est vaste, & on ne manque pas de livres qui en traitent, il est question de les étudier. C'est ainsi qu'un prince peut se faire comme une pépinière de jeunes sujets, pour choisir ensuite les meilleurs & les transplanter dans les emplois ; non cependant qu'il ne faille que de la théorie pour former un ministre ; il y faut joindre encore beaucoup de pratique & une grande expérience, qui communément n'est pas le partage de la jeunesse. C'est pourquoi, après un essai convenable à proportion des talens ; on peut placer les uns au bureau des dépêches sous un premier directeur, employer les autres en qualité d'ambassadeurs & d'envoyés, & faire de quelques-uns des juges & des gouverneurs pour les villes & les provinces ; & après qu'ils se seront exercés dans ces différens emplois, selon les succès qu'ils y auront eu, on pourra les faire monter à des grades supérieurs. Ordinairement ceux dont les connoissances & les talens sont bornés à la Jurisprudence, doivent se contenter de figurer dans le temple de Thémis, sans élever leurs prétentions jusqu'aux cabinets des princes. Cependant un grand génie, avec de la pratique, peut faire de grandes choses. On a vu, & tous les jours on peut voir des hommes d'un génie naturellement si fécond, de tant d'intelligence & de pénétration, & d'un jugement si droit, que sans passer par aucune académie, même avec très-peu d'étude & de science, ils sont devenus d'excellens ministres. C'est leur sagacité, leur adresse à manier les affaires, la connoissance pratique qu'ils ont eu des cours, & l'étude qu'ils ont faite des dispositions & des passions des hommes, qui les ont rendus propres à discuter les plus grands intérêts de l'état, & à y donner de bons conseils ; fruit précieux des principes qu'ils se sont faits par leur expérience & par la solidité de leurs réflexions sur l'état actuel du monde. Que le prince cependant soit attentif à ne pas prendre de grands parleurs pour de grands génies ; ordinairement les vrais sages parlent peu : qu'il déteste les fourbes, les hommes à artifices, en faisant cas d'une politique adroite : si l'adresse est une qualité estimable, il n'en est pas de même de l'artifice & de la fourberie. Si ces sortes d'hommes en font tomber d'autres dans les pièges qu'ils tendent aux dépens de la bonne foi, quelle assurance le prince pourroit-il avoir qu'ils ne feront pas usage de leurs ressources au préjudice de ses intérêts, jusqu'à lui faire sacrifier sa propre gloire ? Qu'il prenne bien garde encore de ne pas choisir pour conseillers, pour ministres, des cerveaux bouillans rarement de pareilles têtes sort-il des conseils bien solides: que sur-tout il observe que ceux qu'il choisira aient un bon fond de religion & de morale chrétienne, autrement, comment mettroit-il sa confiance en des hommes qui, ne craignant pas Dieu, ne suivroient d'autre loi que celle de leur volonté & de leur intérêt, & qui, par cette raison même, étant capables de toutes les surprises, j'ai presque dit des fripponneries qui peuvent se cacher aux regards des hommes, se feront un mérite auprès d'un prince peu attentif, du mal même qu'ils feront souffrir au public ; que l'on en suppose un de cette espèce qui soit intendant ou maître-d'hôtel, ou gentilhomme de la chambre ou enfin, dans quelque charge que ce soit de l'épargne ou des dépenses du prince, on aura de quoi s'étonner s'il n'invente pas mille nouvelles manières de fatiguer par des impôts onéreux, & s'il ne vole pas le prince même autant qu'il le pourra ; en un mot, la probité & la noblesse des sentimens doivent tenir le premier rang parmi les qualités nécessaires pour former un ministre d'état, l'esprit & l'intelligence ne sont qu'en second ; si les premiers manquent, & que le prince ne soit pas assez appliqué aux affaires, préparez-vous à entendre les gémissemens & les plaintes du peuple.

Des grandes vues que doivent avoir les princes, les ministres & les hommes de lettres pour procurer le bien public.

Il dépend des princes, s'ils le veulent, & qu'ils ne soient pas empêchés par une force supérieure, de rendre les peuples heureux selon leur situation. J'ai dit déja que c'est leur fonction principale & leur obligation ; c'est aussi une des vues que Dieu a eu sur eux en les plaçant sur le trône : conséquemment, pour être bon ministre ou conseiller d'état, il faut seconder le prince dans une si belle entreprise, & faire en sorte qu'il soit pénétré de cette maxime : « que le bien public est le sien ; qu'un souverain renonceroit à son devoir & à sa propre gloire, si, ne pensant qu'à son intérêt, il oublioit celui de ses sujets » : liés l'un à l'autre, ils doivent marcher ensemble. Il est peu de potentats qui soient dans le cas d'étendre leurs domaines, & ordinairement il faut acheter cet avantage au prix de la ruine de son propre pays ; mais, en général, il est facile à tous les souverains, s'ils le veulent bien, de mettre sur un meilleur pied les états que la providence leur a donnés à gouverner. Il est avéré que depuis cent ans spécialement les lettres & les sciences ont fait de grands progrès. On s'est appliqué avec bien plus d'exactitude que jamais à remonter aux premiers principes des

choſes, à rechercher les cauſes les plus ſecrètes des actions humaines, & l'on a fait beaucoup de chemin dans cette carrière à l'avantage & à la gloire du ſiècle préſent; il reſte à deſirer que le fruit de tant d'études & de tant de progrès des lettres ſoit de perfectionner toujours de plus en plus nos idées, afin de rendre meilleur & plus parfait le monde, ce grand théatre des biens & des maux, des vertus & des vices. Il n'eſt point de prince qui ne doive s'animer & travailler à cette œuvre, ſi difficile à la vérité, mais ſi deſirable, dans l'enceinte de ſes domaines, quelle qu'en ſoit l'étendue : s'il ne peut ou ne ſait pas en prendre les moyens, ſes conſeillers doivent le faire pour lui; & dans le cas où ils ſeroient eux-mêmes trop peu verſés dans un art ſi important, il ſeroit à propos qu'ils ſe procuraſſent des philoſophes en état de le leur enſeigner pour en prendre les leçons, & les faire prendre de même à tous ceux qui peuvent, en quelque manière que ce ſoit, contribuer au bien public. Il ne nous faut que l'inſpiration ſecrète & le mouvement de la nature pour nous porter de nous-mêmes à notre bien particulier; mais Dieu nous ayant faits pour vivre avec des hommes comme nous, de manière que nous ayons beſoin du ſecours les uns des autres, notre vie doit être une vie de ſociété; & ſi nous voulons que les autres contribuent à notre bien-être en ce monde, nous devons de notre part, & la raiſon le dicte, nous étudier à leur rendre tous les ſervices dont nous ſommes capables; enſorte qu'il en réſulte premiérement le bien de l'état, qui fait le bien public, parce que ce bien, ce bonheur ſe répand ſur tous les particuliers, qui s'en reſſentent chacun avec proportion; par conſéquent c'eſt un défaut, un vice toutes les fois que le bien particulier s'oppoſe au bien public & y préjudicie. Le mérite eſt de ſavoir allier ſon propre bien avec le bien public, & l'héroïſme, de préférer le bien public à ſon bien propre. Or, en ce ſiècle où l'on eſt ſi éclairé, non-ſeulement tout homme qui ſe trouve choiſi pour entrer dans le conſeil du prince, mais tous ceux même qui ont du goût pour les lettres & qui les cultivent, devroient bien ſe propoſer pour objet principal de mettre ſur un meilleur pied ſon pays, grand ou petit. S'il y a de la gloire à faire du bien aux autres, il y en a bien plus à en faire à tout un peuple, & à n'occuper ſes réflexions qu'à chercher des moyens de diminuer les maux & d'augmenter les avantages de la république. Tous les hommes ne ſont pas capables de cette ſorte d'étude : il faut de l'habileté pour raiſonner des choſes en philoſophe, & y joindre un grand uſage du monde : cependant des génies médiocres peuvent contribuer, au moins en partie, à l'exécution de cette grande idée, en donnant du luſtre aux différens arts particuliers, & les portant de plus en plus à leur perfection. Il me ſemble que l'on doit faire bien plus de cas d'un livre qui préſente à un marchand, à un marin, à un militaire, à un jardinier, un cultivateur, &c. les principes les plus ſûrs & la meilleure méthode d'exercer ſon art & ſa profeſſion, que cent autres où l'on ne trouve que le ſquelette d'une philoſophie décharnée, ou une érudition ſèche & tout-à-fait ſtérile, ou des poéſies ſans feu, ſans génie, qui ne conſiſtent preſque que dans l'arrangement de paroles enfilées; mais c'eſt aux hommes à grands talens, aux génies ſupérieurs, dont la vue eſt la plus étendue, la plus perçante, qu'il eſt réſervé de traiter avec plus de force & de détail tout ce qui peut améliorer, perfectionner le gouvernement politique & économique des états.

Il ſe préſente ici deux objets qui doivent fixer les regards & l'attention de l'eſprit philoſophique; le premier conſiſte dans les abus, les fauſſes idées, ou dans la dépravation & les déſordres, qui, comme autant de maladies, affectent le gouvernement civil, & qui ſe trouvent héréditaires dans le pays, ou tranſmiſes, en quelque ſorte, de main en main par la méchanceté des uns, ou à la faveur de la négligence & de l'inattention des autres : nul pays ne peut ſe flatter d'en être abſolument exempt; ſouvent même il arrive que quelques-uns de ces vices ſont ſi invétérés, ou que l'habitude en eſt ſi forte, qu'il ne vient pas dans l'idée du peuple qu'il ſoit utile ou néceſſaire de les corriger, parce qu'ils ne ſont jamais aſſez bien connus. Nous trouverions dans le gouvernement ſéculier une foule d'exemples de ces abus, ſoit excès ou défauts, de tous ces maux enfin avec leſquels on eſt malheureuſement trop familiariſé, & que l'uſage ſemble avoir conſacré, & le gouvernement eccléſiaſtique n'en manque pas. Avec un diſcernement juſte, il eſt aiſé de reconnoître ce qu'il peut y avoir de déréglé, de pernicieux, ou ſeulement de peu louable dans le gouvernement d'une nation, où dans ſes mœurs & ſes uſages. Il n'en eſt pas de même de l'autre objet, qui conſiſte à ſavoir augmenter les avantages & la richeſſe d'un pays. On trouvera beaucoup de difficultés à en découvrir ou imaginer les moyens : les maux, de quelque nature qu'ils ſoient, s'apperçoivent aiſément, ils ſe montrent eux-mêmes, il ne faut que des yeux pour les voir; mais à l'égard des biens dont une province eſt dépourvue, ce n'eſt qu'avec de l'habileté & du travail que l'on viendra à bout d'y en tranſporter des pays éloignés, ou bien il faudra beaucoup d'eſprit pour les imaginer, & une grande activité pour les y introduire & les y maintenir; vaſte champ ſans doute pour ſe faire un mérite auprès du prince, en lui donnant le ſecret de rendre ſes états plus floriſſans par l'induſtrie, la richeſſe, & une abondance générale de toutes choſes. Heureux celui qui a de tels hommes dans ſon conſeil & de tels miniſtres, bien différens de ceux qui ne ſavent fournir aux princes que les moyens

de rendre leurs sujets malheureux ! Que dis-je ? sans être ministre on peut encore, en dirigeant ses études au bien public, se rendre utile à tout l'univers, en approfondissant tout ce qui peut tourner à l'avantage des peuples, ou du moins de sa propre patrie, & en formant un plan raisonné. On se livre à des études frivoles dont on ne tire aucune connoissance, & l'on s'épuise sur des matières stériles, dont tous les efforts que l'on fait pour les presser n'expriment pas le moindre suc. Un livre qui peut contribuer en quelque chose au bien du monde, a dès-lors un mérite réel, qui doit être l'objet de la reconnoissance de tout citoyen du monde; sur quoi j'observerai un malheur auquel est sujet le genre humain. Chacun, à la bonne heure, conviendra qu'il devroit en être parmi nous de ceux qui connoissent les maux publics, & qui en donnent les remèdes, de même que des médecins des corps qui découvrent les différentes maladies dont nous sommes affectés, & qui s'appliquent à les guérir; que l'on devroit les rechercher, les aimer de même, & les combler de caresses! mais c'est ce qui n'arrive presque jamais ; les souverains sont trop délicats, il leur semble qu'on les insulte toutes les fois qu'on leur fait connoître quelque défaut dans leur gouvernement, & c'est leur toucher la prunelle de l'œil que de prétendre mettre des bornes à leur autorité, ou plutôt à leur despotisme : & attendez-vous aux clameurs, aux cris des particuliers, lorsque vous voudrez réformer ou supprimer, pour l'honneur & l'avantage de la république, certains usages, certaines coutumes, & que leur intérêt, qu'y s'y trouvera lié, leur en fera desirer la conservation. O vérité ! que ta condition est malheureuse ! nous la louons chez les autres, & nous n'en voulons point, nous la détestons chez nous ; aussi n'y a-t-il rien de plus périlleux que de faire la charge de réformateur en fait de politique : je dirois presque que le monde aime mieux être boîteux & broncher à chaque pas, que de souffrir qu'on lui apprenne à marcher droit dans l'administration des affaires civiles ; ajoutez à cela qu'il est des pays où tout ce qui porte un caractère de nouveauté est mal reçu, quelquefois même odieux & défendu, comme si, parce qu'il y a des nouveautés qui sont mauvaises, il ne pouvoit y en avoir de très-bonnes & très-avantageuses au bien public. On est si prévenu en faveur de la manière de vivre, de penser, de gouverner, dans laquelle on a été élevé, qu'on ne croit pas pouvoir transmettre rien de meilleur à ses descendans ; de sorte que les uns ne goûtent point du tout que l'on prenne connoissance des maux publics, auxquels il seroit néanmoins si important de remédier, & que les autres ne souffrent pas qu'on s'instruise de ce qu'il y auroit de mieux à faire, malgré tout l'avantage qui en résulteroit si on venoit à l'adopter. Je ne vois à cela d'autre ressource en ces derniers tems, que le monde est plus policé que jamais dans la plus grande partie de l'Europe, & que Dieu nous a donné de bons princes, qui n'ont que de bonnes intentions ; je ne vois, dis-je, d'autre ressource que de former des vœux pour qu'il leur inspire un desir sincère de bien connoître ce qui est permis & ce qui ne l'est pas, ce qui tourne au désavantage du peuple pour l'arrêter, & ce qui peut lui être utile pour le procurer, & pour pouvoir annoncer au public que désormais nul ministre indiscret n'aura la liberté d'arrêter le zèle des auteurs qui voudront mettre au jour ce qu'ils auront conçu pour le bien public, pourvu qu'ils ne le fassent qu'en conservant toujours le respect dû à la religion & au prince. En attendant, je vais présenter les différens points de vue que se proposent & doivent se proposer les princes sages & les personnes distinguées qu'ils choisissent pour en prendre les avis, afin de procurer, autant qu'ils le peuvent, le *bonheur public* ; toute autre gloire qu'ils peuvent acquérir, n'est pas à beaucoup près aussi solide, pourvu qu'elle ne soit pas suspecte ou absolument fausse.

De la religion.

On ne peut nier l'existence de Dieu sans extravagance, quelque idée avantageuse que l'on ait de ses lumières & de son jugement, jusqu'à se croire supérieur à tous les autres hommes ; & si l'on est convaincu qu'il y a un Dieu, & que l'on n'existe soi-même que par sa volonté & un pur effet de sa bonté, on ne doit trouver rien de pénible dans les obligations, les devoirs de la créature envers son créateur, qui sont de l'aimer, de lui rendre un culte digne de lui, & d'obéir aux loix qu'il nous a imposées & intimées lui-même ; loix qui ne peuvent être que saintes, justes & conformes à la droite raison. Cette connoissance que nous avons de Dieu & de nos devoirs, tant par rapport à lui que relativement à notre prochain, forme ce que nous appellons la *religion*, qui nous propose, entre beaucoup d'autres vérités, celle de l'immortalité de l'ame, qui ne cesse pas de vivre après qu'elle est séparée du corps ; vérité si importante, & qui nous assure que dans cette autre vie il y a pour nous des récompenses à recevoir & des peines à subir, selon les œuvres que nous aurons faites. Il y a une religion naturelle & une religion révélée, & celle-ci n'est autre que la religion naturelle, éclairée de la révélation divine. Que d'actions de graces à rendre à la divine bonté, pour quiconque a eu le *bonheur* de naître & d'être élevé dans la religion catholique, la seule véritable, après laquelle il n'y en a point d'autre qui ne soit fausse, comme il a été démontré tant de fois par tant de savans hommes. Il est certain ensuite que le véritable *bonheur* d'un peuple dépend principalement du maintien des bonnes mœurs, de la rectitude des actions

actions humaines, & de la pratique des vertus. Quel malheur pour une république, si, par la méchanceté des citoyens, la vie, l'honneur & les biens n'y étoient pas en sûreté, s'il y régnoit une mésintelligence, une discorde universelle, & si les plus foibles y étoient sans cesse les victimes de la tyrannie des plus puissans! Elle est heureuse au contraire, lorsque la justice y jouit de tous ses droits, qu'elle est le séjour de la paix, de la concorde, de la charité & de toutes les autres vertus. Or, c'est à la religion chrétienne qu'il appartient exclusivement à toute autre de les enseigner & de les faire pratiquer: elle ne se borne pas à régler le vrai culte de Dieu, mais elle prêche, elle persuade la régularité de mœurs & toutes les vertus; en un mot, elle donne à ceux qui la professent cette paix de l'ame, cet esprit d'union, de concorde, & cet amour que Dieu demande, qui sont tout ce qu'il faut pour rendre heureuse la société des humains. Il est vrai, c'est aussi le but de la Philosophie morale; mais séparée de la vraie religion, elle n'a pas le pouvoir de toucher les cœurs jusqu'à les tourner à la vertu, & la leur faire pratiquer: outre que la Philosophie n'est propre qu'à un petit nombre de personnes, tels que sont les savans, les hommes de lettres, au-lieu que la religion sert à tout le peuple, aux ignorans comme aux savans; mais qu'à la faveur de la lumière que fait briller la religion chrétienne, l'homme reconnoisse & soit fermement persuadé qu'il y a un Dieu, qui doit récompenser les bonnes actions & punir les mauvaises, & qu'il soit en état de distinguer ce que ces actions ont de mérite ou de démérite, alors il a un frein qui l'empêche de se tourner au mal, & un puissant aiguillon qui l'excite à se porter au bien; &, si l'on ne voit pas disparoître ces iniquités, trop capables de mettre en combustion tout un peuple, & de le plonger dans toutes sortes de malheurs, elles sont au moins arrêtées de manière que, si, de concert avec l'autorité de la religion, le prince fait usage de la sienne, comme étant établi pour veiller à la conservation de la justice, un état ne pourra qu'être heureux. On a vu de notre tems des impies qui ont prétendu qu'un peuple d'athées, qui ne seroit conduit que par les loix humaines & par l'autorité du prince, pourroit vivre en paix, faire des actions vertueuses, & éviter les mauvaises. A la bonne heure, leur dira-t-on, que quelque particulier incrédule puisse tenir la conduite que l'on suppose; mais cela n'est pas possible pour tout un peuple composé en plus grande partie d'ignorans, & où les savans, les génies supérieurs même sont emportés par le déréglement & la fougue des passions qui les dominent. S'il arrivoit que de tels hommes ne fissent rien de ce qui est défendu par les loix humaines, ils ne sauroient pas se garder des mauvaises actions qui échappent aux regards de la justice extérieure. Il n'est point de vols, d'impuretés & d'autres sortes de crimes des plus honteux qu'ils ne commissent, s'il n'y devoient courir aucun risque; ils exerceroient leur vengeance, si elle devoit être secrète, se moqueroient des faux sermens qu'ils feroient, nieroient effrontément les dépôts qu'on leur auroit confiés, & se livreroient sans scrupule à toute sorte d'excès. Otez la crainte de Dieu qui retient la plus grande partie du peuple, & l'empêche de mal faire, en lui faisant appréhender les peines préparées aux crimes dans l'autre vie, & qu'on efface en même tems du cœur de l'homme la croyance & l'espérance d'une grande récompense dans la vie future, puissans motifs qui animent tant de personnes à faire le bien & à éviter le mal, il n'y aura plus de frein capable de réprimer la concupiscence en une infinité de circonstances, & d'arrêter le débordement d'iniquités, de désordres, qui couvrira bientôt la face de la terre. C'est ici la matière des tentations. Chacun peut se rendre témoignage à lui-même de tout le mal qu'il auroit pu faire, s'il n'avoit été retenu par la crainte & l'amour de Dieu, & par des principes de religion; d'où il faut conclure que c'est une véritable extravagance de certains athées ou déistes, de ne pas reconnoître combien la véritable religion contribue à la tranquillité publique, & non-seulement par accident, mais essentiellement.

De l'étude des lettres & des sciences.

Un homme qui connoît beaucoup un certain état, me disoit un jour qu'on y avoit pour maxime de politique, qu'il vaut mieux qu'un prince commande à un peuple ignorant qu'à un peuple instruit, parce que le premier se laisse manier & obéit plus aisément, par la raison qu'il ne connoît pas les défauts & les autres vices du gouvernement; &, quoiqu'on ne puisse pas dire que l'on y soit plongé dans une ignorance absolue, parce qu'il y a des écoles & des universités, il est certain au moins qu'on n'y veut & qu'on n'y enseigne autre chose que la science des siècles barbares, qui ne peut faire, à vrai dire, qu'une docte ignorance, sans qu'il vienne dans l'esprit à qui que ce soit de porter les sciences plus loin, non plus que le goût des lettres, ni d'y introduire des méthodes d'enseigner & d'apprendre, & des connoissances plus utiles, ni de bannir des écoles ces études si frivoles qu'après avoir beaucoup étudié, beaucoup appris, on ne sait rien. S'il est vrai que l'on ait quelque part cette maxime, j'ose dire qu'elle tient à la barbarie, & qu'elle est d'une très-mauvaise politique. C'est cette maxime qui porta les goths, dans le tems où ils s'étoient rendus maîtres de l'Italie, à faire un crime à la reine Amalasonte de ce qu'elle faisoit instruire dans les lettres le jeune roi Théodoric son fils; ils prétendoient que les armes

étoient le ſeul métier des ſouverains : inſenſés ! qui ne comprenoient pas que l'étude des lettres peut ſervir admirablement à former des capitaines excellens & des rois, qui, pour bien gouverner dans le civil & dans le militaire, ont beſoin de s'inſtruire, ſinon dans les écoles publiques, du moins à l'aide de bons conſeillers & de bons miniſtres, de ce qui ſert à rendre un roi ſage ſur le trône, expert & vaillant à la guerre ; & ne ſeroit-ce pas une ſorte de perfidie dans des miniſtres qui aimeroient à entretenir le prince & ſes ſujets dans l'ignorance, pour ſe rendre plus néceſſaires & s'en faire rechercher davantage ? Mais il ſeroit inutile de s'étendre ſur un ſujet dont on ne trouveroit d'exemples tout au plus qu'en quelque pays barbare, mais nullement en Europe. Avouons donc de bonne foi que les lettres & les ſciences ſont utiles en certain point, & néceſſaires même à tel autre égard pour faire le *bonheur* d'une république, pour le conſerver & pour l'augmenter. A la vérité, nous pourrions nous figurer des peuples qui, dépourvus du ſecours des lettres, des ſciences, & n'étant guidés dans leur gouvernement que par la lumière de la raiſon, meneroient une vie heureuſe. Les rois, les empereurs du Mexique & du Pérou n'avoient aucune connoiſſance des ſciences & des lettres ; cependant il paroît que ni eux ni leurs peuples ne s'en ſont pas trouvés plus mal, & qu'au contraire ils ont eu un gouvernement raiſonnable & gracieux. Répondroit-on qu'ils ceſsèrent d'être barbares, & devinrent une nation policée dès qu'ils formèrent des villes, & réglèrent par l'effet de leurs ſeules réflexions ce qui étoit utile ou néceſſaire à la ſociété, & que conſéquemment ils eurent des loix & des arts, même des romances, par leſquelles ſe tranſmettoient aux enfans les exploits & les belles actions de leurs pères ? Tout ce qu'on en peut conclure, c'eſt qu'ils ont pu ſavoir & mettre en pratique tout ce qui convient au bien & à l'avantage de la république, ſans avoir le grand ſecret que donnent les lettres, de rendre leur ſavoir ſenſible en le mettant au jour : ceci ſoit dit néanmoins ſans prétendre examiner ſi ces peuples ont été heureux ou non, avant la conquête des eſpagnols.

La raiſon & l'expérience démontrent de concert combien les ſciences ſont propres à faire le *bonheur* des peuples ; ce ſont comme pluſieurs ingrédiens, du mélange deſquels ſe forme un élixir, un parfum qui répand le contentement & la ſatisfaction ſur toutes les claſſes & les ordres dont eſt compoſée une république, de manière que chacun puiſſe dire qu'il eſt bien en ce monde ſelon ſon état, ſa condition, à moins que, par ſa propre faute, il ne donne lieu à l'envie, la jalouſie, & à d'autres paſſions auſſi déréglées, de venir troubler ſon *bonheur*. La terre eſt inondée d'un déluge de maux, dont les uns viennent de la conſtitution actuelle de la nature, d'autres de notre mauvaiſe manière de nous conduire nous-mêmes, & une partie de la malice des autres hommes. Quelle force de jugement & d'eſprit, que de ſcience & d'art ne faut-il pas pour prévoir, prévenir & empêcher, autant qu'il eſt poſſible, cette foule de maux, de déſordres, pour les détourner quand on en eſt menacé, ou n'en éprouver aucun préjudice ; & ſi l'on ne ſait pas ou qu'on ne puiſſe abſolument s'en garantir, pour être au moins en état d'y apporter du remède ? Le peuple groſſier & ſans expérience a des vues trop courtes & des maximes trop équivoques pour en être capable ; ce n'eſt que des ſavans, & de ceux qui ſont au fait des principes d'un gouvernement juſte & équitable, que l'on peut eſpérer, du moins en partie, ou de quiconque, au défaut de livres, a bien étudié le grand livre du monde, & qui joint à des vues droites & élevées beaucoup de zèle & de cette bonne volonté, ſans la quelle tout le reſte n'eſt rien. Ce ſont ces beaux génies, ces hommes éclairés, qui, dans la vaſte étendue de leurs connoiſſances, embraſſent toutes les ſciences, les arts libéraux, qui, portant leurs vues ſur les mœurs des différens peuples & uſages, ont obſervé avec attention ce qu'ils y ont trouvé de meilleur, qui ont pénétré les ſecrets de la nature, & ſe ſont inſtruits avec le plus grand ſoin de ce qui conſtitue le bon ordre & de ce qui cauſe le déſordre : ce ſont ces hommes, dis-je, d'une intelligence ſupérieure, d'une capacité conſommée, qui peuvent faire jouir tout un état d'une manière de vivre qui ſoit la plus honorable & en même tems la plus aiſée & la plus tranquille ; & plût à Dieu que les princes vouluſſent ou puſſent par eux mêmes prendre des principes dans les meilleures hiſtoires des anciens & des modernes, & dans quelque livre inſtructif, ils y apprendroient certaines vérités qui ne parviennent jamais juſqu'à leur trône par la bouche de leurs officiers ni de leurs miniſtres.

Il ne nous faut pas recourir bien loin, ni rechercher des traits d'hiſtoire qui nous ſoient fort étrangers, pour vérifier les différens effets de l'ignorance & du ſavoir. Lorſque les lombards ſe furent emparés, au ſixième ſiècle, de preſque toute l'Italie, on vit l'étude des lettres, déjà fort affoiblie par les guerres, s'éteindre tout à fait. La barbarie & l'ignorance gagnèrent toutes les provinces, & bientôt répandirent leur malheureuſe influence juſques dans Rome même : il y eut certainement alors des intervalles dans leſquels on peut croire que malgré cela les peuples furent aſſez contens de leur ſort, graces au bon gouvernement de quelques ſaints papes, de quelques rois des lombards & des rois de France. Si la ſageſſe que n'a pas le peuple ſe trouve dans le ſouverain, c'eſt ſouvent aſſez pour faire régner la juſtice, la concorde, l'abondance, qui ſont ſi néceſſaires pour le *bonheur* des ſujets ; mais, au dixième ſiècle, cette barbarie ſe répandit comme

un torrent qui a rompu toutes ses digues; & de-là en avant les vices triomphèrent impunément : ce ne fut plus que guerres, vexations, férocité & inconstance dans les esprits; il s'éleva de toutes parts des tyrans plus ou moins puissans, & à tous ces maux se joignirent les excès presqu'incroyables, mais trop vrais, du plus furieux fanatisme : je parle de la fureur des factions des guelphes & des gibelins, qui furent les fruits de tant de discordes entre citoyens, & des troubles sans fin qui arrivèrent dans toutes les villes d'Italie. Par un bienfait de la providence, au quatorzième siècle, les lettres prirent une nouvelle naissance, & l'on commença à faire la guerre aux fables ridicules, aux impostures, aux questions vaines & inutiles, & à toutes les inepties, toutes les sottises qui avoient eu cours en mille manières dans les siècles précédens. Alors, à proportion du progrès que firent les sciences & les arts, on vit les mœurs se polir; les vices n'osèrent plus marcher tête levée comme auparavant : le sage gouvernement & la bonne administration prirent de plus en plus des forces, & la piété régna; de sorte que c'est pour nous un grand sujet d'actions de graces que nous avons à rendre à Dieu de nous avoir fait naître dans ces derniers tems, au-lieu de ceux que nous appellons nous-mêmes des *siècles de barbarie* : ce n'est pas que le nôtre soit absolument exempt de défauts; & à présent plusieurs provinces d'Italie sont misérables : mais on peut observer, en parcourant tous les siècles, qu'aucun n'a été exempt de semblable inconvénient, & qu'aucun ne le sera jamais tant qu'il y aura de l'ambition chez les souverains, & qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter de si grands maux, ou d'en arrêter le cours, parce qu'ils proviennent de causes toutes naturelles. Ce que je dis de l'Italie, on l'a éprouvé en France, en Angleterre, dans une grande partie de l'Allemagne, pour ne rien dire des autres pays. C'est au progrès des lettres que l'on est redevable de tout ce qu'on a d'utile & de beau, que l'on n'avoit pas dans les siècles précédens; & il seroit à souhaiter que tous les princes d'Italie concourussent de concert à donner de l'éclat aux lettres, & à en perfectionner le goût.

De la Philosophie morale relativement aux mœurs.

Voulant parler ici de la Philosophie morale comme d'une science extrêmement propre à procurer le *bonheur* du genre humain, je ne me permettrois pas de la mettre aux prises avec la science des Loix & avec la Médecine, qui, faisant valoir leurs prétentions, voudroient peut-être lui disputer l'honneur du pas. Les jurisconsultes pourroient faire un grand étalage des prérogatives de la Jurispruence; ils en releveroient la nécessité pour maintenir la justice, tant celle qui est la conservatrice des droits respectifs entre citoyens, que celle qui punit les délits & les crimes, & demanderoient la préférence, comme ayant déjà la prééminence en la personne de tant de magistrats, qui tirent tout leur lustre de leur profession. Les médecins pourroient faire aussi beaucoup de bruit, sous prétexte que c'est à leur science qu'est confiée l'importante fonction de nous conserver la santé, ou de nous la rendre quand nous l'avons perdue. Quelques beaux esprits des siècles passés se sont épuisés en dissertations & en disputes sur l'avantage du mérite & des prérogatives que ces sciences ont les unes sur les autres; il falloit sans doute qu'ils eussent bien envie de perdre leur tems : avec un peu de réflexion, on n'aura pas de peine à reconnoître que cette science qui opère la pureté, la régularité des mœurs de tout un peuple, est bien autrement importante & précieuse que toutes les autres; elle est la source d'une infinité de biens, au moyen desquels toute personne privée peut, selon son rang & sa condition, se faire un état aussi heureux qu'on peut l'avoir en ce monde, d'autant que son objet & son but est d'apprendre ce qui conduit au *bonheur* & ce qui en éloigne; que dis-je? une république peut par son moyen jouir de la plus douce tranquillité, tout y étant dans l'union d'un parfait accord, parce que, si chacun remplit les devoirs qu'elle prescrit, toutes les différentes classes, tous les ordres de l'état forment un concert d'où résultent une agréable harmonie. Avec une bonne santé & sans procès, on n'a besoin ni de Jurisprudence ni de Médecine; mais il n'est personne qui n'ait besoin de lumières pour le réglement de ses mœurs : c'est pour cela qu'est faite la Philosophie morale, mais Philosophie chrétienne, dont les principes soient toujours appuyés des maximes de l'évangile; livre divin qu'un maître descendu du ciel est venu nous apporter, qui ne contient rien que de bon, & que ce qu'il y a de mieux pour donner aux hommes un bon réglement de vie, & les rendre attentifs à éviter tout ce qui peut les rendre malheureux.

Nous considérons ordinairement, sous trois différens points de vue, les excès & les défauts des hommes. Nous appellons *délits* ces entreprises qui troublent la tranquillité publique & l'ordre de la justice, que nous devons conserver à l'égard des autres, comme nous desirons que les autres l'observent à notre égard : ce sont comme de mauvaises humeurs qu'il appartient au prince & à ses magistrats de connoître & de guérir. Nous nommons *péchés* toutes les actions, paroles, pensées & desirs qui sont contraires à la loi de Dieu, & qui peuvent nous priver de l'héritage qu'il promet à ses enfans : ces sortes de défauts sont spécialement du ressort des ministres & de la religion; ils en traitent, soit dans la Théologie morale, soit dans leurs Sermons, auxquels tout le peuple peut assister, & cette voie est la plus

sûre pour inſtruire le ſimple peuple & lui enſeigner à régler ſa conduite & ſes mœurs ; enfin, ſous le nom de *vice* on comprend tout ce qui eſt oppoſé & qui altère ce bel ordre naturel à l'homme que preſcrit la raiſon, qui paroît ſurtout par l'oppoſition des déſordres : cet ordre renferme ce que nous devons faire pour Dieu, pour les autres hommes, comme étant nos frères, & pour nous-mêmes. C'eſt à la Philoſophie morale à le faire connoître, ainſi que tout ce qui lui eſt contraire. Quelques-uns lui attribuent encore la Politique, je n'entends pas celle qui apprend à former, diriger des brigues, des cabales, dont l'ambition prend conſeil, qui allume le feu de la guerre, qui eſt le fléau des citoyens & des étrangers : je ne parle ici que de cette politique qui trace les règles d'un bon & ſage gouvernement. En dernier lieu, on a fait dépendre de la Philoſophie morale la ſcience qu'on appelle *économique*, qui apprend à l'homme à bien gouverner ſa famille & ſa maiſon. Il eſt certain qu'elle eſt la vraie ſource où il faut remonter pour trouver les principes de cette juſtice que vantent & exaltent ſi fort les juriſconſultes.

Il ſeroit à ſouhaiter que chacun fût bien inſtruit de la Philoſophie morale ; c'eſt encore en quoi nous ſommes bien redevables à la religion de Jeſus-Chriſt & à ſes miniſtres, en ce que c'eſt, comme je l'ai dit, par leur moyen que le ſimple peuple en tire toutes ſes connoiſſances. Les prédications ſont l'école où s'inſtruiſent les ignorans ; de ſorte que plus ce miniſtère eſt bien rempli, plus ceux qui y aſſiſtent peuvent en retirer de fruit : mais ne ſeroit-il pas honteux pour les ſavans d'accumuler tant de connoiſſances, & de négliger celle-ci, qui eſt la plus importante ? L'un étudie la Juriſprudence, l'autre la Médecine, dans la ſeule vue du grand profit qu'il en retirera ; celui-ci, pour gagner au moins quelque choſe, s'adonne à la Littérature, à l'Erudition, à la Philoſophie naturelle, aux Mathématiques, & l'on ne trouvera aucun avantage, aucun mérite à connoître ſes vices, ſes paſſions, & à ſe connoître ſoi-même, à ſe faire par de bons principes, un fond d'honnêteté, de modération, de politeſſe qu'il faut avoir pour paroître avec honneur dans le monde, & pour ſe donner la réputation d'un homme ſage, qui ſait ſe faire eſtimer & aimer de tout le monde. Si vous n'avez perſonne en état de vous donner des avis ſur vos défauts, ou dont vous veuilliez en recevoir, recourez du moins aux livres qui vous les découvriront ſans vous mettre dans le cas de rougir ; ils vous feront reconnoître votre ingratitude, votre fierté, votre arrogance, votre envie, votre impoliteſſe, votre duplicité, la noirceur de vos médiſances, votre cupidité, votre avarice exceſſive, &c. Quoiqu'un jugement droit & une bonne volonté, avec le commerce, la ſociété des plus honnêtes gens, puiſſent ſervir à former un homme pour l'intérieur & l'extérieur, tel que le feroit la Philoſophie, il arrive cependant fort rarement que l'on y réuſſiſſe. Le moyen le plus sûr pour parvenir à bien régler nos inclinations, nos actions, nos mœurs en un mot, c'eſt d'étudier les livres qui traitent le mieux & plus à fond de la religion & de la Philoſophie morale. On ne peut aſſez répéter que, ſi tous les rois étoient philoſophes, les peuples n'en ſeroient que mieux ; qu'il ſoit au moins permis de deſirer que tels ſoient leurs conſeillers, leurs miniſtres & tous les magiſtrats, autrement les ſujets courent grand riſque de payer cher les fautes & la méchanceté de ceux qui aſſiſtent & dirigent le prince dans le gouvernement de ſes peuples, dans l'adminiſtration de la juſtice, & dans l'impoſition des tributs & des charges publiques. Le roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel, a établi dans ſon univerſité de Turin une chaire de Philoſophie morale, & ce n'eſt pas un des moindres traits qui rendront ſon nom immortel. Il eſt bien glorieux pour un prince de fournir à ſes ſujets les moyens de ſe rendre bons & ſages, ou, s'ils le ſont déjà, de le devenir davantage.

La bibliothèque de la Philoſophie morale ne comprend que très-peu de livres anciens, & n'en a pas beaucoup de modernes. On trouvera de belles choſes dans Sénèque, Epictète & Plutarque : il faut prendre le bon, & corriger le défectueux des ſtoïciens avec les maximes de la Morale chrétienne. Les traités d'Ariſtote & de Ciceron ſur ce ſujet ſont très-bons, très-eſtimables, mais ils ne ſuffiſent pas ; il faut encore recourir aux modernes, qui ont bien plus analyſé les voies, les inclinations & les paſſions de l'homme, auſſi bien dans les plus petites actions, les plus petites circonſtances de notre vie, que dans les plus grandes. Quand bien même les princes & les magiſtrats négligeroient aſſez leur devoir pour ne pas s'embarraſſer de procurer le *bonheur public*, tout particulier qui ſauroit & obſerveroit exactement ce qu'enſeigne la Philoſophie chrétienne, en conformant à ſes règles ſes mœurs & toutes ſes actions, pourroit ſe faire lui-même une ſorte de félicité autant dans la mauvaiſe fortune que dans la bonne : je dis plus, que quelqu'un ſe diſtingue par la ſageſſe & la maturité de ſon jugement & de ſes penſées, par la pureté de ſes mœurs & l'étendue de ſon ſavoir, il eſt bien rare qu'il n'ait ſur la terre une place honorable & avantageuſe. On peut être philoſophe & bien figurer dans les dignités ; au reſte, le vrai philoſophe n'a jamais le cœur troublé par le deſir d'obtenir de grands emplois ou les faveurs de la fortune, & ſait même les mépriſer : content d'en avoir une médiocre, au-delà de laquelle ſes vues ne ſe portent pas, il s'eſtime plus heureux que les princes, les monarques, qui ne ſont jamais contens de leur grandeur ; leurs couronnes ſont d'or, mais ſouvent bien parſemées d'épines : cependant,

ſi, trouvant des hommes d'une probité reconnue, d'un rare ſavoir, & d'un mérite éminent, on veut en faire des gouverneurs & les élever aux plus grandes dignités, dans l'idée qu'ils pourront contribuer mieux que tout autre à la félicité des peuples, c'eſt un problême de ſavoir s'ils font bien ou mal de ſe refuſer abſolument à toutes les charges, à tous les emplois publics : cela n'arrivera que rarement ſans doute, mais il peut arriver; à quoi je réponds que nous avons les exemples des ſaints, qui, par un effet de leur profonde humilité, ont refuſé conſtamment les charges & les diſtinctions les plus brillantes; mais ordinairement parlant, ce ſeroit porter trop loin ſa Philoſophie, de n'être bon & utile qu'à ſoi, & de refuſer de l'être auſſi pour les autres : sûrement on ſera bien plus agréable à Dieu de faire ſervir à l'avantage du prochain les grands talens dont on eſt doué. (*Traité ſur le* bonheur public, *traduit de l'italien de Muratori.*)

BOURRU. Je ne ferai point l'apologie d'un défaut, mais je veux le diſtinguer d'un vice. L'humeur *bourrue* eſt une âpreté de caractère que l'éducation n'a pas corrigée. Elle n'y réuſſit ſouvent qu'en altérant des qualités, dont celle-là eſt malheureuſement l'ombre; ces qualités ſont la franchiſe & un ſentiment prompt & chaud de ce qui convient.

Un étranger qui a voulu parler la langue de Molière, après avoir étudié & ſaiſi ſon génie, a mis ſur le théâtre le *bourru* bienfaiſaiſant. On y connoiſſoit déjà pluſieurs hommes bruſques & durs : on y connoiſſoit même plus particuliérement le grondeur; mais celui-ci a intéreſſé d'abord par un tableau tout différent. Dès le premier éclat de ſon humeur, on lui voit un ſentiment de ſouffrance pour la perſonne qui en eſt l'objet; mais il eſt ſi frappé de la juſtice de ſes reproches, qu'il ne peut les contenir, ni preſque les adoucir. Il rappelle ſes bienfaits ſans baſſeſſe, il en répand de nouveaux ſans orgueil.

Je crois que rien ne prouve mieux le rapport intime qu'il y a entre la juſtice & la bonté. Craignez ſouvent d'affoiblir en vous l'un & l'autre, en voulant donner trop de graces à la ſeconde. Celles que la nature y a attachées ſont ſi douces & ſi puiſſantes, qu'il n'y a preſque rien à y ajouter.

Les hommes injuſtes ſont tous durs. La pitié n'eſt rappellée en eux que par leur imagination. Elle a ſes intervalles foibles comme la cauſe qui les produit, & preſque toujours mal dirigés. Tel homme s'emploiera avec chaleur pour ſauver un coupable dont le ſupplice prochain épouvante ſon imagination, qui vient par une iniquité de plonger de ſang-froid pluſieurs citoyens dans l'indigence. L'homme juſte demeure inflexible dans ſes devoirs; mais, obligé ſouvent de faire céder le ſentiment de compaſſion à ce qu'un plus puiſſant motif exige de lui, il ſe fait un effort, il maniféſte peu la pitié qui l'inſpire; mais elle paroît plus touchante dans les traits qui lui échappent, qu'elle ne l'eſt même chez celui qui la ſuit ſans contrainte.

C'eſt une erreur de croire qu'il entre toujours dans le caractère *bourru* une grande irritabilité, une vive impatience. Elles s'y joignent ſouvent, il eſt vrai, parce que l'éducation, en ne corrigeant pas l'un, laiſſe auſſi ſe développer les autres; mais il peut en être ſéparé, & conſiſter ſeulement dans une grande ſévérité qui ne ménage aucune foibleſſe : ſans doute elle a ſes excès & de grands inconvéniens; elle humilie ſans fruit ceux qu'on pourroit corriger avec plus de douceur : elle laiſſe croire qu'il y a plus d'agrémens dans le vice que dans la ſérénité de la vertu que ſes traits expriment peu.

Il ne faut pas croire non plus que l'homme *bourru* ſoit porté à la défiance; la franchiſe n'eſt pas ſoupçonneuſe; il lui faut même beaucoup de pénétration, pour diſcerner chez les autres une diſſimulation qui lui eſt ſi étrangère : peut-être un ſigne aſſez certain pour reconnoître ſi certaines perſonnes qui jouent la franchiſe poſsèdent réellement cette qualité, eſt d'obſerver ſi elles ſont d'une humeur ſoupçonneuſe. C'eſt ordinairement par-là qu'elles ſe trahiſſent le plus.

Au reſte, l'homme *bourru* s'excuſe mal lui même en alléguant la franchiſe. On peut fort bien concevoir cette vertu ſans cet excès. *Voy.* FRANCHISE. Il y a toujours de ſa part une négligence à ne pas ſe corriger d'un défaut qui nuit beaucoup à l'effet des vertus qu'il peut avoir : peut-être en ſent-il moins le beſoin, parce que ſes autres qualités le faiſant aimer & reſpecter, il croit tout ſon objet rempli. Plaire ne lui paroît rien; quelquefois même il met un ſecret orgueil à exercer un empire par l'auſtérité de ſes cenſures. On recherche ſon eſtime, parce que les témoignages n'en ſont pas équivoques : il loue quelqu'un par ſa conduite envers lui, & ne veut en être loué que de cette manière. Une des choſes qui le choquent le plus, c'eſt l'excès des égards qu'on a pour lui, & des choſes flateuſes qu'on lui adreſſe. Ce que lui-même a de plus offenſant dans le caractère, c'eſt ſa rudeſſe ſur cet article, quoique le principe n'en ait rien que de noble : on dit alors, c'eſt un ſauvage, de l'homme qui aime le plus.

Le *bourru* peut ne pas manquer de politeſſe, s'il a vécu dans des ſociétés choiſies, mais il manque toujours d'aménité. Peut-être même ſe fait-il plus qu'un autre la loi de ne manquer a aucun des uſages qu'il voit reçus, pour tempérer ce qu'il ſait avoir de trop rude; mais il croit acquérir mieux par-là le droit de s'expliquer ouvertement ſur tout ce que le ſentiment lui dit être juſte.

Le commerce des femmes adoucit beaucoup ce caractère. Il eſt aſſez rare aujourd'hui qu'elles dominent le plus.

C.

CABALE, f. f. La *cabale* eft une ligue formée par des gens fans courage, fon but eft toujours méprifable, & fes moyens font toujours bas. L'efprit de parti, tout dangereux qu'il eft fouvent, agit au moins d'une manière déclarée, même dans le danger. La *cabale* ne fe déclare que quand elle croit s'être rendue la plus forte ; elle commet alors tous les excès qui font ordinaires à la lâcheté : elle fe difperfe après un mauvais fuccès, & échappe à la vengeance par la plus prompte fuite.

Les hommes, dont l'efprit eft porté vers la *cabale*, n'ont pas befoin d'être excités par une paffion ou par un intérêt pour en être les complices. Il faut qu'ils exercent cette méprifable faculté qu'ils ont reçue : lorfqu'il s'en trouve deux oppofées, ils prennent la première qui fe préfente, ils font trop preffés pour choifir, mais ils l'abandonnent bientôt, fi l'autre réuffit mieux & portent dans celle-ci leurs funeftes reffources.

Il arrive quelquefois qu'un homme de bien fe trouve l'inftrument aveugle dont ils fe fervent ; mais il n'eft jamais leur complice volontaire. s'agiroit-il d'enlever à un méchant homme un pouvoir meurtrier, il lui répugne d'employer des moyens obfcurs & perfides ; il craint de calomnier tant que les preuves reftent fecrètes.

La *cabale* fe gliffe par-tout où elle voit du myftère. La cour eft fur-tout fon théâtre, parce que là le myftère vient des chofes que l'on n'ofe pas dire. Elle démêle les paffions qui fe cachent, & les emploie à fes deffeins ; elle fait même en fufciter. Bien des gens fans elle n'auroient point d'activité dans leurs vices. L'envie, par exemple, eft une paffion fi baffe, qu'elle eft prefque toujours le partage des hommes foibles & timides, qui feuls n'oferoient jamais attaquer celui dont la puiffance & le mérite les défefpèrent. La *cabale* fait les animer & les mettre en œuvre ; fans les étudier long tems elle, leur trouve toujours un genre de talent dont elle peut fe fervir : elle rend funefte à d'autres un vice qui auparavant ne faifoit que les tourmenter eux-mêmes.

Dans les états où l'autorité eft divifée entre entre plufieurs corps & partagée auffi-bien qu'elle peut l'être, il y a un efprit de parti qui n'eft pas dangereux, parce que, fe trouvant également par-tout, il fe réfifte mutuellement, & empêche la confufion. Il y a auffi des brigues, parce que chacun, pouvant afpirer à partager le pouvoir, rencontre des concurrens, & cherche à les écarter. La diverfité des moyens qu'ils emploient met fouvent d'un côté les chofes louables ou au moins permifes, & de l'autre celles qui font fujettes au reproche, avec une telle évidence, que les gens de bien ne font pas embarraffés de favoir dans lequel des deux parties ils doivent entrer. Caton avoit aifé de choifir entre Clodius & Cicéron. Il eft bien important que ceux qui veulent le bien puiffent faire ligue. Il faut un état de chofes bien déplorables pour qu'ils foient les plus foibles. Les brigues ne corrompent pas le peuple ; car tous ces moyens qu'on emploie près de lui, lui font fentir fa dignité, & l'avertiffent de la conferver : elles exercent d'ailleurs fon bon fens, & le rendent plus infaillible dans fes choix ; ce qui avilit le peuple & le corrompt davantage, c'eft de n'être compté pour rien.

Dans les états où l'autorité eft partagée entre plufieurs hommes d'un même corps, c'eft-à-dire, entre les nobles, l'efprit de parti eft plus dangereux, car il produit des haines héréditaires entre les familles : ces haines même font fi fortes, que l'amour de la patrie, ou, pour mieux dire, l'amour de leur ariftocratie, n'eft plus que leur feconde paffion. Ce danger eft tellement attaché à cette forte de gouvernement, qu'elle ne fe maintient que par la création d'un autre pouvoir qui contient ces ardentes rivalités.

Dans les états où l'autorité eft entre les mains d'un feul qui en laiffe échapper quelques branches, l'efprit de parti eft dangereux, parce qu'il a pour principe une vanité qui empêche d'ufer bien de ces émanations du fouverain, Là il n'y a point de brigues, il y a des cabales : l'acceffibilité du prince y donne lieu.

Dans les empires d'Afie où peu de gens occupent les avenues du trône, où il n'y a point de nobles, où le peuple n'eft rien, il n'y a ni parti, ni brigue, ni *cabale*. En effet, il ne peut y avoir un long combat entre deux rivaux, l'autorité décide tout fi promptement !

Par-tout où les femmes domineront, il y aura beaucoup de *cabale* : elles y font naturellement portées par l'efprit d'intrigue qui leur eft naturel, dès qu'elles fortent des premiers foins qui leur font confiés, & elles y portent beaucoup de reffources par les graces qu'elles favent mettre dans la diffimulation.

CALOMNIE, f. f. On calomnie quelqu'un, lorfqu'on lui impute des défauts ou des vices qu'il n'a pas. La *calomnie* eft un menfonge odieux que

chacun réprouve & déteste, ne fût-ce que par la crainte d'en être quelque jour l'objet. Mais souvent tel qui la condamne, n'en est pas innocent lui-même : il a rapporté des faits avec infidélité, les a grossis, altérés ou changés, étourdiment peut-être, & par la seule habitude d'orner ou d'exagérer ses récits.

Un moyen sûr, & le seul qui le soit, pour ne point calomnier, c'est de ne jamais médire.

Transportez-vous en esprit dans quelque monde imaginaire, où vous supposerez que les paroles sont toujours l'expression fidèle du sentiment & de la pensée ; où l'ami qui vous fera des offres de service, soit en effet rempli de bienveillance ; où l'on ne cherche point à se prévaloir de votre crédulité, pour vous repaître l'esprit de fables ; où la vérité dicte tous les discours, les récits & les promesses ; où l'on vive par conséquent sans soupçon & sans défiance, à l'abri des impostures, des perfidies, & des delations calomnieuses : quel délicieux commerce, que celui des hommes qui peupleroient cet heureux globe !

Vous voudriez que celui que vous habitez jouît d'une pareille félicité : eh bien, contribuez-y de votre part, & commencez par être vous-même droit, sincère & viridique.

« L'église, dit le célèbre M. Pascal, a différé aux calomniateurs, aussi-bien qu'aux meurtriers, la communion jusqu'à la mort. Le concile de Latran a jugé indignes de l'état ecclésiastique ceux qui en ont été convaincus, quoiqu'ils s'en fussent corrigés ; & les auteurs d'un libelle diffamatoire, qui ne peuvent prouver ce qu'ils ont avancé, sont condamnés par le pape Adrien à être fouettés, *flagellentur* ».

L'illustre auteur de l'*esprit des loix* observe que chez les romains, la loi qui permettoit aux citoyens de s'accuser mutuellement, & qui étoit bonne selon l'esprit de la république, où chaque citoyen doit veiller au bien commun, produisit sous les empereurs une foule de calomniateurs. Ce fut Sylla, ajoute ce philosophe citoyen, qui dans le cours de sa dictature, leur apprit, par son exemple, qu'il ne falloit point punir cette exécrable espèce d'hommes : bientôt on alla jusqu'à les récompenser. Heureux le gouvernement où ils sont punis.

Les athéniens révérèrent la *calomnie* ; Appelle, le peintre le plus fameux de l'antiquité, en fit un tableau dont la composition suffiroit seule pour justifier l'admiration de son siècle : on y voyoit la crédulité avec de longues oreilles, tendant les mains à la *calomnie* qui alloit à sa rencontre ; la crédulité étoit accompagnée de l'ignorance & du soupçon ; l'ignorance étoit représentée sous la figure d'une femme aveugle ; le soupçon, sous la figure d'un homme agité d'une inquiétude secrète, & s'applaudissant tacitement de quelque découverte. La *calomnie*, au regard farouche, occupoit le milieu du tableau ; elle secouoit une torche de la main gauche ; & de la droite elle traînoit par les cheveux l'innocence sous la figure d'un enfant qui sembloit prendre le ciel à témoin : l'envie la précédoit, l'envie aux yeux perçans & au visage pale & maigre ; elle étoit suivie de l'embûche & de la flatterie : à une distance qui permettoit encore de discerner les objets, on appercevoit la vérité qui s'avançoit lentement sur les pas de la *calomnie*, conduisant le repentir en habit luguore. Quelle peinture ! Les athéniens eussent bien fait d'abattre la statue qu'ils avoient élevée à la *calomnie*, & de mettre à sa place le tableau d'Appelle. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Tout le monde a en horreur la *calomnie* On s'accorde à la regarder comme le dernier & le plus lâche excès de la méchanceté. Chacun en connoît par soi-même les effets funestes ; chacun convient qu'ils sont souvent plus odieux que d'arracher la vie. On n'ose attribuer ce crime qu'à ceux que nulle séleratesse n'épouvante. Mais, si le nombre des calomniateurs est aussi borné que l'est celui des gens habitués au crime, d'où vient qu'ils trouvent des facilités si promptes à répandre leurs coupables inventions. Le nombre de ceux qui croient le mal avec avidité est donc infini. Quelle joie de le recueillir ! quel empressement barbare à le répandre ! vous, qui voulez haïr les hommes, pouvez-vous trouver un meilleur prétexte ? Vous, qui dites que la nature les a faits pour se combattre, en donnez-vous une meilleure preuve ?

Eh bien ! celle-ci n'a pour fondement qu'une observation fausse. C'est vous-même qui calomniez la nature par un jugement précipité. Les hommes ne se haïssent point, parce qu'ils se calomnient tous. Dans l'état actuel de la société il y a beaucoup de vanité & d'inconsidération parmi eux : voilà pourquoi il y a tant de *calomnie*. Notre esprit est peu porté à examiner long tems & à exagérer ; voilà pourquoi elles se repandent si facilement. On prétend que les éloges ne se répandent pas avec la même promptitude, & que le bien s'examine avant d'être cru. Mais cette remarque est au moins fausse pour la nation où nous sommes, celle de toutes qui est accusée le plus d'inconsidération & de malignité, mais où le bien est cru non-seulement avec complaisance, mais même avec transport. Il est naturel de penser qu'il n'y a pas plus lieu de faire cette observation chez des peuples moins curieux de ce que nous appellons *le piquant de la société*. J'avouerai seulement que presque par-tout l'éloge est plus court & la satyre plus longue ; mais je n'y vois pas d'autre motif que la finesse qu'on peut faire paroître dans l'une & qui séduit ordinairement le narrateur. Les applaudissemens qu'on lui donne l'engagent à charger le tableau ; mais, il est souvent bien éloigné de vouloir le moindre mal à celui qui se trouve sa victime, ainsi que ceux qui l'écoutent.

Vous confondez, dit-on ; ceci ne concerne que

le ridicule. J'avoue que l'on fait paſſer ſous ce nom bien d'inſignes calomnies ; mais, je prétends toujours auſſi que c'eſt le plus ſouvent par eſprit d'inconſidération, qu'effectivement le ridicule eſt bien le premier objet, mais que l'on s'en écarte aſſez vîte ; que les broderies que l'on s'eſt permiſes ſur le premier article, conduiſent à en faire auſſi ſur ce qui devient d'un genre plus ſérieux.

Ce qu'il y a de plus horrible dans la *calomnie*, c'eſt l'affirmation que l'on oſe y donner. Souvent ce n'eſt qu'à cet inſtant que le coupable réfléchit, mais il s'eſt avançé & la rétractation lui paroît honteuſe ; il affirme : plus à plaindre dès ce moment par ſes remords que celui qui peut ſouffrir de ſa *calomnie*. Quoi ? des remords ? & il n'a été que léger ? il a été criminel du moment que la rétractation s'eſt offerte à lui & qu'il l'a rejettée. Ce qu'il a commencé par inconſidération, il l'achève avec crime.

Mais il eſt rare qu'une *calomnie*, (je n'entends que celles du genre le plus commun) ſoit toute entière formée par une ſeule perſonne. Elle s'accroît de bouche en bouche & ſon premier auteur étoit loin de prévoir ſes ravages.

Les *calomnies* les plus déchirantes viennent preſque toujours de ceux avec leſquels on a peu de relation. Celles qui circulent dans une même ſociété exagèrent moins les faits ; mais ce ſont les jugemens qu'on porte de ces faits qui ſont ordinairement aſſez rigoureux. L'envie & la rivalité profitent de tout. Ce ſont quelquefois des fautes très-légères auxquelles on attache beaucoup d'importance, quelquefois de ſimples apparences dont on veut trop conclure. Cette malignité d'interprétation, plus commune que la *calomnie* eſt ordinairement excitée par un mouvement d'envie, quelquefois par un ſimple deſir de montrer de la ſagacité & de l'expérience.

Les enfans calomnient pour s'excuſer, les femmes ſouvent par dépit & par babil. Si l'on veut conſidérer combien d'hommes reſtent toujours enfans, combien d'autres ſe ſont femmes, on ſera moins étonné du nombre des calomniateurs : on criera moins à la ſcélérateſſe, on mépriſera plus la frivolité.

Dans les grandes villes où les ſociétés ſe forment par choix, où la curioſité trouve un aliment dans mille nouveautés, on ſe calomnie peu dans un même cercle. Mais un certain deſir de merveilleux, fait que l'on groſſit beaucoup les traits de tout ce qu'on raconte. Le mépris s'y déclare avec excès, ainſi que l'eſtime. On lance un trait de ſi loin qu'on n'a pas même intention de le faire parvenir à ſon but. Il y parvient cependant quelquefois, & il bleſſe, & il tue.

Dans les petites villes où la néceſſité de ſe voir, raſſemble des perſonnes d'une humeur diſparâte, où les intérêts ſe choquent de toute part, où les nouvelles ſont ſtériles, la *calomnie* ſe concentre plus dans un même cercle ; ſes traits ſont moins vifs, mais ſont lancés de plus près ; quelque foibles qu'ils ſoient, il ſont dirigés avec l'intention de bleſſer ; ils forment des haînes invétérées, ils empoiſonnent la vie.

Il faut remarquer que ceux qui ſouffrent le plus de ces *calomnies*, ſont ceux qui y prennent le plus de part, qu'un homme ſage qui refuſe d'entendre ou de croire légèrement celles qui roulent autour de lui, ſe rend aſſez fort pour repouſſer celles dont il ſera l'objet. Sa prudente incrédulité le met à l'abri de toute inimitié ; il n'a plus à craindre que l'envie, & celle-ci n'en veut qu'à l'éclat & l'on eſt toujours maître juſqu'à un certain point de l'éviter ; non que l'on doive jamais faire à ſa tranquillité le ſacrifice des talens ſupérieurs ou des qualités heureuſes que l'on a reçues de la nature ; elles ſont utiles à la ſociété, on lui en doit le développement. L'excès qu'il convient d'éviter, c'eſt l'oſtentation faſtueuſe des dons de la nature ou de ceux de la fortune ; il n'eſt pas poſſible, à beaucoup près, de ſe ſouſtraire à l'envie, quand on poſſède les qualités propres à l'éveiller, mais on peut au moins ne pas la provoquer. La modeſtie la plus naturelle, la modération la plus exacte ne peuvent guère parer que la moitié des coups que l'envie porte dans l'ombre aux talens ou aux vertus ; mais n'eſt-ce rien que de s'affranchir de la moitié des peines qui ſont la compenſation inévitable de ce que le ciel accorde de plus aux uns qu'aux autres. Pourquoi d'ailleurs ce morne découragement ? pourquoi cette ſenſibilité immodérée ? pourquoi ces vengeances ? Ceux qui voudroient que la vertu eût pour prix l'eſtime des hommes ſans aucun partage, ne connoiſſent pas ſes charmes les plus doux, ſa récompenſe intérieure. Le malheur des hommes ſenſibles eſt de s'imaginer que la calomnie qui les pourſuit eſt toujours dirigé par la haine. Leur imagination leur montre ce nouveau tourment d'être haïs joint à celui d'être blâmés injuſtement ; ils croient avoir des adverſaires redoutables & ne voient jamais dans toute leur petiteſſe les inſectes qui les piquent. Ils font bien des efforts pour les montrer au deſſous même de ce qu'ils ſont ; mais il le diroient bien plus ſimplement s'il leur paroiſſoient tels. Cette foibleſſe a été de celle de pluſieurs grands hommes ; mais jamais les critiques injuſtes qu'on a faites de leurs talens ne leur ont été auſſi ſenſibles que des *calomnies* contre leurs mœurs. Cependant ils ne ſont jamais auſſi ſûrs de leurs talens que de leurs vertus, & ils peuvent plutôt douter de poſſéder réellement ceux-ci que celles-là ; mais l'eſtime doit leur être plus chère que la gloire.

Je ne veux point ſuivre la *calomnie* dans ce qu'elle a de plus odieux. Elle eſt quelquefois l'effet de la méchanceté la plus noire, mais elle ne la ſuppoſe pas toujours. En montrant par quelles petites cauſes elle produit des effets ſi funeſtes, je n'ai point eu intention d'affoiblir l'horreur qu'elle inſpire,

inspire, mon but a été de faire voir combien on a tort de s'aveugler sur des qualités frivoles qui conduisent souvent à l'alternative de s'humilier ou de se rendre coupable; combien il est dangereux de souffrir en soi avec complaisance ces défauts qu'on croit mêlés de quelques agrémens, ce babil indiscret, ces méprisables & dangereuses exagérations, cette curiosité qui en est la source & sur-tout cette envie qui naît souvent sans qu'on s'en apperçoive. Ce ne sont point toujours les ennemis les plus puissans qui font le plus de mal, & les défauts les plus odieux qui sont le plus à craindre.

L'homme d'un caractère grave ne peut calomnier que par méchanceté, cette humeur lui donne un grand avantage puisqu'il est sûr de n'être dangereux qu'au moment où il deviendroit injuste.

Il sera aisé de punir les calomniateurs quand il n'y aura plus que les hommes déterminément méchans qui le feront.

Si j'avois décrit la *calomnie* seulement par ses funestes suites, chacun auroit frémi, mais personne ne se seroit reconnu coupable. En exposant les causes les plus ordinaires qui la produisent, je crois avoir encouragé à s'examiner & à s'observer avec plus de sincérité sur cet article.

CAPRICE. s. m. Le *caprice* est le goût d'une chose qui ne convient pas à notre caractère ou à notre manière d'être & qui ne peut nous arrêter long-tems.

Les passions précipitent leur examen ou plutôt elles n'en font aucun; elles sont dirigées par un besoin impérieux. Leur aveuglement vient souvent de ce que l'objet auquel elles s'attachent ne seroit point propre à satisfaire leur besoin, si elles le connoissoient bien, mais elles ne s'en apperçoivent pas & elles jouissent de ce qu'elles jugent leur convenir.

Le *caprice* est au contraire un desir sans besoin. L'imagination en suppose bien un, mais elle ne peut long-tems soutenir l'illusion. Le vuide se reconnoit bientôt & le dégoût ne tarde pas à venir. Le *caprice* a tout l'emportement d'une passion violente; il produit dans un court intervalle ce que celle-ci ne produit que dans un développement marqué de circonstances & de sentimens. La contrariété l'irrite & le prolonge beaucoup au-delà de sa durée ordinaire; la jouissance l'étouffe, si l'on peut nommer *jouissance* l'accomplissement d'un desir sans besoin.

Une imagination vive & délicate ne produit pas seule les caprices; si on les voit plus ordinaires chez les femmes, ce n'est pas par cette raison; ils sont souvent l'effet de leur humeur, souvent aussi ils sont l'effet de leur coquetterie: elles aiment par-là d'essayer leur empire: elles veulent intéresser sous plusieurs formes différentes. Cette remarque triviale que les *caprices* vont bien aux jolies femmes étoit fort bien imaginée pour en inspirer à presque toutes. Que l'on observe cependant une femme qui cherche à plaire par les graces de l'esprit & sur-tout par la beauté du caractère, on ne verra pas que l'imagination vive & délicate qu'elle peut lui avoir donné à chaque instant des goûts contraires.

La source la plus féconde des *caprices* c'est le goût immodéré des plaisirs; produit par l'oisiveté. La satiété que l'on a pour les uns en fait rechercher d'autres. Le seul besoin réel que l'on ait, c'est un changement de situation qu'il faut distinguer de l'inconstance.

L'inconstant ne se fait point une manière d'être principale; il entre naturellement dans chaque passion comme si elle lui étoit propre; il en prend tous les traits: ce qu'il étoit hier, ne lui fait aucun obstacle pour ce qu'il veut être aujourd'hui. Il ne quitte une chose que parce qu'une nouvelle qui flatte son imagination l'appelle. Au contraire, l'homme capricieux n'imite dans les passions qu'il croit avoir que la violence du desir; sur tout le reste sa manière est différente, il s'y mêle toujours de la bizarrerie; il n'aime ni ne hait comme les autres. L'on distingue aisément l'imagination qui veut être amusée, de la nature qui se fait entendre.

L'enfant change à chaque instant de goûts, mais il n'a point vraiment de caprices, à moins que l'on ne trouve beau de lui en donner.

Le jeune homme en a peu; il a ses passions.

L'homme pauvre & laborieux n'en a point, sa femme laborieuse aussi n'a que ceux que l'humeur lui inspire quelquefois & dont par conséquent la cause est toute différente.

Il n'y a vraiment de capricieux que les hommes riches & oisifs & les femmes galantes. Rien n'est plus misérable que ce caractère; il expose continuellement au ridicule & même à la honte, il n'a point de jouissance à offrir, & il n'est pas exempt de peines; son seul avantage est de donner de l'activité à des personnes à qui elle est nécessaire. Mais il fatigue davantage que les passions les plus vives; dès qu'il cesse il laisse apres lui un vuide affreux, celui qui a perdu les objets de ses passions vit encore de leur souvenir; mais le capricieux n'a rien à se rappeller dans ses goûts, il est seulement étonné & presque toujours humilié de les avoir eus; personne ne se plaint plus des caprices que les amans. Ils ne savent à quoi attribuer ceux dont ils souffrent; mais il est facile à tout autre qu'eux de s'en appercevoir, on aime à s'assurer de son esclave.

Rien n'est moins naturel que le caprice; rien n'est plus ordinaire que d'en montrer. *Voyez* FANTAISIE.

CARACTÈRE, s. m., est la disposition habituelle de l'ame, par laquelle on est plus porté à faire & l'on fait en effet plus souvent des actions d'un certain genre, que des actions du genre opposé. Ainsi un homme qui pardonne rarement, ou qui ne pardonne jamais, est d'un *caractère*

vindicatif ; je dis *rarement* ou *jamais* ; en effet le *caractère* est formé, non par la disposition rigoureusement constante, mais par la disposition habituelle, c'est-à-dire la plus fréquente dans laquelle l'ame se trouve.

M. Duclos, dans ses *considérations sur les mœurs*, remarque avec grande raison que la plupart des fautes & des sottises des hommes dans leur conduite viennent de ce qu'ils n'ont pas l'esprit en équilibre, pour ainsi dire, avec leur *caractère*: Ciceron, par exemple, étoit un grand esprit, & une ame foible ; c'est pour cela qu'il fut grand orateur, & homme d'état médiocre ; & ainsi des autres.

Rien n'est plus dangereux dans la société qu'un homme sans *caractère* ; c'est-à dire, dont l'ame n'a aucune disposition plus habituelle qu'une autre. On se fie à l'homme vertueux, on se défie du fripon. L'homme sans *caractere* est alternativement l'un & l'autre, sans qu'on puisse le deviner, & ne peut être regardé ni comme ami, ni comme ennemi ; c'est une espèce d'anti-amphibie, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, qui n'est bon à vivre dans aucun élément. Cela me rappelle cette belle loi de Solon, qui déclaroit infames tous ceux qui ne prenoient point de parti dans les séditions : il sentoit que rien n'étoit plus à craindre que les *caracteres* & les hommes non décidés.

Caractère des Nations. Le *caractère* d'une nation consiste dans une certaine disposition habituelle de l'ame qui est plus commune chez une nation que chez une autre, quoique cette disposition ne se rencontre pas dans tous les membres qui composent la nation : ainsi le *caractère* des françois est la légereté, la gaîté, la sociabilité, l'amour de leurs rois & de la monarchie même, &c.

Dans les nations qui subsistent depuis long-tems, on remarque un fond de *caractère* qui n'a point changé : ainsi les athéniens, du tems de Démosthène, étoient grands amateurs de nouvelles ; ils l'étoient du tems de St. Paul, & ils le sont encore aujourd'hui. On voit aussi dans le livre admirable de Tacite, sur les *mœurs des germains*, des choses qui sont encore vraies aujourd'hui de leurs descendans.

Il y a grande apparence que le climat influe beaucoup sur le *caractère* général ; car on ne sauroit l'attribuer à la forme du gouvernement qui change toujours au bout d'un certain tems : cependant il ne faut pas croire que la forme du gouvernement, lorsqu'elle subsiste long-tems, n'influe aussi à la longue sur le *caractère* d'une nation. Dans un état despotique, par exemple, le peuple doit devenir bientôt paresseux, vain, & amateur de la frivolité ; le goût du vrai & du beau doivent s'y perdre ; on ne doit ni faire ni penser de grandes choses.

Caractère des sociétés *ou* Corps particuliers. Les *sociétés* ou *corps particuliers* au milieu d'un peuple, sont en quelque manière de petites nations entourées d'une plus grande : c'est une espèce de greffe bonne ou mauvaise, entée sur un grand tronc ; aussi les sociétés ont-elles pour l'ordinaire un *caractère particulier*, qu'on appelle *esprit du corps*. Dans certaines compagnies, par exemple, le *caractère* général est l'esprit de subordination ; dans d'autres l'esprit d'égalité, & ce ne sont pas-là les plus mal partagées : celles-ci sont fort attachées à leurs usages ; celles-là se croient faites pour en changer. Ce qui est un défaut dans un particulier, est quelquefois une vertu dans une compagnie. Il seroit nécessaire, par exemple, suivant la remarque d'un homme d'esprit que les compagnies littéraires fussent pédantes.

Souvent le *caractère* d'une société est très-différent de celui de la nation, où elle se trouve pour ainsi dire transplantée. Des corps, par exemple, qui dans une monarchie feroient vœu de fidélité à un autre prince qu'à leur souverain légitime, devroient naturellement avoir moins d'attachement pour ce souverain que le reste de la nation ; c'est la raison pour laquelle les moines ont fait tant de mal à la France du tems de la ligue : il ne faut pas croire cependant que cet esprit ne change pas : d'autres tems, d'autres mœurs. « Les religieux, dont les chefs résident à Rome, dit le cèlebre M. de Voltaire, dans son admirable *essai sur le siècle de Louis XIV*, sont autant de sujets immédiats du pape répandus dans tous les états. La coutume qui fait tout, & qui est cause que le monde est gouverné par des abus comme par des loix, n'a pas toujours permis aux princes de remédier entiérement à un danger, qui tient d'ailleurs à des choses utiles & sacrées. Prêter serment à un autre qu'à son prince, est un crime de lése-majesté dans un laïque : c'est dans le cloître un acte de religion. La difficulté de savoir a quel point on doit obéir à ce souverain étranger, la facilité de se laisser séduire, le plaisir de secouer un joug naturel pour en prendre un qu'on se donne à soi-même, l'esprit de trouble, le malheur des tems, n'ont que trop souvent porté des ordres entiers de religieux à servir Rome contre leur patrie ».

« L'esprit éclairé qui règne en France depuis un siècle, & qui s'est étendu dans presque toutes les conditions, a été le meilleur remède à cet abus. Les bons livres écrits sur cette matière, sont de vrais services rendus aux rois & aux peuples ; & un des grands changemens qui se soient faits par ce moyen dans nos mœurs sous Louis XIV : c'est la persuasion dans laquelle les religieux commencent tous à être, qu'ils sont sujets du roi avant que d'être serviteurs du pape ». Ainsi pour le salut des états, la Philosophie brise enfin les portes fermées.

Caractère se dit aussi de certaines qualités

visibles qui attirent du respect & de la vénération à ceux qui en sont revêtus. La majesté des rois leur donne un *caractère* qui leur attire le respect des peuples. Un évêque soutiendroit son *caractère* par son savoir & sa vertu, beaucoup plus que par l'éclat de la vanité mondaine, &c. Le droit des gens met le *caractère* d'un ambassadeur à couvert de toute insulte. (*Anc. Encycl.*)

Sur le rapport de l'esprit & du caractère.

Le *caractère* est la forme distinctive d'une ame d'avec une autre, sa différente manière d'être. Le *caractère* est aux ames ce que la phisionomie & la variété dans les mêmes traits sont aux visages.

Les visages sont composés des mêmes parties, c'est en cela qu'ils se ressemblent : l'accord de ces parties est différent ; voilà ce qui les distingue les uns des autres, & empêche de les confondre.

Les hommes sans *caractère* sont des visages sans phisionomie, de ces visages communs qu'on ne prend pas la peine de distinguer.

L'esprit est une des facultés de l'ame qu'on peut comparer à la vue ; & l'on peut considérer la vue par sa netteté, son étendue, sa promptitude, & par les objets sur lesquels elle est exercée ; car outre la faculté de voir, on apprend encore à voir.

Je ne veux pas entrer ici dans une discussion métaphysique, qu'on ne jugeroit peut-être pas assez nécessaire à mon sujet, quoiqu'il n'y eût peut-être pas de métaphysique mieux employée que celle qui seroit appliquée aux mœurs ; elle justifieroit le sentiment, en démontrant les principes.

Nous avons vu dans le chapitre précédent les injustices qu'on fait dans la prééminence qu'on donne à certains talens ; nous allons voir qu'on n'en fait pas moins dans les jugemens qu'on porte sur les différentes sortes d'esprits. Il y en a du premier ordre que l'on confond quelquefois avec la sottise.

Ne voit-on pas des gens dont la naïveté & la candeur empêchent qu'on ne rende justice à leur esprit ? Cependant la naïveté n'est que l'expression la plus simple & la plus naturelle d'une idée dont le fond peut-être fin & délicat ; & cette expression simple a tant de grace, & d'autant plus de mérite, qu'elle est le chef-d'œuvre de l'art dans ceux à qui elle n'est pas naturelle.

La candeur est le sentiment intérieur de la pureté de son ame, qui empêche de croire qu'on n'ait à dissimuler, & la naïveté empêche de le savoir.

L'ingénuité peut être une suite de la sottise, quand elle n'est pas l'effet de l'inexpérience ; mais la naïveté n'est souvent que l'ignorance de choses de convention, faciles à apprendre, quelquefois bonnes à dédaigner, & la candeur est la première marque d'une belle ame. La naïveté & la candeur peuvent se trouver dans le plus beau génie, & alors elles en font l'ornement le plus précieux & le plus aimable.

Il n'est pas étonnant que le vulgaire qui n'est pas digne de respecter des avantages si rares, soit l'admirateur de la finesse de *caractère*, qui n'est souvent que le fruit de l'attention fixe & suivie d'un esprit médiocre que l'intérêt anime. La finesse peut marquer de l'esprit, mais elle n'est jamais dans un esprit supérieur, à moins qu'il ne se trouve avec un cœur bas. Un esprit supérieur dédaigne les petits ressorts, il n'emploie que les grands, c'est-à-dire les simples.

On doit encore distinguer la finesse de l'esprit de celle du *caractère*. L'esprit fin est souvent faux, précisément parce qu'il est trop fin ; c'est un corps trop délié pour avoir de la consistance. La finesse imagine, au lieu de voir ; à force de supposer, elle se trompe. La pénétration voit, & la sagacité va jusqu'à prévoir. Si le jugement fait la base de l'esprit, sa promptitude contribue encore à sa justesse ; mais si l'imagination domine, c'est la source d'erreurs la plus féconde.

Enfin, la finesse est un mensonge en action, & le mensonge part toujours de la crainte ou de l'intérêt, & par conséquent de la bassesse. On ne voit point d'homme puissant & absolu, quelque vicieux qu'il soit d'ailleurs, mentir à celui qui lui est soumis, parce qu'il ne le craint pas. Si cela arrive, c'est sûrement par une vue d'intérêt ; auquel cas il cesse en ce point d'être puissant, & devient alors dépendant de ce qu'il desire & ne peut emporter par la force ouverte.

Il ne faut pas être surpris qu'un homme d'esprit soit trompé par un sot. L'un suit continûment son objet, & l'autre ne s'avise pas d'être en garde. La duperie des gens d'esprit vient de ce qu'ils ne comptent pas assez avec les sots, c'est-à-dire, de ce qu'ils les comptent pour trop peu.

On auroit plus de raison de s'étonner des fautes grossières où les gens d'esprit tombent d'eux-mêmes. Leurs fautes sont cependant encore moins fréquentes que celles des autres hommes, mais quelquefois plus graves & toujours plus remarquées. Quoi qu'il en soit, j'en ai cherché la raison, & je crois l'appercevoir dans le peu de rapport qui se trouve entre l'esprit d'un homme & son *caractère*, car ce sont deux choses très-distinctes.

La dépendance mutuelle de l'esprit & du *caractère* peut être envisagée sous trois aspects. On n'a pas le *caractère* de son esprit, ou l'esprit de son *caractère*. On n'a pas assez d'esprit pour son *caractère*. On n'a pas assez de *caractère* pour son esprit.

Un homme, par exemple, sera capable des plus grandes vues, de concevoir, digérer & ordonner un grand dessein. Il passe à l'exécution, & il échoue, parce qu'il se dégoûte, qu'il est rébuté des obstacles mêmes qu'il avoit prévus & dont il voyoit les ressources. On le reconnoît d'ailleurs

pour un homme de beaucoup d'esprit, & ce n'est pas en effet par-là qu'il a manqué. On est étonné de sa conduite, parce qu'on ignore qu'il est léger & incapable de suite dans le *caractère*; qu'il n'a que des accès d'ambition qui cèdent à une paresse naturelle; qu'il est incapable d'une volonté forte à laquelle peu de choses résistent, même pour les gens bornés; & qu'enfin il n'a pas le *caractère* de son esprit. Sans manquer d'esprit, on manque à son esprit par la légéreté, par passion, par timidité.

Un autre d'un *caractère* propre aux plus grandes entreprises, avec du courage & de la constance, manquera de l'esprit qui fournit les moyens; il n'a pas l'esprit de son *caractère*.

Voilà l'opposition du *caractère* & de l'esprit. Mais il y a une autre manière de faire des fautes, malgré beaucoup d'esprit, même analogue au *caractère*; c'est lorsqu'on n'a pas encore assez d'esprit pour ce *caractère*.

Un homme d'un esprit étendu & rapide aura des projets encore plus vastes : il faut nécessairement qu'il échoue, parce que son esprit ne suffit pas encore à son *caractère*. Il y a tel homme qui n'a fait que des sottises, qui avec un autre *caractère* que le sien, auroit passé avec justice pour un génie supérieur.

Mettons en opposition un homme dont l'esprit a une sphère peu étendue, mais dont le cœur exempt des passions vives ne le porte pas au-delà de cette sphère bornée. Ses entreprises & ses moyens sont en proportion égale; il ne fera point de faute, & sera regardé comme sage, parce que la réputation de sagesse dépend moins des choses brillantes qu'on fait, que des sottises qu'on ne fait point.

Peut-être y a-t-il plus d'esprit chez les gens vifs que chez les autres; mais aussi ils en ont plus de besoin. Il faut voir clair & avoir le pied sûr quand on veut marcher vîte; sans quoi, je le répète, les chûtes sont fréquentes & dangereuses. C'est par cette raison que de tous les sots, les plus vifs sont les plus insupportables.

Un *caractère* trop vif nuit quelquefois à l'esprit le plus juste, en le poussant au-delà du but, sans qu'il l'ait apperçu. On ne se trouve pas humilié de cet excès, parce qu'on suppose que le moins est renfermé dans le plus; mais ici le plus & le moins ne sont pas bien comparés, & sont de nature différente. Il faut plus de force pour s'arrêter au terme, que pour le passer par la violence de l'impulsion. Voir le but où l'on tend, c'est jugement; y atteindre, c'est justesse; s'y arrêter, c'est force; le passer, ce peut être foiblesse.

Les jugemens de l'extrême vivacité ressemblent assez à ceux de l'amour-propre qui voit beaucoup, compare peu, & juge mal. La science de l'amour-propre est de toutes la plus cultivée & la moins perfectionée. Si l'amour-propre pouvoit admettre des règles de conduite, il deviendroit le germe de plusieurs vertus, & supléeroit à celles mêmes qu'il paroît exclure.

On objectera peut-être qu'on voit des hommes d'un flegme & d'un esprit également reconnus tomber dans des égaremens qui tiennent de l'extravagance : mais on ne fait pas attention que ces mêmes hommes, malgré cet extérieur froid, sont des *caractères* violens. Leur tranquillité n'est qu'apparente; c'est l'effet d'un vice des organes, un maintien de hauteur ou d'éducation, une fausse dignité; leur sang froid n'est que de l'orgueil.

On confond assez communément la chaleur & la vivacité, la morgue & le sang froid. Cependant on est souvent très-violent, sans être vif. Le feu pénétrant du charbon de terre jette peu de flamme, c'est même en étouffant celle-ci qu'on augmente l'activité du feu; la flamme au contraire peut-être fort brillante, sans beaucoup de chaleur.

Le plus grand avantage pour le bonheur, est une espèce d'équilibre entre les idées & les affections, entre l'esprit & le *caractère*.

Enfin, si l'on reproche tant de fautes aux gens d'esprit, c'est qu'il y en a peu qui par la nature ou l'étendue de leur esprit aient celui de leur *caractère*, & malheureusement celui-ci ne se change point. Les mœurs se corrigent, l'esprit se fortifie ou s'altère; les affections changent d'objet, le même peut successivement inspirer l'amour ou la haine; mais le *caractère* est inaltérable, il peut être contraint ou deguisé, il n'est jamais détruit. L'orgueil humilié & rempant est toujours de l'orgueil.

L'âge, la maladie, l'ivresse, changent, dit-on, le caractère. On se trompe. La maladie & l'âge peuvent l'affoiblir, en suspendre les fonctions, quelquefois le détruire, sans jamais le dénaturer. Il ne faut pas confondre avec le *caractère* ce qui part de la chaleur du sang, de la force du tempérament. Presque tous les hommes, quoique de *caractères* différens ou opposés, sont courageux dans le jeune âge, & timides dans la vieillesse. On ne prodigue jamais tant sa vie que lorsqu'on en a le plus à perdre Que de guerriers dont le courage s'écoule avec le sang! N'en a-t-on pas vu qui, après avoir bravé mille fois le trépas, tombés dans une maladie de langueur, éprouvoient dans un lit toutes les âfres de la mort ?

L'ivresse, en égarant l'esprit, n'en donne que plus de ressort au *caractère*. Le vil complaisant d'un homme en place s'étant enivré, lui tint les propos d'une haine envenimée, & se fit chasser. On voulut excuser l'offenseur sur l'ivresse. Je ne puis m'y tromper, répondit l'offensé; ce qu'il me dit étant ivre, il le pense à jeûn.

Après avoir examiné l'opposition qui peut se trouver entre le *caractère* & l'esprit, sous combien de faces ne pourroit-on pas envisager la question ? Combien de combinaisons faudroit-il faire! combien de détails à développer, si l'on vouloit mon-

trer les inconvéniens qui résultent de la contrariété du *caractère* & de l'esprit avec la santé ! On n'imagine pas à quel point la conduite qu'on suit, & les différens partis qu'on prend & qu'on abandonne dépendent de la santé. Un *caractère* fort, un esprit actif exigent une santé robuste. Si elle est trop foible pour y répondre, elle achève par-là de se détruire. Il y a mille occasions où il est nécessaire que le *caractère*, l'esprit & la santé soient d'accord.

Tout ce que l'homme qui a le plus d'esprit peut faire, c'est de s'étudier, de se connoître, de consulter ses forces, & de compter ensuite avec son *caractère*; sans quoi les fautes, & même les malheurs ne servent qu'à l'abattre, sans le corriger; mais pour un homme d'esprit, ils sont une occasion de réfléchir. C'est, sans doute ce qui a fait dire qu'il y a toujours de la ressource avec les gens d'esprit. La réflexion sert de sauvegarde au *caractère*, sans le corriger, comme les règles en servent au génie, sans l'inspirer.. Elles font peu pour l'homme médiocre, elles préviennent les fautes de l'homme supérieur. (*Considérations sur les mœurs.*)

CÉLIBAT, f. m., est l'état d'une personne qui vit sans s'engager dans le mariage. Cet état peut être considéré en lui-même sous trois aspects différens : 1°. eu égard à l'espèce humaine ; 2°. à la société ; 3°. à la société chrétienne. Mais avant que de considérer le *célibat* en lui-même, nous allons exposer en peu de mots sa fortune, & ses révolutions parmi les hommes. M. Morin, de l'académie des belles-lettres, en réduit l'histoire aux propositions suivantes. Le *célibat* est aussi ancien que le monde ; il est aussi étendu que le monde : il durera autant & infiniment plus que le monde.

Moyse ne laissa guères aux hommes la liberté de se marier ou non. Licurgue nota d'infamie les célibataires. Il y avoit même une solemnité particulière à Lacédémone, où les femmes les produisoient tous nuds aux pieds des autels, & leur faisoient faire à la nature une amende-honorable, qu'elles accompagnoient d'une correction très-sevère. Ces républicains poussèrent encore les précautions plus loin, en publiant des réglemens contre ceux qui se marioient trop tard, ὀψιγαμία & contre les maris qui n'en usoient pas bien avec leurs femmes, κακογαμία.

Dans la suite des tems, les hommes étant moins rares, on mitigea ces loix pénales. Platon tolère dans sa république le *célibat* jusqu'à trente-cinq ans : mais passé cet âge, il interdit seulement les célibataires des emplois, & leur marque le dernier rang dans les cérémonies publiques. Les loix romaines qui succédèrent aux grecques, furent aussi moins rigoureuses contre le *célibat* : cependant les censeurs étoient chargés d'empêcher ce genre de vie solitaire, préjudiciable à l'état, *cælibes esse prohibendos.* Pour le rendre odieux, il ne recevoient les célibataires ni à tester ni à rendre témoignage ; & voici la première question que l'on faisoit à ceux qui se présentoient pour prêter serment : *ex animi tui sententiâ, tu equum habes ? tu uxorem habes ?* à votre ame & conscience, avez-vous un cheval, avez-vous une femme ? mais les romains ne se contentoient pas de les affliger dans ce monde, leurs théologiens les menaçoient aussi de peines extraordinaires dans les enfers. *Extrema omnium calamitas & impietas accidit illi qui absque filiis à vitâ discedit, & dæmonibus maximas dat pœnas post obitum.* C'est la plus grande des impiétés, & le dernier des malheurs, de sortir du monde sans y laisser des enfans ; les démons font souffrir à ces gens-là de cruelles peines après leur mort.

Malgré toutes ces précautions temporelles & spirituelles, le *célibat* ne laissoit pas de faire son chemin ; les loix même en sont une preuve. On ne s'avise pas d'en faire contre des désordres qui ne subsistent qu'en idée ; savoir par où & comment celui-ci commença, l'histoire n'en dit rien : il est à présumer que de simples raisons morales, & des goûts particuliers, l'emportent sur tant de loix pénales, bursales, infamantes, & sur les inquiétudes de la conscience. Il fallut sans doute dans les commencemens des motifs plus pressans, de bonnes raisons physiques; telles étoient celles de ces tempéramens heureux & sages que la nature dispense de réduire en pratique la grande règle de la multiplication : il y en a eu dans tous les tems. Nos auteurs leur donnent des titres flétrissans : les orientaux au contraire les appellent *eunuques du soleil ; eunuques du ciel, faits par la main de Dieu*, qualités honorables, qui doivent non-seulement les consoler du malheur de leur état, mais encore les autoriser devant Dieu & devant les hommes à s'en glorifier, comme d'une grace spéciale, qui les décharge d'une bonne partie des sollicitudes de la vie, & les transporte tout d'un coup au milieu du chemin de la vertu.

Mais sans examiner sérieusement si c'est un avantage ou un désavantage, il est fort apparent que ces béats ont été les premiers à prendre le parti du *célibat* : ce genre de vie leur doit sans doute son origine, & peut-être sa dénomination ; car les grecs appelloient les invalides dont il s'agit καλοβοι qui n'est pas éloigné de *cælibes.* En effet le célibat étoit le seul parti que les καλιβοί eussent à prendre pour obéir aux ordres de la nature, pour leur repos, pour leur honneur, & dans les règles de la bonne foi : s'ils ne s'y déterminoient pas d'eux-mêmes, les loix leur en imposoient la nécessité : celle de Moyse y étoit expresse. Les loix des autres nations ne leur étoient guères plus favorables : si elle leur permettoient d'avoir des femmes, il étoit aussi permis aux femmes de les abandonner.

Les hommes de cet état équivoque & rare dans les commencemens, également méprisés des deux

ſexes, ſe trouvèrent exposés à pluſieurs mortifications, qui les reduiſirent à une vie obſcure & retirée : mais la néceſſité leur ſuggéra bientôt différens moyens d'en ſortir, & de ſe rendre recommandables : dégagés des mouvemens inquiets de l'amour étranger & de l'amour-propre, ils s'aſſujettirent aux volontés des autres avec un dévouement ſingulier ; & ils furent trouvés ſi commodes, que tout le monde en voulut avoir : ceux qui n'en avoient point, en firent par une opération hardie & des plus inhumaines : les pères, les maîtres, les ſouverains, s'arrogèrent le droit de réduire leurs enfans, leurs eſclaves, leurs ſujets, dans cet état ambigu ; & le monde entier qui ne connoiſſoit dans le commencement que deux ſexes, fut étonné de ſe trouver inſenſiblement partagé en trois portions à peu-près égales.

A ces *célibats* peu volontaires il en ſuccéda de libres, qui augmentèrent conſidérablement le nombre des premiers. Les gens lettrés & les philoſophes par goût, les athlètes, les gladiateurs, les muſiciens, par raiſon d'état, une infinité d'autres par libertinage, quelques-uns par vertu, prirent un parti que Diogène trouvoit ſi doux, qu'il s'étonnoit que ſa reſſource ne devînt pas plus à la mode. Quelques profeſſions y étoient obligées, telles que celle de teindre en écarlate, *baphiarii*. L'ambition & la politique groſſirent encore le corps des célibataires : ces hommes bizarres furent ménagés par les grands mêmes, avides d'avoir place dans leur teſtament ; & par la raiſon contraire, les pères de famille dont on n'eſpéroit rien, furent oubliés, négligés, mépriſés.

Nous avons vu juſqu'à préſent le *célibat* interdit, enſuite toleré, puis approuvé, enfin préconiſé : il ne tarda pas à devenir une condition eſſentielle dans la plupart de ceux qui s'attachèrent au ſervice des autels. Melchiſedech fut un homme ſans famille & ſans généalogie. Ceux qui ſe deſtinèrent au ſervice du temple & au culte de la loi, furent diſpenſés du mariage. Les filles eurent la même liberté. On aſſure que Moyſe congédia ſa femme quand il eut reçu la loi des mains de Dieu. Il ordonna aux ſacrificateurs dont le tour d'officier a l'autel approcheroit, de ſe ſéqueſtrer de leurs femmes pendant quelques jours. Après lui les prophètes Elie, Eliſée, Daniel & ſes trois compagnons, vécurent dans la continence. Les nazaréens, la plus ſaine partie des eſſeniens, nous ſont repréſentés par Joſephe comme une nation merveilleuſe, qui avoit trouvé le ſecret que Metellus Numidicus ambitionnoit, de ſe perpétuer ſans mariage, ſans accouchement, & ſans aucun commerce avec les femmes.

Chez les égyptiens les prêtres d'Iſis, & la plupart de ceux qui s'attachoient au ſervice de leurs divinités, faiſoient profeſſion de chaſteté ; & pour plus de ſûreté ils y étoient préparés dès leur enfance par des chirurgiens. Les gymnoſophiſtes, les brachmanes, les hiérophantes des athéniens, une bonne partie des diſciples de Pythagore, ceux de Diogène, les vrais cyniques, & en général tous ceux & toutes celles qui ſe dévouoient au ſervice des déeſſes, en uſoient de la même manière. Il y avoit dans la Thrace une ſociété conſidérable de religieux célibataires, appellés κτισταὶ ou *créateurs*, de la faculté de ſe produire ſans le ſecours des femmes. L'obligation du *célibat* étoit impoſée chez les perſes aux filles deſtinées au ſervice du ſoleil. Les athéniens ont eu une maiſon de vierges. Tout le monde connoît les veſtales romaines. Chez nos anciens gaulois, neuf vierges qui paſſoient pour avoir reçu du ciel des lumières & des graces extraordinaires, gardoient un oracle fameux dans une petite iſle nommée *Sené*, ſur les côtes de l'Armorique. Il y a des auteurs qui prétendent même que l'iſle entière n'étoit habitée que par des filles, dont quelques-unes faiſoient de tems en tems des voyages ſur les côtes voiſines, d'où elles rapportoient des petits embryons pour conſerver l'eſpèce. Toutes n'y alloient pas : il eſt à préſumer, dit M. Morin, que le ſort en décidoit, & que celles qui avoient le malheur de tirer un billet noir, étoient forcées de deſcendre dans la barque fatale qui expoſoit ſur le continent. Ces filles conſacrées étoient en grande vénération : leur maiſon avoit des privilèges ſinguliers, entre leſquels on peut compter celui de ne pouvoir être châtiées pour un crime, ſans avoir avant toute choſe perdu la qualité de fille.

Le *célibat* a eu ſes martyrs chez les païens, & leurs hiſtoires & leurs fables ſont pleines de filles qui ont généreuſement préféré la mort à la perte de l'honneur. L'aventure d'Hippolite eſt connue, ainſi que ſa réſurrection par Diane, patrone des célibataires. Tous ces faits, & une infinité d'autres, étoient ſoutenus par les principes de la croyance. Les grecs regardoient la chaſteté comme une grace ſi naturelle ; les ſacrifices n'étoient point cenſés complets, ſans l'intervention d'une vierge : ils pouvoient bien être commencés, *libare* : mais ils ne pouvoient être conſommés ſans elles, *litare*. Ils avoient ſur la virginité des propos magnifiques, des idées ſublimes, des ſpéculations d'une grande beauté : mais en approfondiſſant la conduite ſecrète de tous ces célibataires, & de tous ces virtuoſes du paganiſme, on n'y découvre, dit M. Morin, que déſordres, que forfanterie, & qu'hypocriſie. A commencer par leurs déeſſes, Veſta la plus ancienne étoit repréſentée avec un enfant ; où l'avoit-elle pris ? Minerve avoit par devers elle Erichtonius, une aventure avec Vulcain & des temples en qualité de mère. Diane avoit ſon chevalier Virbius, & ſon Endimion : le plaiſir qu'elle prenoit à contempler celui-ci endormi, en dit beaucoup, & trop pour une vierge. Myrtilus accuſe les muſes de complaiſances fortes pour un certain Mégalion, & leur donne à toutes des enfans qu'il nomme nom par nom ; c'eſt peut-

être pour cette raiſon que l'abbé Cartaud les appelle *les filles de l'opéra de Jupiter.* Les dieux vierges ne valoient guères mieux que les déeſſes, témoins Apollon & Mercure.

Les prêtres, ſans en excepter ceux de Cybele; ne paſſoient pas dans le monde pour des gens d'une conduite bien régulière: on n'enterroit pas vives toutes les veſtales qui péchoient. Pour l'honneur de leurs philoſophes, M. Morin s'en tait, & finit ainſi l'hiſtoire du *célibat*, tel qu'il étoit au berceau, dans l'enfance, entre les bras de la nature; état bien différent du haut degré de perfection où nous le voyons aujourd'hui: changement qui n'eſt pas étonnant; celui-ci eſt l'ouvrage de la grace & du Saint-Eſprit; celui-là n'étoit que l'avorton imparfait d'une nature déréglée, dépravée, débauchée, triſte rebut du mariage & de la virginité: *Voyez les mémoires de l'académie des inſcriptions, tom. IV. page* 308. *Hiſt. critiq. du célibat.* Tout ce qui précède n'eſt abſolument que l'analyſe de ce mémoire: nous en avons retranché quelques endroits longs; mais à peine nous ſommes-nous accordé la liberté de changer une ſeule expreſſion dans ce que nous en avons employé: il en ſera de même dans la ſuite de cette article: nous ne prenons rien ſur nous; nous nous contentons ſeulement de rapporter fidèlement, non-ſeulement les opinions, mais les diſcours même des auteurs, & de ne puiſer ici que dans des ſources approuvées de tous les honnêtes gens. Après avoir montré ce que l'hiſtoire nous apprend du *célibat*, nous allons maintenant enviſager cet état avec les yeux de la Philoſophie, & expoſer ce que différens écrivains ont penſé ſur ce ſujet.

Du célibat conſidéré en lui-même: 1°. *eu égard à l'eſpèce humaine.*

Si un hiſtorien ou quelque voyageur nous faiſoit la deſcription d'un être penſant, parfaitement iſolé, ſans ſupérieur, ſans égal, ſans inférieur, à l'abri de tout ce qui pourroit émouvoir les paſſions, ſeul, en un mot, de ſon eſpèce; nous dirions ſans héſiter « que cet être ſingulier doit être plongé dans la mélancolie: car quelle conſolation pourroit-il rencontrer dans un monde qui ne ſeroit pour lui qu'une vaſte ſolitude »? Si l'on ajoutoit que malgré les apparences il jouit de la vie, ſent le bonheur d'exiſter, & trouve en lui-même quelque félicité, alors nous pourrions convenir « que ce n'eſt pas tout-à-fait un monſtre, & que relativement à lui-même, ſa conſtitution n'eſt pas entiérement abſurde: mais nous n'irons jamais juſqu'à dire qu'il eſt bon ». Cependant ſi l'on inſiſtoit, & qu'on objectât qu'il eſt parfait dans ſon genre, & conſéquemment que nous lui refuſons à tort l'épithète de *bon* (car qu'importe qu'il ait quelque choſe ou qu'il n'ait rien à démêler avec d'autres), il faudroit bien franchir le mot, & reconnoître « que cet être eſt bon, s'il eſt poſſible toutefois qu'il ſoit parfait en lui-même ſans avoir aucun rapport, aucune liaiſon avec l'univers dans lequel il eſt placé. Mais ſi l'on venoit à découvrir à la longue quelque ſyſtême dans la nature dont l'eſpèce d'automate en queſtion pût être conſidéré comme faiſant partie; ſi l'on entrevoyoit dans ſa ſtructure des liens qui l'attachaſſent à des êtres ſemblables à lui; ſi ſa conformation indiquoit une chaîne de créatures utiles, qui ne pût s'accroître & s'éterniſer que par l'emploi des facultés qu'il auroit reçues de la nature; il perdroit incontinent le titre de *bon* dont nous l'avons décoré: car comment ce titre conviendroit-il à un individu, qui par ſon inaction & ſa ſolitude tendroit auſſi directement à la ruine de ſon eſpèce? La conſervation de l'eſpèce n'eſt-elle pas un des devoirs eſſentiels de l'individu? & tout individu qui raiſonne & qui eſt bien conformé, ne ſe rend-il pas coupable en manquant à ce devoir, à moins qu'il n'en ait été diſpenſé par quelqu'autorité ſupérieure à celle de la nature? *Voyez l'eſſai ſur le mérite & ſur la vertu.*

J'ajoute, « à moins qu'il n'en ait été diſpenſé par quelqu'autorité ſupérieure à celle de la nature », afin qu'il ſoit bien clair qu'il ne s'agit nullement ici du *célibat* conſacré par la religion; mais de celui que l'imprudence, la miſanthropie, la legereté, le libertinage, forment tous les jours; de celui où les deux ſexes ſe corrompant par les ſentimens naturels mêmes, ou étouffant en eux ces ſentimens ſans aucune néceſſité, fuient une union qui doit les rendre meilleurs, pour vivre, ſoit dans un éloignement ſtérile, ſoit dans des unions qui les rendent toujours pires. Nous n'ignorons pas que celui qui a donné à l'homme tous ſes membres peut le diſpenſer de l'uſage de quelques-uns, ou même lui défendre cet uſage, & témoigner que ce ſacrifice lui eſt agréable. Nous ne nions point qu'il n'y ait une certaine pureté corporelle, dont la nature abandonnée à elle-même ne ſe feroit jamais aviſée, mais que Dieu a jugée néceſſaire pour approcher plus dignement des lieux ſaints qu'il habite, & vaquer d'une manière plus ſpirituelle au miniſtère de ſes autels. Si nous ne trouvons point en nous le germe de cette pureté, c'eſt qu'elle eſt, pour ainſi dire, une vertu révélée & de foi.

Du célibat *conſidéré* 2°. *eu égard à la ſociété.*

Le *célibat* que la religion n'a point ſanctifié, ne peut pas être contraire à la propagation de l'eſpèce humaine, ainſi que nous venons de le démontrer, ſans être nuiſible à la ſociété. Il nuit à la ſociété en l'appauvriſſant & en la corrompant. En l'appauvriſſant, s'il eſt vrai, comme on n'en peut guères douter, que la plus grande richeſſe d'un état conſiſte dans le nombre des ſujets; qu'il faut compter la multitude des mains entre les objets de première néceſſité dans le commerce;

& que de nouveaux citoyens ne pouvant devenir tous soldats, par la balance de paix de l'Europe, & ne pouvant par la bonne police, croupir dans l'oisiveté, travailleroient les terres, peupleroient les manufactures, ou deviendroient navigateurs. En la corrompant, parce que c'est une régle tirée de la nature, ainsi que l'*illustre auteur de l'esprit des loix* l'a bien remarqué, que plus on diminue le nombre des mariages qui pourroient se faire, plus on nuit à ceux qui sont faits; & que moins il y a de gens mariés, moins il y a de fidélité dans les mariages, comme lorsqu'il y a plus de voleurs, il y a plus de vols. Les anciens connoissoient si bien ces avantages, & mettoient un si haut prix à la faculté naturelle de se marier & d'avoir des enfans, que leurs loix avoient pourvu à ce qu'elle ne fût point ôtée. Ils regardoient cette privation comme un moyen certain de diminuer les ressources d'un peuple, & d'y accroître la débauche. Aussi quand on recevoit un legs à condition de garder le *célibat*; lorsqu'un patron faisoit jurer à son affranchi qu'il ne se marieroit point, & qu'il n'auroit point d'enfant, la loi papienne annulloit chez les romains & la condition & le serment. Ils avoient conçû que là où le *célibat* auroit la prééminence, il ne pouvoit guères y avoir d'honneur pour l'état du mariage; & conséquemment parmi leurs loix, on n'en rencontre aucune qui contienne une abrogation expresse des privilèges & des honneurs qu'ils avoient accordés aux mariages & au nombre des enfans. (*Ancienne Encyclopédie.*)

CHAGRIN, s. m. L'homme est condamné par la nature à subir souvent la douleur, il la reçoit par ses sensations. Ses affections morales, source de ses plus doux plaisirs, le font aussi de ses peines & de ses afflictions, il ajoute lui-même à ses maux le *chagrin*, qui est une habitude de la douleur.

L'enfant éprouve des douleurs physiques très-violentes, ses affections morales, quoique foibles, lui donnent aussi des afflictions, il n'a jamais de *chagrin*.

Le sauvage, dont les relations sociales sont bornées & souvent passagères, a des douleurs physiques & quelques peines morales, mais il n'en éprouve guère que le sentiment actuel.

Le pauvre, assujetti à mille douleurs, qui sont rarement rachetées par quelque commodité, le pauvre à qui, dans l'état de société, le sentiment moral donne beaucoup de peines, sent chacun de ses maux, il en gémit, mais il ne devient point *chagrin*.

C'est donc l'homme, dont toutes les forces sont développées, placé au milieu de tous les avantages de la société, qui connoît proprement le *chagrin*; les autres ne souffrent que par accident, il souffre, lui, par habitude.

Le *chagrin* naît d'abord des desirs immodérés pour la possession de choses qui ne sont point véritablement des biens; on est également malheureux par l'impuissance de les obtenir ou par leur jouissance. L'imagination, accoutumée à les souhaiter comme le comble du bonheur, ne voyant rien au-dessus, dédaigne tout ce qui lui paroît au-dessous, & elle est encore tourmentée par la crainte de perdre ces faux biens. L'ambitieux est donc ordinairement *chagrin*. Cependant, lorsque ses desirs le mettent dans une grande activité, l'alternative des craintes & des espérances qui se succèdent rapidement, éloignent le *chagrin*, qui est un sentiment morne & lent: mais lorsque l'objet auquel il aspire est évidemment hors de sa portée, ses vains efforts l'accablent, c'est le souvenir de ses inutiles tentatives qui l'humilie & qui alimente son *chagrin*. Lors même qu'il parvient à ce qu'il souhaitoit avec ardeur, il se dit bientôt: tant de maux soufferts & si mal récompensés. En songeant au peu de charmes qu'il trouve dans ce qui étoit l'objet de ses vœux, il est triste & languissant, mais son tourment s'accroît encore des inquiétudes de l'avenir.

Le *chagrin* naît souvent aussi d'une défiance habituelle & du sort & des hommes. La première n'auroit rien que de louable, si elle conduisoit à se préparer avec fermeté à tous les coups que la fortune peut porter, à rechercher, par ses faveurs, à se les voir enlever sans murmure. Mais cette défiance ne produit le plus souvent qu'une inquiétude vague; elle suggère un excès de précautions pénibles; elle ne sait pas ce qu'il faut précisément qu'elle craigne; elle craint toujours & ne jouit de rien. Je n'ai point encore connu un avare qui ne fût *chagrin*.

L'extrême défiance des hommes vient toujours de ce que l'on a trop compté sur eux. Tout le bonheur est détruit pour qui est parvenu à ce déplorable excès. Il avoit été confiant parce qu'il avoit le besoin d'aimer, il l'a encore & tremble de s'y livrer. Je n'imagine point une situation plus pénible.

Le *chagrin* est souvent le fruit des remords, mais les remords rappellent quelquefois à la vertu, & dès que ce jour doux luit à l'imagination, le *chagrin* s'affoiblit & prend une autre teinte, tout ce que l'on fait alors pour témoigner sa douleur est un soulagement qu'on lui apporte.

Les hommes sensibles & bons, qui tombent dans des erreurs, ont ordinairement une mélancolie habituelle, différente du *chagrin*, c'est sur-tout dans leurs effets qu'il faut les distinguer. Le *chagrin* abrège de beaucoup les jours, au lieu que la mélancolie est pour quelques imaginations une sorte d'aliment qui les soutient; elle a ses charmes & ses consolations; elle se fait même de douces erreurs, qu'elle quitte avec regret & qu'elle reprend bientôt; en un mot, c'est un sentiment tranquille & supportable; le *chagrin* est toujours

toujours une fièvre. J'ai oui dire à une personne, malheureuse par sa sensibilité, mais parvenue à une situation où les peines ne sont plus aussi cuisantes : laissez-moi ma mélancolie, elle me fait vivre.

Le *chagrin* vient quelquefois de causes inévitables. Il est des douleurs qui renaissent pour nous à chaque instant, & ne nous laissent que de courts intervalles, que leur souvenir trouble encore. Tel est la situation d'un pere qui avoit fondé son bonheur sur ses enfans, & qui les voit tous victimes du malheur, ou, ce qui est bien plus cruel encore, victime de leurs propres fautes. Le *chagrin* qui, a de telles causes, n'a de consolations & d'adoucissement que dans les idées religieuses.

Je crois avoir fait voir, par la seule exposition des autres causes qui le produisent, que la sagesse peut au moins les prévenir. La philosophie stoïcienne a révolté par les moyens qu'elle propose pour se mettre au dessus des douleurs. Elle a voulu apprendre à l'homme à étouffer le sentiment des causes physiques, effort beaucoup plus pénible à faire, que le mal ne l'est à souffrir, lorsque l'on peut en gémir & se plaindre. Par-là, elle le privoit des consolations de la pitié que l'on excite par des plaintes plus ou moins modérées, & qu'un air d'insensibilité totale pour ses propres maux repousse ; il n'y a plus de grandeur à les supporter quand on ne les sent pas, les nier quand on les sent est le comble du ridicule.

Le *chagrin* n'est point donné par la nature ; c'est toujours l'imagination qui le produit, soit en formant une chaîne de maux de ce qui n'en est pas réellement, soit en s'aveuglant sur les biens qui existent, soit enfin en liant des maux, dont les uns sont passés, dont les autres n'existent point encore. Le meilleur moyen de se prémunir contre le *chagrin*, c'est de bien déterminer ce qui doit être l'objet de nos vœux, de compter sur des maux inévitables, de s'y préparer, & lorsqu'ils se succèdent avec une rapidité & une violence qui accable toute constance humaine, d'élever nos regards vers L'Etre tout-puissant qui nous permet d'espérer un meilleur avenir.

CLÉMENCE, s. f. Je sais que certains philosophes regardent la clémence comme le soutien du crime, parce que sans le délit elle devient superflue, & que c'est la seule vertu qui n'ait point lieu pour les innocens. Mais d'abord, de même que la Médecine, quoiqu'utile aux seuls malades, est estimée de ceux qui se portent bien, de même la clémence, implorée par les coupables, est honorée par les innocens. D'ailleurs elle peut s'exercer sur la personne même des innocens, parce que le hasard quelquefois tient lieu de crime. La clémence vient au secours non-seulement de l'innocence, mais souvent de la vertu même, parce que les circonstances rendent quelquefois punissables les actions les plus louables en elles-mêmes. Ajoutez que la plus grande partie des hommes peut rentrer dans la voie de l'innocence : cependant il ne faut pas pardonner indistinctement. Dès qu'on ne fait plus de différence entre les bons & les méchans, le désordre naît, & le vice se déchaîne. Il faut du discernement pour distinguer entre les ames guérissables & les désespérés. La *clémence* ne doit être ni vulgaire ni bannale, ni trop réservée. Il y a autant de cruauté à pardonner à tout le monde, qu'à n'épargner personne : il faut tenir un milieu ; mais, comme il est difficile de garder l'équilibre, la prépondérance doit être en faveur de l'humanité.

Mais ces préceptes viendront dans leur temps. Je commencerai par diviser mon sujet en trois parties : la première ne sera que préparatoire : la seconde exposera la nature & les propriétés de la clémence ; car comme il y a des vices qui prennent le masque des vertus, on ne peut distinguer celles-ci qu'en leur imprimant des marques propres à les caractériser : la troisième prescrira les moyens de parvenir à cette vertu, de s'y confirmer, de se l'approprier.

Que la *clémence*, qui est la plus humaine des vertus, soit celle qui convienne le plus à l'homme, c'est un point incontestable, non-seulement parmi nous qui regardons l'homme comme un animal sociable, né pour le bien public, mais parmi les philosophes mêmes qui se consacrent à la volupté, & dont les actions & les paroles n'ont d'autre but que leur intérêt personnel. Si l'homme, comme ils le prétendent, cherche le calme & le repos, quelle vertu mieux assortie à sa nature, que celle qui chérit la paix & retient la violence ! Mais il n'y a pas d'homme à qui la *clémence* convienne mieux qu'à un Roi ou à un Prince. La force n'est glorieuse qu'autant que ses effets sont salutaires : n'avoir de puissance que pour nuire, c'est être un vrai fléau. La grandeur n'est appuyée sur des fondemens inébranlables, que lorsqu'on en sent l'utilité, en même temps que la supériorité ; lorsqu'on la voit continuellement veiller pour le bien de l'état & des particuliers ; lorsqu'on ne ne fuit pas sa rencontre comme celle d'un animal nuisible & mal-faisant qui sort de sa tanière, mais lorsqu'on s'empresse autour d'elle, comme à la vue d'un astre lumineux & bienfaisant ; lorsqu'on est prêt à s'exposer aux glaives qui la menacent, à lui faire un chemin de ses propres membres, si elle ne peut se sauver que par le carnage. L'attachement des sujets est la garde nocturne qui défend le sommeil du prince ; leurs personnes forment un rempart autour de la sienne, un mur sans cesse élevé entre lui & le danger. Ce n'est pas sans raison que les peuples & les villes s'accordent à protéger & chérir leurs rois, à sacrifier leurs personnes & leurs biens toutes les fois que leur sûreté l'exige. Ce n'est point par bassesse ou par folie, que tant de milliers de têtes, s'exposent pour une seule, que tant de

morts rachètent une ſeule vie, & quelquefois celle d'un vieillard caduc. Le corps entier eſt au ſervice de l'ame : & quoique celui-ci l'emporte par la maſſe & l'apparence, tandis que la ſubſtance déliée de l'ame reſte cachée dans un lieu qu'on ignore ; cependant les mains, les pieds, les yeux travaillent pour elle : c'eſt pour elle, que cette peau liſſe étend ſon enveloppe ; c'eſt par ſon ordre que nous goûtons le repos, ou que nous courons de côtés & d'autres ; c'eſt par ſon ordre, ſi elle eſt avare, que nous parcourons les mers pour nous enrichir ; ſi elle eſt ambitieuſe, que nous préſentons la main aux flammes, ou que nous nous y précipitons volontairement. Il en eſt de même de cette multitude qui eſt, pour ainſi dire, l'enveloppe d'une ſeule ame, gouvernée par ſon ſouffle, modérée par ſa ſageſſe : elle ſuccomberoit & périroit écraſée ſous ſes propres forces, ſi la raiſon de ſon chef ne veilloit à ſa conſervation.

C'eſt donc leur propre intérêt que les ſujets ont en vue, quand, pour la sûreté d'un ſeul homme, ils envoient des légions ſur le champ de bataille, quand ils s'élancent à la première ligne, quand ils préſentent leurs poitrines aux bleſſures, pour ſauver aux étendards de leur général la honte de reculer. Le ſouverain eſt le lien qui réunit les divers membres de l'état, l'eſprit de vie qui anime tant de milliers d'hommes : ils ne ſeroient qu'un fardeau pour eux-mêmes, & une proie pour l'ennemi, ſi on les privoit de l'ame qui les gouverne. Tant que le chef eſt en sûreté, tous ont un même eſprit ; viennent-ils à le perdre, la diſcorde ſe met entr'eux. Ce coup fatal anéantiroit la paix pour les romains, ruineroit la fortune d'un ſi grand peuple. Notre nation n'aura pas ce péril à craindre, tant qu'elle ſera docile au frein : ſi elle venoit à le rompre, ou ſi après l'avoir ſecoué par quelque haſard, elle ne ſouffroit pas que l'autorité le lui remît ; l'enſemble de l'état, le vaſte édifice de notre empire ſe briſeroit en pièces : cette ville ceſſera de commander au monde, quand elle ceſſera d'obéir. Il n'eſt donc pas ſurprenant que les princes, les rois, les défenſeurs de la choſe publique, quelque nom qu'on leur donne, ſoient plus chers à chaque citoyen que ſes parens mêmes. Si l'homme ſenſé doit préférer l'intérêt public à l'intérêt particulier, il eſt naturel que le premier ſentiment d'amour ſoit pour la perſonne en laquelle l'état s'eſt, pour ainſi dire, transformé. Depuis long-temps l'empereur s'eſt tellement incorporé avec la république, qu'ils ne peuvent être ſéparés ſans leur perte réciproque : l'une a beſoin de tête, comme l'autre a beſoin de bras.

Vous trouverez, ſans doute, ô Néron, que je m'éloigne de mon ſujet ; mais j'y marche directement. En effet, ſi, comme je viens de l'établir, vous êtes l'ame de la république, & ſi elle eſt votre corps, vous voyez à quel point la *clémence* eſt néceſſaire. C'eſt vous-même que vous épargnez, en paroiſſant épargner les autres. Il faut donc épargner les citoyens même les plus répréhenſibles, comme des membres malades ; & ſi quelquefois il eſt néceſſaire de tirer du ſang, il faut retenir l'inſtrument, pour ne pas faire l'inciſion plus forte que le beſoin ne l'exige.

La *clémence* eſt donc, comme je le diſois, preſcrite par la nature à tous les hommes ; mais elle convient beaucoup plus aux ſouverains, parce que dans ce rang elle a bien plus à conſerver, & trouve un plus grand théâtre pour ſe produire. La cruauté dans les particuliers fait peu de tort, dans les princes elle ne diffère pas de la guerre. Quoique toutes les vertus ſoient d'accord entr'elles, & qu'il n'y en ait pas de plus éminentes ni de plus honnêtes que les autres, néanmoins il en eſt qui conviennent mieux à de certaines perſonnes. La magnanimité convient à tous les mortels, même au dernier rang : quoi de plus grand & de plus beau que d'être invulnérable à la mauvaiſe fortune ? Cependant cette grandeur d'ame ſe trouve plus à l'aiſe dans la proſpérité ; elle ſe montre avec plus d'avantage ſur le tribunal, que dans la plaine. La *clémence* rend heureuſes & tranquilles toutes les maiſons où elle entre : mais dans un palais elle eſt d'autant plus admirable, qu'elle s'y montre plus rarement. Quoi de plus louable en effet qu'un prince à la colère duquel rien ne fait obſtacle, dont les ſentences les plus rigoureuſes ſont applaudies de ceux mêmes qui périſſent, que perſonne n'oſe interpeller, ni même eſſayer de fléchir : quand ſa fureur eſt trop violente, ſe mettant un frein à lui-même, & faiſant prendre à ſon pouvoir le cours le plus avantageux & le plus paiſible, il ſe dit à lui-même : il n'y a perſonne qui ne puiſſe tuer contre la loi, je ſuis le ſeul qui puiſſe ſauver malgré elle.

La grandeur de l'ame doit être proportionnée à celle de la fortune. S'il n'y a pas d'égalité, ſi même la ſupériorité n'eſt pas du côté de l'ame, elle eſt entraînée plus bas même que la terre. Or, le propre de la grandeur d'ame eſt le calme, la tranquillité, le mépris des injures & des offenſes. Les emportemens de la colère ne ſont dignes que d'une femme : il n'y a que les bêtes féroces (encore ne ſont-ce pas les plus généreuſes) qui mordent un ennemi terraſſé, & s'acharnent ſur leur proie ; les éléphans & les lions quittent l'adverſaire qu'ils ont abattu : l'acharnement eſt le partage des bêtes les plus mépriſables. Une colère cruelle & que rien n'appaiſe eſt indigne d'un roi ; elle le rabaiſſe preſque au niveau de l'homme contre lequel il s'emporte. Mais s'il donne la vie, s'il rend l'honneur à des coupables qui ont mérité de le perdre, il fait ce qui n'eſt permis qu'au ſouverain. On peut ôter la vie à ſon ſupérieur, on ne la donne jamais qu'à ſon inférieur. Le pouvoir de

ſauver eſt la plus grande prérogative d'une haute puiſſance; qui n'eſt jamais ſi digne d'envie, que lorſqu'elle partage le pouvoir des dieux, par le bienfait deſquels, bons ou méchans, nous jouiſſons tous de la lumière. Qu'un prince donc, à l'exemple de la divinité, conſidère avec plaiſir ceux de ſes ſujets qui ſont vertueux & utiles; qu'il laiſſe les autres pour faire nombre; qu'il chériſſe l'exiſtence des premiers, & qu'il tolère celle des autres.

Dans cette ville immenſe, où, malgré la largeur des rues, une foule innombrable ſe heurte à chaque obſtacle qui arrête le cours de ce rapide torrent; dans cette ville où l'on voudroit arriver aux trois théatres à la fois, dans laquelle on conſume toutes les moiſſons de la terre entière; quel déſert, quelle ſolitude n'y verrions-nous pas régner, ſi l'on ne laiſſoit impunis que les délits qu'un juge ſévère peut abſoudre? Qu'on trouve un des queſteurs qui ne ſoit répréhenſible d'après la loi même ſuivant laquelle il fait des informations? qu'on me montre un accuſateur irréprochable? J'oſerai même dire qu'on ne ſe rend jamais plus difficile pour accorder un pardon, que quand on a été plus ſouvent dans le cas de le ſolliciter. Nous avons tous commis des fautes, les uns de plus graves, les autres de plus légères; les uns de deſſein prémédité, les autres par l'impulſion du haſard ou la ſuggeſtion des méchans; d'autres enfin par défaut de fermeté, dans de bonnes réſolutions, ont perdu leur innocence, contre leur gré & nonobſtant leur réſiſtance: non ſeulement nous ſommes coupables, mais nous le ſerons juſqu'à la fin de notre vie. Ceux même dont l'ame eſt aſſez purifiée pour n'avoir plus à craindre le déſordre & l'erreur, ne ſont parvenus à l'innocence que par la route des fautes.

J'ai déjà cité l'exemple des dieux: c'eſt le plus beau modèle que je puiſſe propoſer à un prince. Qu'il ſoit envers ſes ſujets ce qu'il voudroit que les dieux fuſſent envers lui. Deſire-t il donc que les divinités ſoient inexorables pour toutes ſes fautes & ſes erreurs? que leur courroux ſe porte à la deſtruction totale? Dans ce cas, quel roi ſeroit en sûreté? quel eſt le monarque dont les aruſpices ne recueilleroient pas les oſſemens réduits en poudre! Si les dieux ſe laiſſent fléchir, & ſont trop équitables pour punir ſur-le-champ par la foudre les crimes des grands, combien n'eſt-il pas plus juſte qu'un homme, prépoſé à la conduite des autres hommes, exerce ſon empire avec douceur, & ſonge ſi le ſpectacle du monde n'eſt pas plus agréable aux yeux dans un jour pur & ſerein, qu'au milieu des éclats du tonnerre, des ſecouſſes de la terre, & des feux épars qui s'élancent de la nue. L'aſpect d'un empire tranquille & gouverné avec modération, eſt celui d'un ciel pur & bien éclairé. Dans la tyrannie on voit régner le déſordre, les ténèbres, l'obſcurité, un effroi général ſe répand au moindre bruit; celui même qui fait tout trembler n'eſt pas exempt des ſecouſſes. L'acharnement de la vengeance eſt plus pardonnable aux particuliers: on peut les offenſer, & leur reſſentiment eſt fondé ſur une injure; de plus, ils craignent le mépris; & le pardon des injures pourroit paroître en eux plutôt foibleſſe que *clémence*. Mais quand la vengeance eſt facile, celui qui s'en abſtient eſt sûr d'être eſtimé par ſa douceur. Dans la condition privée, les geſtes menaçans, les querelles, les diſputes, les emportemens de la colère ſont plus permis, parce qu'entre gens de même force les coups ſont légers; mais dans un prince, parler trop haut, ſe ſervir d'expreſſions peu meſurées, ſont des choſes indignes de la majeſté de ſon rang.

Vous trouverez peut-être étrange d'ôter aux princes la liberté de parler comme il leur plaît, tandis qu'on en jouit dans le rang le plus bas: ce n'eſt plus, direz-vous, commander, c'eſt être eſclave. Eh quoi! n'avez-vous pas éprouvé qu'en effet l'empire n'eſt que pour nous, & l'eſclavage pour vous? Votre condition n'eſt pas la même que celle des hommes cachés dans la foule, & qui n'en ſortent pas: leurs vertus, pour ſe produire, ont long-temps à lutter, & leurs vices ſont entourés de ténèbres. Mais vous, la renommée recueille toutes vos actions & vos paroles. Auſſi perſonne ne doit prendre plus de ſoin de leur réputation, que ceux qui, ſoit en bien, ſoit en mal, en auront une fort étendue. Combien de choſes vous ſont interdites, qui, graces à vous, nous ſont permiſes! Je puis marcher ſeul dans tous les quartiers de la ville; quoique ſans cortège, & ſans armes ni chez moi ni à mon côté, je n'ai rien à craindre: & vous, qui nous procurez la paix, vous ne pouvez vivre ſans armes. Il ne vous eſt point permis de ſortir un inſtant de votre rang; il vous obsède, & quelque part que vous alliez, il vous ſuit avec un grand appareil. La ſervitude la plus gênante de la grandeur, eſt de ne pouvoir en deſcendre. Mais cette néceſſité vous eſt commune avec les dieux: le ciel eſt leur priſon; & il ne leur eſt pas plus permis, qu'il ne ſeroit sûr pour vous, de ſe rabaiſſer. Vous êtes, pour ainſi dire, cloués à votre grandeur; nos démarches ne ſont pas obſervées, nous pouvons aller, venir, changer de façons d'agir, ſans que le public en ſoit inſtruit; vous ne pouvez pas plus vous cacher, que le ſoleil. La lumière qui vous environne attire tous les yeux: vous croyez être un homme qui marche, & c'eſt un aſtre qui ſe lève ſur l'horizon. Vous ne pouvez proférer un mot, ſans être entendu de toutes les nations de la terre; vous mettre en colère, ſans faire trembler le monde; renverſer un ſeul homme, ſans ébranler tout ce qui l'environne. La foudre en tombant ne frappe qu'un petit nombre d'hommes, & les

effraie tous : de même les châtimens de la ſuprême puiſſance cauſent moins de mal que d'épouvante ; & c'eſt avec raiſon : dans l'homme qui peut tout, on enviſage moins ce qu'il a fait, que ce qu'il auroit pu faire. Ajoutez que dans la condition privée le pardon des injures en attire de nouvelles : au lieu que la *clémence* fait la ſécurité des rois. D'ailleurs la fréquence des châtimens, pour quelques haines qu'elle étouffe, en allume dans tous les cœurs : il vaut donc mieux ſupprimer la volonté de punir, puiſqu'elle ne manquera jamais de motifs. De même que les arbres pouſſent mieux, quand on les débarraſſe d'une partie de leurs rameaux, & qu'on rend plus touffus quelques plantes, en leur coupant la tête : de même la cruauté des rois, qui font périr leurs ennemis, ne fait qu'en augmenter le nombre. Les pères, les enfans, les proches & les amis du mort héritent de ſa haine.

Confirmons cette vérité par un exemple tiré de votre famille. Le divin Auguſte fut un prince rempli de douceur, à le prendre du commencement de ſon règne : lorſque la république étoit la proie de pluſieurs maîtres, il ſe ſervit du glaive comme un autre. A l'âge où vous êtes, à peine ſorti de ſa dix-huitième année, il avoit déja plongé le poignard dans le ſein de ſes amis, il avoit attenté à la vie du conſul Antoine, dont il avoit été le collègue dans le temps des proſcriptions. A l'âge de plus de quarante ans, pendant ſon ſéjour dans la Gaule, on vint lui annoncer que L. Cinna, jeune inſenſé, lui dreſſoit des embuches : on lui déſigna le lieu, l'endroit, la manière dont ſe devoit faire l'attaque : un des complices avoit tout déclaré. Auguſte réſolut de ſe venger, convoqua ſon conſeil. Il paſſa une nuit agité, en ſongeant qu'il alloit condamner un jeune homme de la première qualité, petit-fils du grand Pompée, & à cela près, toujours irréprochable. D'un autre côté, quel ſcrupule pouvoit-il ſe faire de punir un homme ſeul, lui qui, dans un ſouper, avoit dicté à Antoine l'édit de proſcription ? Il gémiſſoit, & de temps en temps prononçoit des diſcours qui ſe contredisoient. « Quoi ! je laiſſerois aller en aſſurance mon aſſaſſin, tandis que je ſuis moi-même dans les alarmes ? Quoi ! cette tête échappée aux horreurs des guerres civiles, à tant de combats ſur terre & ſur mer, au moment où la paix règne dans tout le monde entier, on pourra impunément, je ne dis pas la trancher, mais l'immoler ; car c'eſt pendant un ſacrifice, qu'on avoit réſolu de m'attaquer ». Puis, après quelque intervalle de ſilence, il s'emportoit d'une voix plus forte contre lui-même, que contre Cinna. « Pourquoi vis-tu, dit-il, ſi ta perte intéreſſe tant de gens ? Quoi ! toujours des ſupplices ! toujours du ſang ! ma tête eſt le but de tous les traits de la jeune nobleſſe. Eh ! la vie n'eſt pas d'un ſi grand prix, s'il faut tant égorger pour la ſauver ».

Enfin Livie, ſa femme, l'interrompit, en lui diſant : « Daignez-vous écouter les conſeils d'une femme ? faites comme les médecins, qui, lorſque les remèdes ordinaires ne réuſſiſſent pas, en emploient de contraires. Juſqu'ici vous n'avez rien gagné par la ſévérité : Salvidienus a été ſuivi de Lépidus ; Lépidus de Muræna ; Muræna de Cæpion, & Cæpion d'Egnatius, ſans parler des autres dont la témérité fait rougir ; eſſayez maintenant de la *clémence* : pardonnez à Cinna, il eſt convaincu, il ne peut plus vous nuire ; il eſt peut être utile à votre réputation ».

Charmé d'avoir trouvé un patron dans ſa femme, Auguſte lui rendit graces, envoya un contre-ordre à ſon conſeil, & ne manda que Cinna tout ſeul. Après avoir fait retirer tous ceux qui ſe trouvoient dans ſa chambre, & fait avancer un ſecond ſiège pour le coupable : « J'exige de vous avant tout, dit-il, de ne pas m'interrompre, de ne pas couper mon diſcours par vos exclamations : vous aurez enſuite le loiſir de parler. Je vous trouvai, Cinna, dans le camp de mes adverſaires ; vous n'étiez pas devenu, vous étiez né mon ennemi ; je vous ai ſauvé, je vous ai rendu tout votre patrimoine. Aujourd'hui vous êtes aſſez riche, aſſez fortuné pour faire envier aux vainqueurs le ſort d'un vaincu. Vous demandâtes le ſacerdoce, en concurrence avec un grand nombre de compétiteurs, dont les pères avoient ſervi ſous moi ; je vous ai préféré. Après tant de ſervices, vous avez voulu m'aſſaſſiner » !

A ces mots, Cinna s'étant écrié qu'il étoit bien éloigné d'une telle démence : Vous ne tenez pas votre parole, Cinna, lui dit Auguſte ; vous étiez convenu de ne me pas interrompre. Je diſois donc que vous avez tout préparé pour m'aſſaſſiner : il indiqua le lieu, les complices, le jour, l'ordre de l'attaque, le meurtrier chargé de porter le coup ; & voyant que le coupable avoit les yeux baiſſés, & qu'il étoit réduit au ſilence par les remords plutôt que par la conviction : « Quel eſt votre but, lui dit-il ? eſt-ce de régner ? Je plains le peuple romain, ſi vous n'avez d'autre obſtacle que moi ! Mais vous êtes incapable de défendre vos intérêts domeſtiques : en dernier lieu, dans un jugement privé, vous ſuccombâtes ſous le crédit d'un affranchi. Il n'y a donc que Ceſar, contre qui vous trouviez des reſſources faciles ? Encore, ſi j'étois le ſeul obſtacle à vos eſpérances ! Mais les Paul-Emile, les Fabius Maximus, les Coſſus, les Servilius, feront-ils d'humeur à ſupporter votre empire ? Et cette foule de nobles, qui ne portent pas de vains noms, mais qui contribuent eux-mêmes à décorer les portraits de leurs ancêtres &c. » ? En effet, le prince parla plus de deux heures, cherchant à faire durer le plus qu'il put ce genre de ſupplice, le ſeul auquel il vouloit ſe borner. Il finit par ces mots : « Je vous donne, Cinna, la vie une ſeconde fois. J'ai pardonné à un ennemi, je pardonne aujour-

d'hui à un aſſaſſin, à un parricide : à commencer de ce jour ſoyons amis. Combattons de ſincérité ; moi, en vous donnant la vie; vous, en me la devant ».

Depuis, l'empereur lui offrit de lui-même le conſulat, en lui faiſant un reproche de n'avoir pas oſé le demander; il éprouva de ſa part un attachement & une amitié inviolables; il fut ſon unique héritier, & n'eut plus à craindre aucune embûche de ſa part.

Votre aïeul pardonna aux vaincus : car s'il ne leur eût pas fait cette grace, à qui eût-il commandé? Il attira du camp ennemi dans le ſien Salluſte, les Coccéius, les Duilius, & toute cette cohorte d'amis du premier ordre. C'étoit encore à ſa *clémence*, qu'il devoit les Domitius, les Meſſala, les Cicéron, & la jeuneſſe la plus floriſſante de Rome. Combien de temps attendit-il en patience la mort de Lépidus lui-même? Il lui laiſſa porter, pendant pluſieurs années, les ornemens de la ſouveraineté, & ne s'appropria le ſouverain pontificat qu'après la mort de ce rival : il vouloit que ce fût un honneur, & non pas une dépouille.

Ce fut cette *clémence* qui lui aſſura la vie & le repos; ce fut cette *clémence* qui lui concilia la faveur & l'amour des citoyens, quoique la république ne fût pas encore ſoumiſe quand il en prit les rênes; c'eſt elle enfin à qui il doit la renommée dont il jouit encore aujourd'hui, tandis qu'elle ſe rend à peine l'eſclave des princes, même de leur vivant. Ce n'eſt pas la contrainte qui nous le fait regarder comme dieu : nous croyons qu'Auguſte fut un bon prince, & mérita le nom de *père de la patrie*, fondé uniquement ſur ce qu'il pardonnoit les outrages même, plus ſenſibles pour les princes que les injures : ſur ce qu'il rioit des bons mots lancés contre lui; ſur ce qu'il avoit l'air de ſe punir lui-même, quand il puniſſoit les coupables; ſur ce que, bien loin de faire mourir les amans de ſa fille, il leur donna, en les banniſſant, des aſſurances pour leur ſûreté. Voilà ce qui s'appelle pardonner; non-ſeulement de donner la vie, mais même de la garantir, quand on ſait qu'il n'y a que trop de gens qui ſe chargent de la colère du prince, & qui lui font la cour avec le ſang d'autrui.

Telle fut la conduite d'Auguſte dans ſa vieilleſſe, ou du moins dans le déclin de ſon âge. Sa jeuneſſe fut ardente, emportée, coupable de pluſieurs actions, ſur leſquelles il ramenoit ſes regards avec chagrin. On n'oſera jamais comparer à votre *clémence* celle du divin Auguſte, quoique, pour contrebalancer votre jeuneſſe, on lui oppoſe la maturité de la vieilleſſe. Qu'il ait été clément & modéré, ce ne fut qu'après avoir teint du ſang romain la mère d'Actium, après avoir écraſé dans la Sicile les flottes de ſes ennemis & les ſiennes, après le ſacrifice de Pérouſe, & les horreurs des proſcriptions. Je n'appelle pas *clémence* une cruauté fatiguée : la véritable *clémence* eſt celle dont vous nous montrez l'exemple; elle n'eſt ſouillée d'aucune tache, elle n'a pas verſé le ſang des citoyens. La vraie modération dans le pouvoir ſuprême, celle qui s'attire l'amour de tout le genre humain, conſiſte à ne pas ſe laiſſer enflammer par les deſirs, emporter par légéreté, corrompre par les exemples des princes précédens; elle conſent à émouſſer la pointe de ſon autorité, au-lieu de l'eſſayer contre ſes ſujets. Le prodige dont votre grandeur d'ame ſe glorifie de n'avoir pas fait couler dans le monde entier une ſeule goutte de ſang humain, eſt d'autant plus admirable, que jamais le glaive ne fut remis en de plus jeunes mains.

La *clémence* fait donc la ſûreté des princes, en même tems qu'elle en fait la gloire : elle eſt à la fois l'ornement & le ſoutien des empires. Pourquoi voit-on des rois vieillir ſur le trône, & le tranſmettre à leurs fils & à leurs neveux, tandis que la puiſſance des tyrans effraie, & ne dure que très-peu? Quelle eſt la différence entre un tyran & un roi? L'extérieur de leur fortune & leur puiſſance ſont les mêmes; mais les tyrans puniſſent pour leur plaiſirs, les rois par des motifs indiſpenſables.

Quoi! dira-t-on, les rois ne décernent-ils jamais la peine de mort? Ils le font quand le bien public le demande : au-lieu que pour les tyrans la cruauté eſt une jouiſſance. Ce n'eſt point par le nom, mais par la conduite, que le tyran diffère du roi. Denys l'ancien peut avec raiſon être préféré à bien des rois, & rien n'empêche de donner le nom de *tyran* à Sylla, qui ne ceſſa d'égorger que lorſqu'il manqua de victimes. Quoiqu'il ait quitté les ornemens de la Dictature, & repris la toge de citoyen, quel tyran s'abreuva jamais de ſang auſſi avidement que celui qui fit égorger à la fois ſept mille citoyens romains, & qui, ayant entendu du temple de Bellone, ſitué dans le voiſinage, les cris de cette multitude gémiſſante ſous le glaive, dit au ſénat effrayé : « continuons, pères conſcrits, ce ſont quelques ſéditieux qu'on châtie par mon ordre »? Il diſoit vrai; ce n'étoit en effet qu'un petit nombre de victimes pour Sylla.

Nous examinerons dans la ſuite, à propos de Sylla, juſqu'où peut aller la colère contre des ennemis, ſur-tout lorſqu'on applique ce nom à des concitoyens, à des membres du même corps. En attendant il ſuffit de comprendre que c'eſt la *clémence* qui, comme je le diſois, diſtingue le monarque du tyran. Ils ſont tous deux environnés d'un retranchement d'armes : mais elles ſervent à l'un pour le maintien de la paix; à l'autre pour réprimer par la terreur des haines puiſſantes. Le tyran ne regarde pas ſans effroi les bras mêmes auxquels il s'eſt confié : ſa précaution eſt pour lui une terreur de plus. Quoiqu'on ne le haïſſe que parce qu'on le craint, il veut être

craint, parce qu'on le hait : il a sans cesse à la bouche ce vers exécrable, qui a précipité bien des tyrans dans l'abyme :

Qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent.

Il ignore que la haine poussée à l'excès se convertit en fureur. Une crainte modérée retient les courages ; mais, quand elle est continuelle, vive, accompagnée du tableau des derniers supplices, elle relève les ames abattues, & les porte à tenter toutes les ressources : ainsi l'on retient les bêtes fauves dans une enceinte de cordes & de plumes d'oiseaux colorées ; mais, si, le fer à la main, le chasseur vient les presser par derrière, elles s'élanceront à travers les objets qu'elles fuyoient, & fouleront aux pieds ce qui les épouvantoit. Le courage le plus ardent est celui que la nécessité fait éclater. Il faut que la crainte laisse quelque sécurité, & fasse envisager plus d'espoir que de danger ; sans quoi, s'il y a le même péril à se tenir tranquille, ou aime mieux alors l'affronter & attenter à la vie du tyran. Un roi calme & modéré peut compter sur des secours fidèles, dont il usera pour le salut de ses peuples : le soldat, glorieux d'être l'instrument de la sécurité publique, supporte avec joie toutes sortes de travaux, & se regarde comme le gardien du père commun de la patrie. Pour le tyran cruel & sanguinaire, ses satellites sont nécessairement des sujets d'inquiétude.

Peut-on avoir des ministres fidèles & de bonne volonté, quand on en fait des bourreaux occupés de tortures, de chevalets & d'instrumens de la mort, quand on leur expose des hommes, comme à des bêtes féroces ? L'oreille inquiète du tyran est ouverte à toutes les délations, parce qu'il craint à la fois les dieux & les hommes, témoins & vengeurs de ses forfaits, sur-tout quand il est parvenu à un tel point de perversité, qu'il ne peut plus changer de conduite : en effet, la cruauté, entr'autres maux, a celui d'exiger la persévérance, & d'interdire le retour à la vertu. Il faut soutenir ses premiers crimes par de nouveaux. Quoi de plus infortuné qu'un homme d'être méchant ! Qu'un tyran est digne de pitié ! (je dis de la sienne, car celle des autres seroit un crime (quand il n'exerce sa puissance que par les assassinats & les rapines ; quand tout lui est devenu suspect, au-dedans comme au-dehors de son palais ; quand il ne lui reste plus que la ressource des armes qu'il a lieu de redouter ; quand il se défie de l'attachement de ses amis & de la tendresse de ses enfans ; lorsqu'il considère & les crimes qu'il a commis, & ceux qui lui restent à commettre ; lorsqu'il découvre sa conscience souillée de forfaits, déchirée de remords. Souvent il craint la mort, plus souvent il la desire, odieux à lui-même encore plus qu'à ses esclaves.

Mais le prince dont les soins embrassent la république entière, qui, plus attentif à certains détails, & moins à d'autres, ne laisse aucun des membres de l'état sans secours ; qui, naturellement enclin à la douceur, quand l'utilité publique exige un châtiment, prête à regret son bras à une opération douloureuse ; dont les sentimens sont exempts de haine & de cruauté ; qui exerce paisiblement une puissance salutaire ; qui veut faire aimer son empire à ses peuples, qui se croit assez heureux, s'il partage avec eux son bonheur : un prince enfin dont l'accueil est affable & l'accès facile, dont l'extérieur, fait pour gagner le peuple, annonce la bienveillance, qui défère aux demandes équitables, & se refuse aux prétentions iniques : un tel prince est chéri, défendu, respecté de la république entière. On parle de lui dans les entretiens particuliers, sur le même ton que dans les assemblées publiques. Sous son règne on desire des enfans ; la stérilité, compagne des maux publiques, disparoît : chacun croit bien mériter de ses enfans en les mettant au jour dans un siècle aussi fortuné. Un tel prince est gardé par ses bienfaits, il n'a pas besoin de satellites ; les armes ne sont pour lui qu'un ornement.

Quel est donc le devoir d'un roi ? Celui d'un bon père qui fait à ses enfans tantôt des reproches tendres, tantôt des menaces, & qui même quelquefois leur fait sentir ses coups. Quel homme, jouissant de sa tête, déshérite son fils dès la première offense ? Si la grandeur & la multitude des injures ne font perdre la patience ; si les fautes qu'on craint ne l'emportent sur celles que l'on condamne, on n'a pas recours aux voies extrêmes : on essaie tous les moyens de rappeller à la vertu un caractère indécis, ou qui penche déjà vers le mal ; on ne se porte à l'extrémité que lorsqu'on n'a plus d'espoir ; l'on n'en vient aux châtimens rigoureux que lorsque tous les remèdes sont épuisés.

Telle doit être la conduite d'un prince auquel nous avons donné le nom de *père de la patrie*, sans aucun motif de vaine adulation. Les autres titres sont purement honorifiques : ceux de *grand*, d'*heureux*, d'*auguste*, tous les surnoms enfin dont nous avons comblé la grandeur ambitieuse, ne sont que de simples décorations. Le surnom de *père de la patrie* n'a été donné aux princes que pour leur faire connoître qu'on leur a conféré le pouvoir paternel, c'est-à-dire, le plus modéré de tous les pouvoirs ; celui qui n'a en vue que le bien de ses enfans, celui qui sacrifie son intérêt au leur. Un père ne se porte que le plus tard possible à retrancher un de ses membres ; & même après l'amputation il voudroit pouvoir le remettre en sa place : il gémit pendant l'opération, & ne s'y détermine qu'après avoir longtems différé. Qui comdamne promptement, est bien près de condamner avec plaisir : l'excès de

ſévérité reſſemble beaucoup à l'injuſtice. De notre tems on a vu le peuple dans la place publique percer à coups de ſtilets Erixon, chevalier romain, pour avoir fait périr ſon fils à coup de fouet ; l'autorité d'Auguſte ne put l'arracher qu'avec peine aux mains acharnées des pères & des enfans.

T. Arius, qui, ayant découvert que ſon fils vouloit le tuer, ſe contenta de le condamner à l'exil, à la ſuite d'une inſtruction juridique, fut admiré de tout le monde, pour ne l'avoir puni que de l'exil, & même d'un exil agréable : il relégua le parricide à Marſeilles, & lui fit toucher une penſion annuelle, telle qu'il l'auroit pu donner à un fils dont il n'auroit pas eu à ſe plaindre. En conſéquence, dans une ville où les plus méchans même ne manquent jamais d'avocats, on ne douta pas que le fils ne fût réellement coupable, puiſque ſon père, qui n'avoit pu le haïr, avoit pu le condamner.

Cet exemple même vous fournira le moyen de comparer un bon prince avec un bon père. Arius pria Auguſte d'aſſiſter au jugement de ſon fils : Auguſte ne dédaigna pas d'être juge dans une affaire de famille ; il prit ſa place, & devint membre d'un conſeil particulier : il ne voulut pas que l'on s'aſſemblât dans ſon palais ; car alors Céſar eût été juge, & ce n'eût pas été le père. Après les informations & la diſcuſſion des moyens allégués par le jeune homme, à charge & décharge, le prince voulut que les avis fuſſent donnés par écrit, afin qu'on ne ſe réglât pas ſur le ſien. Avant la lecture des tablettes, il déclara avec ferment qu'il renonçoit à la ſucceſſion de T. Arius, dont la fortune étoit immenſe. On trouvera de la petiteſſe à craindre qu'on ne l'accusât de s'être ouvert, par la condamnation du fils, un moyen d'hériter du père. Je ne ſuis pas de cet avis : le témoignage de la conſcience ſuffit aux particuliers contre les interprétations de la malignité ; mais les princes doivent des égards à la renommée. Auguſte ſe déſiſta de la ſucceſſion : Arius perdit ainſi deux héritiers le même jour ; mais Céſar avoit acheté le droit de donner librement ſon ſuffrage ; &, après avoir prouvé (ce qui doit être le premier ſoin d'un prince) que ſa ſévérité étoit déſintéreſſée, il opina que le fils ſeroit relégué dans le lieu que le père jugeroit convenable : il ne décerna ni le ſac des paricides, ni les ſerpens, ni la priſon ; ſongeant moins au crime commis qu'au juge dont il étoit devenu l'aſſeſſeur. Il dit que le père devoit ſe contenter de ce châtiment envers un fils très-jeune, qui n'avoit commis ce crime que par ſuggeſtion, & avec une timidité bien voiſine de l'innocence ; qu'il ne méritoit que d'être banni de la ville & ſouſtrait aux yeux de ſon père.

O prince, vraiment digne d'être appellé au conſeil des pères, & de partager la ſucceſſion des enfans vertueux ! Voilà la *clémence* qui convient à un roi : celle qui répand la douceur partout où il ſe montre. Qu'il n'y ait perſonne d'aſſez vil à ſes yeux dont il ne ſente la perte : quel qu'il ſoit, c'eſt un membre de ſon empire. Comparons le petit au grand : il y a plus d'une eſpèce d'autorité. Un prince commande à ſes ſujets, un père à ſes enfans ; un inſtituteur à ſes élèves ; un tribun ou un centurion à ſes ſoldats. Ne regarderoit-on pas comme le plus méchant des pères celui qui ſans ceſſe châtiroit ſes enfans à coups de fouet pour les cauſes les plus légères ? Quel inſtituteur eſt plus digne d'enſeigner les arts libéraux ; celui qui déchire ſes diſciples, quand la mémoire leur manque, ou quand leurs yeux ne liſent point avec promptitude, ou celui qui n'emploie, pour les inſtruire & les diriger, que la voie des remontrances & de la honte ? Un tribun ou un centurion, lorſqu'ils ſont cruels, ne font que des déſerteurs.

Quels ſont enfin les êtres envers qui nous recommandons la *clémence* ? Eſt-il juſte de commander à l'homme avec plus de rigueur & de dureté, qu'aux animaux dépourvus de raiſon ? Un habile écuyer n'effarouche pas ſon cheval par des coups redoublés ; il le rendroit ombrageux & rétif, ſi de tems en tems il ne lui faiſoit ſentir une main careſſante. Il en eſt de même du chaſſeur qui dreſſe de jeunes chiens & leur apprend à ſuivre la piſte, ou qui, après les avoir dreſſés, s'en ſert pour relancer ou pourſuivre les bêtes : il ne les menace pas ſans ceſſe ; une crainte ſervile émouſſeroit leur courage, éteindroit leur ardeur : mais il ne leur laiſſe pas non plus la liberté de courir les champs & d'errer à leur gré. Joignez-y les bêtes de ſomme les plus pareſſeuſes, qui, quoique faites pour les outrages & les mauvais traitemens, ſont quelquefois réduites, par l'excès de la cruauté, à ſecouer le joug.

Il n'eſt point d'animal plus ſujet à ſe cabrer que l'homme ; il n'en eſt point dont la conduite demande plus d'art, & les fautes plus d'indulgence. Quelle folie de rougir de ſe mettre en colère contre les bêtes de ſomme & les chiens, & de rendre plus dur pour l'homme le joug de l'homme même ! On traite les maladies ſans colère : or, les vices ſont les maladies de l'ame, qui demandent un traitement doux & un médecin ſans emportement. Il n'y a qu'un ignorant qui déſeſpère, pour ſe diſpenſer de guérir.

C'eſt ainſi que doit ſe conduire envers les ames malades le ſouverain chargé du ſalut général : qu'il ne déſeſpère pas trop tôt, qu'il ne ſe hâte pas de déclarer la maladie mortelle ; qu'il lutte contre les vices & leur réſiſte ; qu'il faſſe honte aux uns de leur maladie ; qu'il amuſe les autres par des lénitifs : la guériſon en ſera plus rapide & plus sûre. Le prince doit non-ſeulement guérir, mais encore ne point laiſſer de cicatrices

flétrissantes. Il ne revient pas de gloire à un prince d'un châtiment cruel : qui doute de sa puissance? mais on le comble d'éloges, s'il met un frein à ses passions; s'il arrache beaucoup de victimes à la colère des autres, & n'en immole aucune à la sienne.

La modération envers les esclaves est louable: l'on ne doit pas se permettre à leurs égards tous les traitemens qu'ils sont forcés de souffrir, mais ceux qu'autorisent la raison & l'équité, qui prescrivent la *clémence* envers les prisonniers & les malheureux, achetés même à prix d'argent : à plus forte raison, que doit-elle donc prescrire envers des hommes libres, bien nés, vertueux? c'est, sans doute, de les traiter, non comme des esclaves, mais comme des sujets qu'on précède d'un degré, qu'on est chargé de défendre & non pas d'asservir. La statue de nos princes est un asyle pour les esclaves. Quoique tout soit permis contre les esclaves, il est pourtant des actions que le droit des gens interdit à un homme contre un autre homme. Car enfin, votre esclave est de la même nature que vous. A qui Pollion n'étoit il pas encore plus odieux qu'à ses esclaves? ce barbare qui engraissoit ses lamproies de sang humain, & qui, pour la moindre offense, faisoit jetter ses esclaves dans un vivier rempli d'une espèce de serpens. Monstre digne de mille morts! soit qu'il fît manger ses esclaves aux lamproies, pour s'en repaître ensuite; soit qu'il ne les élevât que pour les nourrir de cette manière. Si les maîtres cruels sont montrés au doigt par toute la ville, les méchans princes, dont les injustices ont plus d'étendue, sont encore plus décriés, & la haine qu'on leur porte se transmet de siècles en siècles. Eh! ne vaudroit-il pas mieux ne point naître que d'être compté parmi ceux qui ne sont nés que pour le malheur de la société.

On ne peut rien imaginer qui fasse plus d'honneur à un souverain, que la *clémence*, quels que soient d'ailleurs ses titres & ses droits. Elle a d'autant plus d'éclat & de grandeur, qu'elle se montre accompagnée d'un pouvoir plus illimité : toute puissance nuisible est contraire aux loix de la nature. C'est la nature qui inventa la royauté : témoins certaines sociétés d'animaux, & en particulier celle des abeilles, dont le roi est logé au milieu de la ruche dans un alvéole plus grand & plus sûr; de plus, il est exempt de travail, & préposé aux travaux de ses sujets : à sa mort tout l'essaim se dissipe : on n'en souffre jamais plus d'un, & le plus courageux obtient la préférence. Ajoutez que la forme du roi est remarquable, & différente de celle des autres abeilles, soit pour la grosseur, soit pour l'éclat des couleurs : c'est sur-tout cette dernière qualité qui le distingue. Les abeilles sont colères, elles ont l'humeur très-martiale, eu égard à leur foible corps, & laissent leur aiguillon dans la blessure qu'elles font. Mais leur roi n'a pas d'aiguillon : la nature n'a pas voulu qu'il fût cruel, qu'il exerçât une vengeance qui eût coûté trop cher : elle l'a privé d'armes, & n'a pas laissé d'instrument à sa colère.

C'est un grand exemple pour les princes puissans. En effet, la nature se montre dans les moindres détails; les plus chétifs objets fournissent à l'homme de grandes leçons. Rougissons de ne pas suivre les exemples d'un vil insecte. La modération est d'autant plus nécessaire à l'homme, que ses excès sont plus dangereux. Plût à Dieu que la nature eût imposé la même loi aux mortels; que leur colère se perdît avec leurs armes; qu'ils ne portassent qu'un seul coup, & ne pussent exercer leur fureur par le ministère des autres! La colère se lasseroit aisément, si elle étoit obligée de se satisfaire elle-même, & si l'exercice de ses forces devoit lui coûter la vie. Cependant malgré ses ressources, elle n'obtient pas plus de sûreté : il n'est pas possible qu'on ne craigne, à proportion qu'on se fait craindre. Un tyran observe tous les bras; dans le tems où l'on ne songe pas à lui, il se croit en bute aux traits; nul instant de sa vie n'est exempt de terreurs. Peut-on se résoudre à mener une pareille vie, quand il est possible, sans faire de mal, & par-là sans en craindre, d'exercer une autorité salutaire au milieu de l'alégresse générale? Ne croyez pas qu'il y ait de sûreté pour un roi qui n'en laisse à personne. C'est au prix de la sécurité publique, qu'il doit acheter la sienne. Il n'est pas nécessaire d'élever de hautes tours, de fortifier des collines escarpées, de couper les flancs des montagnes, de s'environner de plusieurs enceintes de murailles : la *clémence* n'a pas besoin de remparts pour assurer la vie des rois; la seule forteresse inexpugnable est l'amour des peuples, Quoi de plus doux que de vivre au milieu des vœux publics, & des vœux qui sont point dictés par la crainte de la délation! que d'exciter au moindre soupçon de maladie, non l'espérance, mais la crainte! que d'être environné de sujets disposés à donner ce qu'ils ont de plus précieux pour racheter la vie de leur chef, & qui regardent comme personnels le biens & les maux qui lui arrivent! Par ces témoignages éclatans de sa bonté, il fait connoître que la république n'est pas à lui, mais qu'il est à la république. Qui oseroit lui dresser des piéges? Qui ne voudroit détourner même les coups du sort de la tête d'un prince sous l'empire duquel la justice, la paix, la pudeur, la sécurité, le mérite sont en honneur; par les soins duquel l'état enrichi nage dans l'abondance de tous les biens? Tous les sujets contemplent leur souverain avec la même vénération qu'ils auroient pour les dieux, s'ils se montroient aux mortels. N'est-ce pas en effet tenir le premier rang après eux, que d'agir conformément à leur nature; d'être, comme eux, bienfaisant, libéral

& puissant pour le bonheur des hommes ? Voilà la perfection à laquelle il faut aspirer ; voilà le modèle qu'il faut se proposer : n'être le plus grand, que pour être le plus vertueux.

Un prince punit pour se venger, ou pour venger les autres. Commençons par la vengeance qui lui est personnelle : elle est plus difficile à modérer, quand le ressentiment l'excite, que lorsque l'exemple la rend nécessaire. Il est inutile de prévenir ici les princes de ne pas croire légèrement, de discuter la vérité, de pencher en faveur de l'innocence, de songer que le juge est aussi intéressé dans l'affaire, que l'accusé : ces préceptes sont du ressort de la justice, plutôt que de la *clémence*. Nous exhortons donc le souverain, quand l'offense est manifeste, à contenir sa colère, à remettre le châtiment, s'il le peut sans s'exposer, sinon à le modérer, à se montrer plus facile à fléchir pour ses propres injures que pour celles des autres. Comme il n'y a pas de libéralité à donner le bien d'autrui, mais à se dépouiller de ce qu'on a transféré à un autre, de même je n'appelle pas clément celui qui pardonne les offenses faites aux autres ; mais celui qui, piqué par des aiguillons intérieurs, ne se porte pas à la vengeance ; qui trouve de la grandeur d'ame à pardonner, au faîte de la puissance, & qui regarde comme le plus beau des spectacles celui d'un prince impunément offensé.

La vengeance produit ordinairement deux avantages : elle procure à l'offensé une consolation passagère, ou la sécurité pour l'avenir. Mais le sort d'un roi est trop brillant, pour qu'il ait besoin de consolation, & ses forces trop évidentes, pour en établir l'opinion sur le malheur des autres. Je ne parle que dans le cas où il est offensé par un inférieur : car s'il voit à ses pieds des hommes, autrefois ses égaux, il est assez vengé. Un esclave, un serpent, une flèche, peuvent priver un roi de la vie ; mais pour la donner, il faut être supérieur à celui qu'on sauve.

Un prince, maître de donner ou d'ôter la vie, doit donc user noblement du plus beau droit des dieux, sur-tout à l'égard des hommes qu'il sait avoir occupé le même rang que lui. Quand leur sort est dans ses mains, sa vengeance est complète, il a infligé le véritable supplice : on a perdu la vie, lorsqu'on est obligé de la recevoir. Un prince, tombé du faîte de la gloire aux pieds de son ennemi, qui ne tient que de sa *clémence* le trône & la vie, ne respire plus que pour la gloire de son bienfaiteur, & contribue davantage à sa réputation en vivant, que si on l'eût effacé du nombre des humains. Il donne continuellement en spectacle la vertu de son vainqueur : conduit en triomphe il n'eût fait que passer. Mais si l'on peut avec sûreté lui restituer ses états, & le remettre sur le trône d'où il étoit tombé, c'est un grand surcroît de gloire pour le conquérant, qui, dans la défaite d'un roi, n'a eu que cette gloire en vue : c'est triompher de la victoire même, & témoigner qu'on n'a rien trouvé chez les vaincus, qui fût digne du vainqueur.

Quant aux sujets, aux inconnus, aux foibles, il faut les traiter avec d'autant plus de douceur, qu'il y a moins de mérite à les avoir terrassés. Faites-vous un plaisir de pardonner aux uns ; dédaignez de vous venger des autres ; retenez votre bras, comme à la rencontre d'un animal méprisable qu'on ne pourroit écraser sans se salir : à l'égard de ceux qu'on veut sauver, ou qu'on est forcé de punir à la vue de toute la société, il faut saisir l'occasion de montrer une *clémence* qui doit être connue.

Passons aux injures dont d'autres sont les objets. La loi, en les punissant, s'est proposé trois buts, auxquels le souverain doit tendre pareillement ; c'est ou de corriger le coupable, ou d'en imposer aux autres par l'exemple de son châtiment, ou de rendre la sécurité aux citoyens, en retranchant les méchans de la société. Vous corrigerez plus facilement les coupables par des châtimens plus doux : on observe mieux sa conduite, quand on y trouve encore quelque chose d'intact : on n'épargne plus son honneur, lorsqu'il est totalement perdu ; c'est une sorte d'impunité, que de ne pas donner de prise à la punition.

Quant aux mœurs publiques, la modération dans les châtimens est plus propre à les corriger. La multitude des coupables accoutume à le devenir ; la flétrissure est moins sensible, quand elle est plus commune : la sévérité même perd son principal avantage ; sa continuité la rend moins imposante. Un prince réussit mieux à rétablir les mœurs & à réprimer les vices, avec de la patience, en paroissant, non pas approuver les désordres, mais se porter malgré lui à les punir. La *clémence* du souverain rend les fautes plus honteuses ; & la punition paroît bien plus grave, quand elle est infligée par un juge porté à la douceur.

D'ailleurs les fautes qu'on punit souvent, sont souvent commises. Votre père a fait coudre dans le sac plus de parricides qu'on n'en avoit vu dans tous les siècles précédens. Les enfans avoient moins de hardiesse pour commettre le plus grand des crimes, tant qu'il ne fut pas défendu par la loi. Les premiers législateurs, éclairés par la prudence & par une étude réfléchie du cœur humain, aimèrent mieux omettre ce crime comme incroyable, & comme excédent les limites de l'audace ordinaire, que de montrer qu'il pouvoit se commettre, par le supplice qu'ils décernoient contre lui : aussi les parricides ne commencèrent qu'avec la loi ; ce fut le châtiment qui enseigna le crime. C'en est fait de la piété filiale, depuis que nous avons vu plus de sacs que de croix. Dans les pays où les punitions sont rares, il

ſe forme une conſpiration en faveur de l'innocence, on y eſt attaché comme à un tréſor public. Qu'un état ſe croie vertueux, il le ſera. On eſt plus irrité contre ceux qui s'écartent de la vertu, de la frugalité, quand ils ſont en petit nombre : croyez-moi, il eſt dangereux de montrer à un état qu'il renferme plus de méchans qu'il ne penſoit.

On propoſa jadis dans le ſénat de diſtinguer par l'habillement les eſclaves des hommes libres; mais bientôt on ſentit le danger de mettre nos eſclaves dans le cas de nous compter. On court les mêmes riſques en ne pardonnant à perſonne; c'eſt faire ſentir la prépondérance de la partie corrompue de l'état. Le grand nombre des ſupplices fait autant de déshonneur à un prince, que celui des funérailles en fait à un Médecin. Les ordres les plus doux ſont les mieux obéis; l'eſprit humain eſt naturellement indocile, la défenſe eſt pour lui un aiguillon : il aime mieux ſuivre, que d'être entraîné de force; il reſſemble à un courſier fier & généreux, il eſt d'autant plus docile qu'on le mène plus doucement : l'innocence volontaire ſuit la *clémence* de ſon propre mouvement : l'état s'accoutume à regarder la vertu comme deſirable pour elle-même. On avance donc plus par cette voie : la cruauté eſt une diſpoſition contraire à la nature humaine, & peu conforme à la douceur qui en fait la baſe. Aimer à voir du ſang & des bleſſures, c'eſt avoir la fureur d'une bête féroce; c'eſt ſe dépouiller de l'homme, pour ſe transformer en un animal ſauvage.

Je te le demande, ô Alexandre; quelle différence y avoit-il entre expoſer Lyſimaque à un lion, ou le déchirer de tes propres dents? ſa gueule étoit ta bouche, ſa férocité étoit la tienne. Tu aurois voulu, ſans doute, être armé de griffes, de mâchoires aſſez larges pour dévorer un homme. Je n'aurois pas exigé de toi que ce bras ſi fatal à tes amis les plus chers, eût été ſecourable à perſonne; que cette ame féroce, le fléau des nations, ſe fût raſſaſiée ſans meurtre & ſans effuſion de ſang : j'aurois appellé *clémence* en toi, de choiſir pour tes amis un boureau.

Voilà ce que la cruauté a de plus abominable; elle franchit d'abord les bornes de l'uſage, puis celles de l'humanité : elle recherche de nouveaux ſupplices; elle appelle l'induſtrie à ſon ſecours; elle imagine des inſtrumens pour varier & prolonger la douleur; le ſpectacle des tortures eſt pour elle une jouiſſance. Cette horrible maladie de l'ame eſt parvenue au comble de la démence, quand la cruauté s'eſt une fois convertie en plaiſir, quand la deſtruction de l'homme eſt devenue un amuſement. Un monſtre, ainſi diſpoſé eſt expoſé à la ruine, à la haine, au poiſon, au fer; il n'a pas moins de périls à redouter qu'il en fait craindre aux autres. Tantôt il eſt en bute à des embuches ordinaires, tantôt la conſternation publique creuſe un abîme autour de lui. Une tyrannie modérée, qui ſe borne à des injuſtices particulières, ne ſoulève pas des villes entières; mais, quand les ravages s'étendent, quand toutes les têtes ſont menacées, les traits partent de toutes parts. De petits ſerpens ne ſont pas apperçus, on ne les cherche pas : ſi c'eſt un ſerpent fort au-deſſus de la taille ordinaire; ſi c'eſt un monſtre qui empoiſonne les fontaines où il s'abreuve, dont le ſouffle brûle & deſſèche tous les lieux qu'il parcourt, alors on emploie contre lui les machines de guerre. Les maux légers peuvent faire illuſion, & ſe dérober à l'attention; quand ils ſont extrêmes, on s'arme contr'eux. Un ſeul malade ne répand pas le trouble dans ſa demeure; mais lorſque, par des morts fréquentes, la peſte s'eſt déclarée, l'alarme eſt générale, on fuit, on ſe ſoulève contre les dieux mêmes. La flamme ſe montre-t-elle dans une ſeule maiſon; ceux qui l'habitent & les voiſins apportent de l'eau pour l'éteindre : mais quand l'incendie s'étend, quand il a déja dévoré pluſieurs édifices, on n'arrête ſes progrès qu'aux dépens d'une partie de la ville.

La cruauté des particuliers a trouvé quelquefois des vengeurs, dans des eſclaves mêmes, malgré le péril aſſuré de la croix. Celle des ſouverains, devenus tyrans, a excité le reſſentiment des nations & des peuples qui ſe voyoient opprimés ou menacés. On a vu les ſatellites du tyran ſe ſoulever contre lui, & exercer ſur ſa perſonne la perfidie, l'impiété, la férocité, tous les crimes, en un mot, dont il leur avoit donné des leçons. Que peut-on attendre de gens qu'on a ſoi même formés à la ſcélérateſſe? La méchanceté ne demeure pas long-tems ſoumiſe; le crime ne reſte pas dans les bornes qu'on lui preſcrit. Mais ſuppoſons que la cruauté jouiſſe de la sûreté; quel règne que le ſien? c'eſt le ſpectacle d'une ville priſe d'aſſaut; on y trouve une conſternation générale : la triſteſſe, les alarmes, la confuſion règnent en tous lieux; on craint juſqu'aux plaiſirs. Nulle ſécurité, ni dans les feſtins, où l'ivreſſe même eſt obligée d'obſerver ſes diſcours, ni dans les ſpectacles, qui fourniſſent matière aux accuſations & aux ſupplices. Malgré l'excès de la dépenſe, la ſomptuoſité de l'appareil, la célébrité des artiſtes, quel plaiſir que des jeux qu'on célèbre dans une priſon! Quel malheur, grands dieux! de tuer, de maſſacrer, de ſe complaire au bruit des chaînes, de faire tomber les têtes des citoyens, d'arroſer ſon chemin avec des flots de ſang, d'effrayer par ſa préſence, & de mettre tout en fuite! Ne ſeroit-ce pas là la vie des lions & des ours, s'ils régnoient; des ſerpens, & des animaux les plus nuiſibles, s'ils avoient l'empire ſur nous? Encore ces animaux, privés de raiſon, que nous accuſons de férocité, reſpectent-ils les bêtes de leur eſpèce; la reſſem-

blancé est une sauve-garde parmi les monstres des forêts. La rage du tyran méconnoît même les liens du sang ; étrangers, ou parens, tout devient égal à ses yeux, pourvu que, par le meurtre des individus, il s'exerce au massacre des nations. Réduire en cendres des édifices, faire passer la charrue sur des villes anciennes, sont pour lui des marques de puissance ; n'immoler qu'une ou deux victimes lui paroît peu digne de la majesté d'un monarque : & s'il n'égorge à la fois un troupeau de malheureux, il croit que sa cruauté n'est plus libre. Hélas ! il ignore le bonheur inestimable de sauver une foule de malheureux, de les rappeller de la mort à la vie, de mériter par sa *clémence* la couronne civique. Eh ! quel ornement plus beau, plus digne d'un prince, qu'une couronne méritée par la conservation des citoyens ? combien elle l'emporte sur les armes arrachées aux ennemis vaincus, sur les chars ensanglantés des barbares, sur les dépouilles obtenues à la guerre ! Sauver tout un peuple annonce une puissance divine : faire périr indistinctement une multitude, c'est celle d'un incendie ou d'un édifice qui s'écroule. *Œuvres de Sénèque.*

CŒUR s. m. *Parallèle du cœur & de l'esprit.* I. Lorsqu'on envisage simplement le *cœur* & l'esprit en opposition, ou, pour mieux dire, quand on les compare, la première difficulté qui se présente, c'est de distinguer & de définir l'action de deux facultés qui existent en nous ; dont les limites ne nous sont point palpables, qui semblent concourir toujours & dans toutes les opérations, & que l'on sent néanmoins n'être pas toujours d'accord. Il semble en effet, que les opérations du *cœur* & de l'esprit sont un mouvement compliqué, produit ou formé par les facultés de l'ame ; mouvement qui part d'un point commun, & qui par-là sembleroit aussi devoir tendre à une fin commune. Or cela n'est pas toujours vrai ; les conseils que suggèrent le *cœur* & l'esprit paroissent, & peut-être sont-ils opposés.

II. Ce n'est pas d'ailleurs en cherchant à concilier cette espèce de contradiction, que l'on peut définir ces deux facultés ; c'est en examinant leurs effets, & les différens objets sur lesquels elles s'exercent ensemble ou séparément. Alors nous trouverons des points fixes de distinction, & presqu'en même tems nous connoîtrons d'une manière assez exacte les choses qui participent nécessairement des opérations mixtes du *cœur* & de l'esprit, pour développer l'ordre dans lequel ils agissent : ce qui, comme on espère le prouver dans la suite, est absolument nécessaire pour la conduite des hommes.

III. Si on considère l'homme dans ses deux substances réunies, il paroît un composé propre à embrasser, par le sentiment & par le raisonnement, c'est-à-dire, par les facultés du *cœur* & de l'esprit, quoique plus ou moins parfaitement, tous les différens objets connus ou inconnus qui existent dans la nature. De ce qu'il y en a beaucoup qu'il ne connoit pas, on ne doit pas inférer qu'il ne pourra jamais les connoître. On doit conclure au contraire la possibilité de les découvrir, du nombre de ceux qu'il a découverts, & qui avant que de l'être, étoient enveloppés de tenèbres aussi épaisses que celles qui à l'égard de beaucoup d'autres couvrent encore nos yeux. Il y a plus ; comme il n'est rien dans la nature qui n'ait été créé dans les principes d'une conséquence réciproque, quoique nous n'en connoissions pas distinctement les rapports, le nombre de choses découvertes est nécessairement un degré pour arriver aux connoissances que nous n'avons pas encore.

IV. L'homme est donc capable de sentiment & de raisonnement ; & tant qu'il vit, il est susceptible de ces deux sortes d'actions, ou de l'une d'elles au moins ; cela est de l'essence de la substance immaterielle, ainsi que le feu ou la chaleur ne peuvent exister sans un mouvement extérieur ou concentré, connu ou non connu. Or cette action ne peut être que dans le sentiment & dans le raisonnement. Mais le jugement ne les dirige pas toujours & c'est alors que par l'application cette action peut-être suivie de mauvais effets, ou pour mieux dire, qu'elle l'est nécessairement.

V. Cette substance immaterielle peut se développer si prodigieusement, & agir par tant de branches différentes, que non-seulement elle porte tout à la fois au sentiment & au raisonnement, mais qu'au même instant l'homme peut être occupé de plusieurs sentimens & produire plusieurs raisonnemens. Ces opérations combinées peuvent même porter sur des objets totalement opposés, sans que l'une soit gênée par l'autre, pourvu que chacun de ces objets, pour être sentis ou approfondis, n'exige pas, comme il arrive quelquefois, l'homme tout entier. L'homme, par exemple, peut avoir en même-tems un sujet de peine & un sujet de satisfaction ; & ces deux sentimens peuvent se balancer jusqu'à ce que l'un s'efface entiérement pour faire place à un autre. L'esprit peut de même suivre deux objets ; le plus interessant produit à la vérité l'attention la plus vive, mais l'autre ne laisse pas que d'occuper une partie des esprits. Ce dernier objet se meurit même, pour ainsi dire, sans que l'on s'en apperçoive, & sans que l'action différente en soit troublée. La preuve de cette verité est que souvent on passe sans aucun intervalle sensible d'une opération à l'autre.

VI. Je ne souscrirai donc point à l'avis de

ceux qui, pour renchérir sur leurs pareils & faire parade de leur façon de sentir, prétendent qu'on ne peut pas en même-tems sentir & raisonner: comme si l'un & l'autre étoient nécessairement incompatibles, ou que l'on ne pût pas raisonner sans ôter au sentiment quelque partie du tribut qu'on lui doit. De même il ne me paroît pas que l'on puisse raisonnablement tourner en ridicule quelqu'un qui se rendra ce témoignage, qu'il peut opérer en même tems sur plusieurs choses. Ce dernier genre d'excellence doit à la vérité être plus difficile & plus rare, parce qu'en matière de sentiment l'ame peut n'être, pour ainsi dire, que passive, au lieu qu'en matière de raisonnement la perception des idées, qui est aussi passive, est suivie d'une opération d'activité. Mais il y en a cependant quelques exemples : il n'y a même personne à qui il ne soit arrivé que croyant avoir épuisé une matière, & passant à une autre, au milieu du travail sur celle-ci, il lui revient comme machinalement, des idées nouvelles, ou plus parfaites sur le sujet auquel on croyoit soi-même ne plus penser. Or cela ne se pourroit pas, si l'esprit n'étoit pas capable d'opérer en même tems sur plusieurs sujets. Ma proposition ne sera donc pas moins vraie sur cet article que sur le chapitre du sentiment.

VII. On ne peut pas dire que le sentiment & le raisonnement, par lesquels j'entends le *cœur* & l'esprit, puissent être toujours indépendans. Il est même ordinaire que l'ame agisse à la fois par l'un & par l'autre, & souvent sur les mêmes objets, parce que le même mouvement machinal (à le considérer par le moyen qui y est employé) qui ouvre ou ferme certaines traces dans le cerveau, dilate aussi ou resserre les parties du *cœur*. Et il est indubitable par l'union réelle mais indéfinissable des deux substances dont l'homme est composé, que les actions du sentiment & du raisonnement supposent nécessairement une affection qui se produit sur la machine, laquelle, après avoir été affectée, reporte à l'ame le sentiment de douleur ou de plaisir que l'homme, considéré dans ses deux substances, n'éprouveroit pas sans cet accord ou relation réciproque entre les deux parties essentielles de son être.

VIII. Mais le sentiment & le raisonnement ne sont pas non plus dépendans nécessairement l'un de l'autre, c'est-à dire, qu'il n'y a point de nécessité physique qu'ils agissent en même tems & sur les mêmes sujets. Il y a certainement des objets qui sont du ressort du sentiment, d'autres qui appartiennent seulement au raisonnement. Et sans avoir besoin de le prouver, tout homme, pour peu qu'il réfléchisse profondément sur ses opérations intérieures, en doit trouver la preuve en lui-même. Qui ne sçait en effet que ce qui interessera, par exemple, l'honneur, la fortune, l'amitié, ou la tendresse légitime ou non, n'a pas besoin du ministère de l'esprit pour se faire sentir; que de même si j'ai un problême à résoudre ou quelque opération de mémoire à faire, le sentiment n'y prend aucune part, & que dans l'une comme dans l'autre espèce posée, l'une des deux propriétés, je veux dire du sentiment ou du raisonnement, peut agir avec indépendance pendant que l'autre repose.

IX. Ce n'est aussi dans aucun de ces deux cas, que l'homme est le plus occupé. C'est lorsqu'il y a quelqu'objet sur lequel le sentiment & le raisonnement concourent ensemble, que l'homme agit tout entier, c'est-à-dire, par toutes les facultés qui sont en lui. Alors le sentiment & le raisonnement s'excitent l'un par l'autre, & produisent souvent des agitations, & ces agitations vives & redoublées qui répandent le trouble & l'ébranlement dans toute la partie organisée, portent le nom de passions ; car ce mot, dont l'opinion & le langage des hommes altèrent le vrai sens, ne signifie autre chose qu'un mouvement passif qui s'opère en nous avec tant de vivacité, qu'il nous porte à des effets d'activité tumultueux & violens. Telles sont les situations forcées où le secours du bon sens est le plus nécessaire aux hommes, sans quoi ils tombent rapidement dans le précipice.

X. Or, la définition du bon sens n'est pas facile à donner, Quand on réfléchit sur la conduite des autres ou sur la sienne propre, je crois qu'on doit sentir ce que c'est, bien mieux qu'on ne peut le dire ; & si on peut le définir, c'est sans doute plus aisément par ses contraires, parce que le mauvais en tout genre est toujours plus sensible & plus palpable que le bon. Je verrai, bien en général, qu'en telle & telle occasion on s'est, au moins en apparence, conduit d'après les règles du bon sens, mais si quelqu'un manque à ces règles j'en serai frappé bien plus sensiblement. Quoi qu'il en soit de cette opinion, sur laquelle, comme sur tout ce qui est opinion dans le monde, je conçois qu'on peut disputer pour & contre, puisque le bon sens opère intérieurement en nous, il est indispensable qu'il ait son origine & son existence ou dans le sentiment ou dans le raisonnement, c'est-à dire, dans le *cœur* ou dans l'esprit. Et cette vérité n'empêche pas qu'on ne puisse faire du bon sens une troisième espèce distincte, ainsi qu'on le sentira aisément par la définition que je donnerai de l'esprit. La résolution de ce problême est d'autant plus facile, que ce n'est point dans le *cœur* qu'il faut chercher l'origine & l'existence du bon sens. Cela paroîtra indubitable à qui voudra réfléchir, qu'une chose ne peut pas faire partie de celle qu'elle combat, ou qu'elle doit presque toujours combattre ; & cette proposition doit être regardée

comme une verité mathématique qui porte sa preuve avec elle-même.

XI. En effet, quoiqu'il y ait bien des occasions où le sentiment est conforme aux règles du bon sens, ce n'est pourtant pas du fond du *cœur* que s'élève cette voix qui condamne ou qui approuve le sentiment. Le *cœur* va souvent trop ou trop peu loin, pour que cette opération que je nomme le bon sens puisse s'y produire; & le *cœur* est la partie de nous mêmes, qui a le plus besoin de l'espèce de gêne qu'impose réellement le bon sens, lorsqu'il arrête ou qu'il presse le sentiment.

XII. Il ne reste donc que l'esprit qui puisse être le berceau du bon sens, & dans lequel on doive chercher son origine & son existence. On pourroit d'abord opposer à cette proposition la raison même par laquelle j'ai prétendu prouver que le bon sens ne pouvoit pas appartenir au sentiment; il est vrai que quelquefois le bon sens arrête & contredit l'esprit: aussi ne le mettrai-je point absolument au nombre de ses premières opérations; il ne tient que le second rang & ne naît qu'après, de l'esprit même qu'il rectifie & qu'il peut rectifier, parce que l'esprit à la différence du *cœur*, porte pour ainsi dire en lui-même son propre contrôle. Le sentiment ne travaille point ordinairement à sa propre diminution, il s'augmente au contraire, & s'échauffe par une fermentation indéfinissable, mais que sent tout homme qui refléchit. L'amitié tranquille dans sa naissance, si quelque cause seconde ne s'y oppose, s'augmente par le tems même de sa durée & prend de nouvelles forces. La haine, le sentiment le plus vif qui agisse sur l'homme, commence par un simple mouvement d'éloignement, & ne merite pas tout-à-coup le nom terrible qu'elle porte. Je ne crois pas qu'il y ait un seul exemple, que dans le premier instant de la naissance du sentiment on ait haï ou aimé avec excès. Quiconque croira le contraire, n'aura certainement pas suivi exactement les mouvemens qui se sont formés dans son *cœur*; & le premier moment aura échappé à son attention.

XIII. On ne peut pas dire la même chose de l'esprit; il s'arrête bien plus aisément, il se lasse & s'use lui-même, ce qui n'arrive point au sentiment. Car je ne parle point ici des sentimens de douleur ou de joie, qui certainement ne diminuent & ne s'affoiblissent que parce que leur vivacité dépend davantage de la partie des organes, qui, venant à se fatiguer, diminuent le sentiment qui les a mis en action, c'est ce que le commun des hommes appelle sans plus d'examen le bénéfice du tems. Aussi dirai-je en passant qu'on voit ordinairement les joies & sur-tout les douleurs, bien moins longues dans ceux que la nature a organisés moins fortement; en sorte qu'on leur feroit tort, si l'on vouloit juger du fond de leur sentiment par cet effet machinal. Je puis dire que j'ai fait en plusieurs occasions, & d'une manière sensible cette observation. Je crois qu'après ce parallèle, on comprendra sans peine, que bien que le bon sens étende son empire également sur le sentiment & sur le raisonnement, il a pourtant sa naissance dans l'esprit, & qu'il ne peut l'avoir dans le *cœur*.

XIV. Quoiqu'il puisse y avoir des hommes capables d'opérer dès le premier moment, par le bon sens; cela est cependant si rare, que pour établir une règle à-peu-près générale & proportionnée à la faculté ordinaire des hommes, il est plus convenable de définir le bon sens une seconde opération de l'esprit, ou un effet de la réflexion. Parmi les choses extérieures à l'homme, qui touchent son *cœur* & qui frappent son esprit, il y en a qui, ou par leur nature, ou par la disposition des organes, touchent ou frappent si vivement qu'elles occasionnent un ébranlement & une commotion qui empêchent l'homme de réfléchir suffisamment, ou de combiner sensément avant que de se déterminer à agir. Dans ce premier moment les sensations, ainsi que les idées, sont excessives ou confuses, & les faces des choses ne se présentent pas développées d'une manière assez distincte. Comme le bon sens dépend nécessairement de combinaisons à faire, & que ces combinaisons ne peuvent être assises que sur la vérité des circonstances extérieures des objets; l'opération du bon sens ne peut pas se former, tandis que subsiste le premier ébranlement dont on a parlé.

XV. Voilà pourquoi il n'est point étonnant, que dans des choses simples, dans des occasions ordinaires, ou dans des affections douces, le bon sens soit une première opération de l'esprit, c'est-à-dire, que l'on puisse toucher le point juste des combinaisons. Mais il n'en est pas de même des choses difficiles ou des objets compliqués, sur lesquels les premières opérations de l'esprit sont ordinairement bien éloignées de ce point de rectification des sensations ou des idées, laquelle je nomme *bon sens*. C'est aussi ce qui fait qu'on connoît mal la trempe de l'esprit, tant qu'on n'a pas vu un homme dans des conjonctures difficiles; & qu'il y a si peu de grands hommes, ou d'hommes égaux aux grands événemens. Pour être tel, il ne suffit pas d'avoir de l'esprit. Les idées, quelles qu'elles soient, & en quelque genre que ce soit, peuvent être saisies vivement, & perçues avec netteté: voilà ce que donnent les lumières de l'esprit; mais les déterminations qui en doivent naître par l'effet des combinaisons, doivent être fondées sur le jugement. Ainsi, point de grands hommes où le bon sens n'existe pas éminemment, parce qu'un grand homme est celui qui fait faire de grandes

choses, & que l'esprit seul ne les opère pas.

XVI. Le sentiment ou le *cœur* est pour le bon sens bien plus difficile à vaincre que l'esprit. Outre ce que l'on a déjà établi, il faut se rappeller que l'homme s'aveugle par l'esprit, mais qu'il se passionne par le *cœur*. Or, il n'y a nulle comparaison pour la violence entre ces deux effets. L'aveuglement de l'esprit n'est pas ordinairement inaccessible à la lumière, au lieu que la passion étouffe tout raisonnement. Rien n'est en effet plus insensé dans les effets, que les douleurs aiguës ou les joies outrées; de même le *cœur* préoccupé de haine ou d'amitié, tient en sujettion l'esprit, & par conséquent le bon sens, qui en est une modification. Les égaremens du *cœur* sont donc bien plus dangereux que ceux de l'esprit; & si l'un & l'autre sont pour l'homme des ennemis à combattre: il faut au moins convenir que le premier exige des armes bien plus fortes.

XVII. Si l'homme peut valoir tout ensemble par les qualités du *cœur* & de l'esprit; si, comme il est indubitable, il peut se rendre estimable par les premières, & agréable par les secondes, ce n'est qu'autant qu'il sait faire bon usage de son *cœur* ou de son esprit. Et puisqu'il ne le peut sans le secours du bon sens, c'est donc à ce dernier, pour ainsi dire, qu'il doit dresser des autels; ce doit être son rempart & son bouclier contre les égaremens auxquels conduisent si aisément la plupart des objets qui nous environnent, par ce qu'ils ont de séduisant. C'est de-là que dépend la réputation bonne ou mauvaise des hommes. Nos pareils, ne pouvant lire dans nos *cœurs* ni dans nos esprits, ne peuvent juger que par nos actions extérieures; ainsi le bon sens, qui doit être le guide des opérations de l'un & de l'autre, influe nécessairement sur l'opinion des hommes. C'est une vérité que l'on ne se rappelle pas assez: on suit trop les mouvemens de son *cœur*; on donne trop d'essor & de liberté à son esprit, & la réflexion ne vient souvent que quand il n'en est plus tems pour la réputation. A qui réellement n'arrive-t-il pas, en réfléchissant sur le tems passé de sa vie, de se reprocher des choses faites ou omises? Tel est le fruit de la réflexion, dans le sein de laquelle le bon sens prend naissance.

XVIII. Il s'offre ici une première question nécessaire à examiner pour bien développer le parallèle du *cœur* & de l'esprit, c'est lequel des deux seroit préférable pour chaque homme en particulier, & pour les hommes réciproquement entr'eux; c'est-à-dire, considérés dans l'ordre de la société. Question sans doute embarrassante, mais non impossible à décider, quoiqu'entre deux parties d'un même tout, qui ont chacune leurs prérogatives & leurs fonctions, & dans l'ordre de la nature, leurs différens objets d'application. Qui manqueroit totalement de l'un ou de l'autre, si cela étoit possible, seroit une espèce imparfaite; cela n'a pas besoin de preuves. Mais en se formant l'hypothèse de la préférence à donner à l'un ou à l'autre, il est question de proposer & d'établir les raisons de décider pour l'un ou pour l'autre.

XIX. Il n'est personne assurément à qui même le respect humain permît de dire qu'il préféreroit l'esprit au *cœur*, mais au fond l'on n'agit pas toujours comme donnant la préférence au sentiment; en sorte qu'on ne peut trop clairement prouver combien le *cœur* est préférable, afin que l'homme ne puisse s'empêcher de rougir quand il hésite dans le choix, ou quand il agit de façon à faire croire qu'il y hésite. On peut donc demander, en général, à tous les hommes: 1°. si l'honneur n'est pas ce qui leur est & leur doit être le plus cher: or, on n'est point honnête homme par l'esprit. 2°. S'ils voudroient s'avouer amis ou protecteurs d'une personne qu'ils sauroient déshonorée, ou s'ils voudroient être en société particulière avec un tel homme. Or on n'est jamais déshonoré pour avoir peu d'esprit: de cela seul il est facile, ce me semble, de conclure en faveur du sentiment; mais entrons dans un plus grand détail.

XX. Le sentiment est de tous les instans de la vie; l'esprit n'est nécessairement que d'un usage momentané, c'est-à-dire, qu'il n'y a pas toujours nécessité d'en avoir & d'en montrer. Le sentiment intéresse la solidité & la sûreté de la société. L'esprit n'en fait, pour le plus souvent, que l'agrément. Le sentiment même, porté trop loin, ne produit jamais de grands inconvéniens. L'esprit, s'il passe certaines bornes, est dangereux, & peut faire beaucoup de mal. Le sentiment, poussé jusqu'à la plus grande délicatesse, est toujours satisfaisant pour ceux sur lesquels il s'exerce. L'esprit livré sans mesure à tout l'essor dont il est capable, non-seulement est fatigant pour les autres, mais il humilie ceux qui ont quelqu'infériorité en ce genre, & par conséquent il leur déplaît. Le sentiment gagne & assure le don précieux de l'amitié des honnêtes gens. L'esprit n'y prétend & n'y a aucun droit. Le sentiment, pour se satisfaire & pour agir utilement, aiguise & & évertue, pour ainsi dire, l'esprit. L'esprit n'ajoute au sentiment rien qui lui manquât, quoiqu'on ne puisse pas dire qu'il soit inutile au sentiment né & existant, en ce qu'un homme d'esprit a plus d'avantage qu'un autre dans la façon de faire agir son *cœur*. Le sentiment lie les hommes. L'esprit souvent les désunit, ou s'il les unit, ce n'est que pour le moment & superficiellement; en sorte qu'il est aisé de voir lequel des deux est le plus propre au ministère de la société pour laquelle les hommes sont nés, & sous

le lien de laquelle ils vivent & doivent vivre.

XXI. Il semble donc qu'à considérer la chose en elle-même & par sa valeur, il n'y a nulle comparaison à faire entre le *cœur* & l'esprit; car je ne pense pas qu'il y ait au monde des hommes capables de cette monstrueuse opinion, que rien n'est plus malheureux que d'avoir un bon *cœur*. Il est certain, & l'on n'en peut pas disconvenir, que les gens tendres sentent plus vivement que d'autres; & que la vie étant pleine de tribulations, ceux-là ont plus d'occasions de peines & de tourmens. Mais, s'il est vrai que les hommes sont créés pour faire leur bonheur mutuel, que peut-il leur arriver de plus malheureux, selon les grands principes, que d'être privés de la seule faculté qui les puisse rendre utiles & chers à la société. D'ailleurs, pour ne pas sortir de ce point de combinaison, tout n'est-il pas compensé dans la vie? chaque situation ne porte-t-elle pas ses dédommagemens avec elle-même? Si nous sentons plus vivement que d'autres les peines & les malheurs de nos pareils, nous partageons à-peu-près dans la même proportion leurs joies & leurs plaisirs. Si nous sommes vivement affectés de leurs tribulations, nous éprouvons une consolation proportionnée, quand nous pouvons en adoucir l'amertume ou en diminuer le poids. Or, dans quelque situation que l'on se trouve, il n'en est point qui manque physiquement de toute possibilité de se procurer cette satisfaction supérieure, à mon gré, à toutes celles que peuvent donner les événemens de la vie.

XXII. Quel cas en effet peut-on faire, quelle opinion peut-on avoir de ceux qui ne peuvent dire autre chose d'eux mêmes, si ce n'est *nos numerus sumus*, &c. Nous faisons nombre parmi les individus existans. Que fait réellement à la société qu'il y en ait un de plus ou de moins? c'est l'espèce des hommes qui est précieuse au bien public. D'ailleurs, peut-on être bien avec soi-même, lorsque, connoissant d'un côté les devoirs de son existence, comme certainement on les connoît du plus au moins, on ne peut en même tems se rendre d'autre témoignage que celui que l'on vient d'emprunter d'Horace, aussi bon philosophe souvent qu'il est toujours bon poëte. Mais, qu'il soit permis sur ce témoignage intérieur de renvoyer à ce qui est traité plus au long dans le discours sur l'homme: l'on y verra que le sentiment est par-tout la base nécessaire du bonheur des humains.

XXIII. C'est une loi générale dont il ne paroît pas qu'aucun état puisse être excepté. S'il étoit possible de parcourir toutes les conditions dans une gradation exacte, depuis la houlette jusqu'au sceptre, cette vérité n'en seroit que plus clairement développée, & plus démonstrativement prouvée. Dans tous les états ordinaires, & qui ne donnent à un homme aucune inspection sur ses pareils, les devoirs de la société, ainsi qu'on l'a indiqué, sont indivisiblement liés avec le sentiment; & l'esprit ne peut influer que sur la manière de les remplir. Par rapport aux autres états, & faisant abstraction, & des obligations fondées sur le précepte, & des secours surnaturels, il en est absolument de même. Sans le sentiment, le militaire seroit dur aux inférieurs & cruel aux ennemis: le magistrat, indolent dans ses fonctions seroit attendre la justice à ceux qui en reclament le ministère. L'homme d'église, inaccessible aux conseils de la charité, se refuseroit aux affligeantes occasions de secourir ceux qui ont recours aux consolations spirituelles. Le ministre, sourd à la voix des malheureux, & peu susceptible de bonté, réduiroit tout l'objet de sa vocation à sa satisfaction personnelle & à sa gloire particulière, bien ou mal entendue. Le souverain, regardant d'un œil égal tous les états & toutes les conditions, & rapportant tout à lui-même, croiroit que ses peuples sont faits pour lui, & qu'il ne leur doit rien. De-là combien de maux ne se répandroient pas sur la surface de la terre, & quelle rapide subversion n'arriveroit pas dans tous les ordres de la société générale des hommes? Enfin, tout ce qui peut dépendre de la persuasion, exige nécessairement le sentiment, parce que l'on persuade mal ce dont on n'est pas convaincu soi même. L'esprit surprend, étonne, séduit; mais le sentiment seul persuade solidement. Or, rien ne prouve mieux le prix du sentiment que cette différence confirmée par les préceptes des anciens philosophes & rhéteurs: tous nous apprennent que l'esprit ne suffit pas pour entraîner & fixer les déterminations des hommes.

XXIV. Ce n'est cependant pas que, dans les états qui mettent à notre disposition quelque portion que ce soit du sort de nos pareils, l'esprit doive être réputé inutile & de nulle valeur. Il sera inutilement employé, quand il servira à faire valoir le sentiment. Il faut naturellement plus de lumières pour conduire, que pour être conduit. Il faut être éclairé pour bien décider & pour n'être point la dupe des méchans, qui, étouffant en eux le sentiment, ont intérêt d'aveugler des supérieurs pour les séduire, ou pour se soustraire à leur opinion. Sans lumières, le militaire feroit des fautes souvent irréparables, & d'une funeste conséquence. Le magistrat perceroit difficilement les ténèbres, dont l'iniquité a coutume de s'envelopper. L'homme d'église resteroit bien loin de l'objet & de l'étendue de sa vocation. Le ministre seroit exposé à prendre des résolutions dangereuses, & à donner à son maître de mauvais conseils. Le souverain prendroit de faux partis, & ne sauroit pas choisir ses con-

feillers, & ceux entre les mains de qui doit néceffairement réfider une portion de fon autorité. Auffi n'ai-je point prétendu, en donnant la préférence au *cœur* fur l'efprit, exclure celui-ci du concours qui lui appartient, & qui eft néceffaire en ceux fur qui roule quelque foin d'adminiftration que ce foit ; ce feroit un grand inconvénient que l'une ou l'autre partie manquât à ceux-ci : mais, pour le refte des hommes deftinés à obéir, je perfifte à dire que, s'il naît beaucoup d'inconvéniens effentiels du défaut de fentiment, il en réfulte beaucoup moins du défaut d'efprit. C'eft ce qu'on avoit à développer.

XXV. Il ne fuffit pas, pour former un parallèle exact du *cœur* & de l'efprit, d'avoir examiné l'un & l'autre par la comparaifon de leurs effets, il faut encore les confidérer du côté des objets fur lefquels ils s'exercent. Or, on peut en diftinguer cinq efpèces qui excitent le fentiment, ou, ce qui eft la même chofe, qui font du reffort du *cœur*. L'honneur, la fortune, les objets de charité, les droits de la parenté, & ce que l'on peut nommer indéfiniment *attachement*, confidéré fous deux faces différentes. Je n'examine pas ici jufqu'où la difpofition des organes & du fang influe fur la façon plus ou moins vive de fentir ; on peut juger de ce que je penfe fur cette matière par les chofes que j'en ai dites dans mon difcours fur l'homme. Mais il me paroît que ces cinq objets font les feuls qu'on puiffe regarder exclufivement comme étant du reffort du *cœur* ; c'eft-à-dire, qu'ils n'ont pas befoin du miniftère de l'efprit, pour agir fur le fentiment, ou pour le produire. S'ils agiffent tous fur le *cœur*, il n'en faut pas conclure qu'ils intéreffent également la bonté du *cœur*. Car on pourroit, par exemple, abfolument parlant, n'être pas fort fenfible à ce qui touche la réputation, & cependant être acceffible aux mouvemens de la charité & aux droits de la parenté & de l'amitié. Le premier genre d'infenfibilité ne feroit pas, à la vérité, pardonnable ; &, quoique les trois derniers objets qui intéreffent la bonté du *cœur* n'aient pas néceffairement befoin, pour agir, de l'amour de la réputation, j'avoue pourtant que, comme les hommes font naturellement, foit par amour-propre ou autrement, jaloux de leur réputation, & que c'eft effectivement en eux un aiguillon pour faire le bien, je compterois beaucoup plus pour la folidité dans les trois derniers objets, fur le *cœur* de celui fur qui le fentiment d'amour de réputation agiroit puiffamment. Mais il fera toujours vrai que l'un n'eft pas indifpenfablement néceffaire à l'autre. Parcourons ces cinq objets dans l'ordre que je leur ai donné.

XXVI. Il paroît que naturellement, pour ainfi dire, & fans avoir befoin de ce qui appartient à l'efprit, l'homme eft jaloux d'une bonne réputation, & qu'il a raifon de l'être. On eft flatté d'être eftimé de fes pareils, & d'avoir de la confidération parmi eux. Deux moyens différens y conduifent, les talens & la bonté du *cœur*. Pour le premier, on appelle l'efprit à fon fecours, & alors l'efprit eft fimplement l'inftrument du *cœur*, quoiqu'enfuite, pour l'ordre de fes opérations, il ne dépende plus que de lui-même ; qu'il agiffe indépendamment du *cœur* qui lui a donné le premier mobile. Pour le fecond, le *cœur* n'a pas befoin de fecours étranger, ni de fortir de lui-même, & il fe fatisfait par les œuvres de charité, & par ce qu'il rend aux droits du fang, & par la fidélité dans l'amitié.

XXVII. Il eft donc aifé de concevoir pourquoi l'homme eft fi fenfible au point d'honneur & à tout ce qui peut attaquer fa réputation, & pourquoi il n'y a point d'extrémité à laquelle il ne foit prêt à fe porter, ou pour venger une injure, ou pour fe montrer pur aux yeux de ceux devant qui la calomnie a voulu le déshonorer. Le mépris eft pour lui le plus grand malheur qu'il croie pouvoir effuyer. L'efprit n'entre pour rien dans ce fentiment, qui, pour fe fatisfaire, eft même fouvent obligé d'impofer filence au raifonnement. En effet, fi l'on fe porte à des extrémités dangereufes, l'efprit y a d'abord une forte de répugnance. Si les mefures que la défenfe de l'honneur oblige de prendre, font de nature à attaquer des grands & des gens puiffans, le raifonnement en développe les conféquences ; mais il fe tait, parce que le *cœur*, attaqué feul dans une des chofes les plus propres à l'affecter, & qui eft uniquement de fon reffort, meut toutes les parties de la machine à l'objet de la veangeance, ou aux foins de confondre la calomnie.

XXVIII. Ce fentiment eft même fi étendu & fi puiffant, qu'il ne fe borne pas aux chofes qui peuvent attaquer la probité & les autres qualités effentielles, & que bien qu'on ne foit pas déshonoré, ainfi qu'on l'a dit, pour manquer d'efprit ; cependant le fentiment, produit par la fimple crainte, ou par l'opinion du mépris, fe manifeftera prefqu'auffi vivement contre quiconque attaqueroit l'homme dans cette dernière partie. Or, quoique l'efprit femble être en ce dernier cas la partie directement intéreffée, ce n'eft cependant pas l'efprit qui agit le premier, ni qui excite le *cœur*, c'eft le fentiment qui de lui-même embraffe les intérêts de l'efprit ; & l'efprit ne fait qu'agir d'après les impreffions du *cœur* dans ce qu'il peut avoir à oppofer au mépris qu'on a voulu faire tomber fur lui.

XXIX. Cette diftinction & cette efpèce d'arrangement que l'on tâche d'établir entre les opérations du *cœur* & de l'efprit, peuvent, au premier coup

coup d'œil, paroître ou trop subtiles, ou n'être qu'un jeu de l'esprit. Cependant il me semble qu'il n'y a rien de plus important à l'homme pour sa conduite, que de connoître aussi distinctement qu'il est possible, ce qui appartient au *cœur* ou à l'esprit, & l'étendue des droits que l'un & l'autre exercent ou doivent exercer, afin de savoir duquel des deux il doit dans l'occasion écouter & suivre les conseils. Sans cela, il est certain que l'on pourroit s'égarer, en donnant trop ou trop peu à l'un ou à l'autre. En effet, il ne suffit pas, pour être sûr d'avoir bien fait, d'avoir agi conséquemment aux mouvemens du *cœur*, ou aux sensations de l'esprit; il faut savoir encore lequel des deux on a dû prendre pour guide & pour conseiller. Car, par exemple, pour ne pas s'écarter de ce premier objet que l'on traite, il est constant que le sentiment seul peut porter trop loin, & que le raisonnement peut l'aider & l'éclairer pour fixer ses effets. On donne souvent à une chose plus d'attention qu'elle n'en mérite; on ne considère pas assez l'origine des choses qui ont blessé, ou la valeur de celui qui a offensé notre délicatesse; & c'est là la portion d'étendue du sentiment sur laquelle le bon sens s'exerce & répand ses lumières utiles. C'est ce qui sera plus amplement développé dans la suite, lorsque l'on traitera particuliérement de ce qui regarde le bon sens.

XXX. Les intérêts de la fortune forment le second des cinq objets qui excitent le sentiment. Et cet objet a deux parties opposées, je veux dire l'accroissement & la perte des biens, ou plutôt de la fortune en général. C'est un des points sur lesquels malheureusement le sentiment n'est que trop vif, parce que c'est celui de tous qui est le plus lié avec les vices les plus ordinaires à l'homme, je veux dire la cupidité & l'ambition. Cependant l'homme est si en contradiction avec lui-même, que, s'il y en a quelqu'un qui ne sente pas bien vivement l'accroissement de la fortune; c'est souvent la suite de ses propres défauts, parce que l'avidité qui porte ardemment à la recherche d'un bien, rend moins sensible au succès. Cela paroît d'abord contradictoire; mais cependant, comme alors l'homme compare moins le succès avec le desir dont il a été occupé, qu'avec la peine & le tourment qu'il a essuyé pour réussir: cette façon de considérer la chose rend son sentiment beaucoup moins vif. Et c'est ce qu'on voit en beaucoup d'occasions, pour peu que l'on veuille étudier l'homme avec quelque soin.

XXXI. Un coup heureux de fortune imprévu & inattendu ne manque pas de produire dans le *cœur* un sentiment vif, qui se manifeste par une joie excessive; car elle est ordinairement insensée: elle répand un tel aveuglement sur l'esprit, qu'elle tient toutes ses opérations en suspens. L'homme ne sent que sa joie, & ne la connoît pourtant pas lui-même; car souvent le premier moment ne lui permet pas de voir toute l'étendue de son bonheur d'opinion, & des avantages qu'il acquiert. On en peut juger par la trépidation active & passive qui d'ordinaire accompagne ces premiers instans. N'y cherchez point d'opérations de jugement: le saisissement du *cœur* l'emporte sur tout le reste, ou si vous voyez alors quelqu'un qui soit capable de sang-froid & de réflexions, mettez le au rang des phénomènes les plus rares. La joie immodérée est la plus grande preuve que le bon sens n'agit point, car il avertiroit qu'un bien inattendu, & qui peut s'évanouir aussi rapidement qu'il est arrivé, ne doit pas exciter de si grands transports.

XXXII. Cette vérité seroit également utile dans les cas de perte de fortune; mais elle est étouffée aussi dans un moment où l'homme essuie des revers qui occupent tout son sentiment, & qui absorbent, pour ainsi dire, toutes les facultés de son ame; tout se rapporte à sa douleur. Le deuil qui naît du malheur imprévu, se peint par tout & l'emporte sur toute autre impression. La douleur ne raisonne pas: quand elle est excessive, elle est muette; mais elle est sourde aussi, & peu s'en faut qu'elle ne se tienne même pour offensée par la moindre tentative du raisonnement ou de l'esprit. De quoi sont effectivement capables ceux qui sont plongés dans la douleur de quelque perte? s'il est quelque moyen de la réparer ou d'y remédier, il ne naîtra pas du sein de la douleur. Ce sera alors l'office de l'esprit, & communément ce secours devra venir d'une main étrangère, jusqu'à ce que la douleur (& c'est ce qui arrive plutôt dans les uns, & plus tard dans les autres) soit assez calmée pour donner entrée aux lumières du raisonnement. Rarement une peine, quelque vive qu'elle soit en apparence, est aussi grande qu'elle le paroît, quand elle est accompagnée du raisonnement. Dès le moment que l'esprit commence à agir, la blessure du *cœur* est à moitié guérie.

XXXIII. C'est sur quoi cependant les hommes sont rarement jugés avec équité par leurs pareils. Celui qui se fait un point d'honneur souvent affecté de donner tout au *cœur*, voudroit voir les regrets mesurés au terme de la vie. Celui-ci qui se donne pour esprit fort, & en qui ce n'est souvent qu'un artifice pour cacher son insensibilité naturelle, blâme la douleur qui passe l'instant de sa naissance. Il peut y avoir bien de l'injustice dans ces jugemens. Rien de plus dangereux que de prononcer d'après soi-même, lorsqu'on ne voit point de signes certains qui caractérisent un mauvais *cœur*, ou une foiblesse impardonnable. Mais, pour me renfermer dans

l'objet dont il s'agit, qui est la fortune, je dis que la joie de son accroissement ou la douleur de sa perte sont purement du ressort du *cœur*, que l'esprit n'y intervient nécessairement que pour en fixer l'étendue & la durée, & qu'à ne considérer que le sentiment en lui même, plus ou moins vif, il ne doit être blâmé que par la combinaison des situations réelles où se trouve chaque individu qui ressent de la joie ou de la douleur. Un homme dans un grand besoin, ou dans une fâcheuse détresse, qu'un coup de fortune relève, n'est point blâmable quand il se livre à plus de joie que n'en auroit raisonnablement un homme qui ne feroit qu'acquérir une meilleure fortune. Celui qui, perdant quelque chose de ce qu'il a, perd le nécessaire, doit avoir sur ses malheurs un sentiment plus vif qu'un autre. Ne demandons aux hommes que d'être équitables avec eux-mêmes, & comptons avec eux & avec les circonstances, avant que de prononcer que l'esprit est venu trop tôt ou trop tard à leur secours.

XXXIV. Parlons maintenant du premier des trois objets du sentiment qui intéresse ou qui caractérise la bonté du *cœur*; c'est-à-dire, les devoirs de la charité, ou l'esprit de commisération. De toutes les espèces de sentiment, c'est, pour ainsi dire, la plus respectable; & c'est aussi la plus étendue, parce qu'elle porte sur toutes les conditions malheureuses. Tout aide à produire ce sentiment, & contribue à le rendre vif. S'il s'agit du récit d'une infortune, la peinture en est ordinairement touchante, parce que la douleur est éloquente. S'il est question d'un malheur dont les yeux soient témoins, le spectacle intéresse & saisit plus vivement tous les organes. Tout porte à la sensibilité, & le mouvement qui suit naturellement cette impression, est celui de secourir le malheureux. La commisération ou l'esprit de charité tient constamment rang parmi les plus excellentes vertus: elle est édifiante par elle même, elle est admirable pour le bien de la société; mais c'est celle de toutes qui m'étonne le moins. La nature nous intéresse pour nos pareils; ce qui accompagne le malheur ou la disgrace, n'a rien que d'attendrissant, ainsi qu'on vient de le dire; & je ne suis surpris que de voir ou de savoir qu'il y ait des exemples contraires.

XXXV. On en peut être d'autant plus justement étonné qu'en même tems que le sentiment de commisération se produit indépendamment de l'esprit, on doit convenir que le raisonnement peut fournir encore de quoi le faire naître ou le fortifier. Il suffit de se rappeller que les mêmes situations dans lesquelles nous voyons nos pareils, peuvent un jour nous devenir personnelles, & que, si notre insensibilité nous a rendus inutiles aux malheureux, nous n'avons à notre tour aucuns secours à prétendre, bien que nos manquemens ne puissent ni ne doivent autoriser ceux des autres, nous n'avons cependant point à nous plaindre quand nous n'éprouverons que ce que nous aurons fait éprouver aux autres. Le raisonnement est donc un second aiguillon à la commisération; mais, à supposer que nous le puissions admettre en second, il ne faut jamais qu'il puisse être le premier mobile. Il rendroit cette vertu, dont nous parlons, bien peu solide, puisque, dès qu'elle ne seroit plus fondée que sur l'intérêt ou sur le respect humain, l'homme se refuseroit facilement à toutes les œuvres de charité cachées, qui sont cependant les seules pures & exemptes de tout soupçon. Mais ne portons pas cette réflexion plus loin; elle feroit le procès à trop de gens, qui semblent ne faire d'œuvres de commisération, que comme on place, quand on le peut, de l'argent à un très gros intérêt; & notre objet n'est point de faire des portraits.

XXXVI. Les mouvemens que le *cœur* accorde à la parenté sont de tous, peut-être, ceux dont on peut le moins rendre raison, & sur lesquels, par une conséquence nécessaire, le raisonnement a le moins de droits. La preuve en est que l'aveuglement accompagne presque toujours ce sentiment. Plus la parenté est étroite & directe, plus sa voix est puissante dans nos *cœurs*, sans que nous puissions dire pourquoi, si nous mettons à part les degrés qui sont objet du précepte divin. Un enfant respecte son père. J'en fais bien la raison; il ne le connoît que par l'obéissance qu'il lui rend, & par la crainte que lui inspire l'exercice continu d'une autorité, pour ainsi dire, absolue. Mais un enfant aime son père: il est vrai qu'on lui dit souvent qu'il doit cet amour; mais cela ne suffit pas pour exciter ce sentiment. Il est donc dans la nature même, & il est en effet mille exemples de secrets pressentimens, & de voix intérieures qui ont parlé aux *cœurs*, non pas peut-être bien distinctement, mais assez, ou pour conduire au triomphe de la nature, ou pour éloigner ce qui pouvoit blesser ses droits.

XXXVII. C'est encore un mouvement purement naturel dans le *cœur*, que l'amour des pères & des mères pour les enfans. On les aime par relation à l'union qui les a produits, & parce qu'on sent qu'ils sont une portion de soi-même. On travaille avec amour à leur conservation; on pourvoit de toute préférence à leur subsistance & à leur fortune: on ne sent point sur les privations que tout autre individu peut souffrir, la millième partie de la douleur que l'on éprouve sur les besoins de ses propres enfans. Leurs mauvais succès gravent le désespoir dans nos *cœurs*; leurs prospérités excitent en nous les transports les plus violens de la joie; &, dans tous ces

mouvemens, l'esprit n'est pour rien, quoique, de tous les sentimens qui peuvent se produire dans le *cœur*, ce soit celui qui, une fois né & existant, reclame le plus souvent, pour se satisfaire, le ministère de l'esprit.

XXXVIII. En effet, ce ne seroit point avoir pour ses enfans cette espèce d'amour, apanage exclusif du *cœur*, que de les aimer par l'esprit ou par le raisonnement, comme il y en a tant d'exemples. On desire des enfans pour ne point voir passer des biens considérables à des collatéraux; on desire un fils, pour conserver sur une même tête une fortune d'autant plus susceptible d'augmentation, quand elle n'est point partagée, ou pour perpétuer un nom auquel l'opinion des hommes a attaché un prix & une valeur. On fonde sur cette lignée naissante des idées de grandeur, d'ambition & de fortune, dont l'amour-propre, sans se l'avouer à soi-même, est le premier objet. Est-ce-là aimer ses enfans par cette inspiration naturelle dont on parle ? Non, c'est avoir de l'esprit, sensé ou non, & en faire l'application aux sujets que la nature a le plus rapprochés de nous.

XXXIX. Le sentiment se produit & se manifeste plus ou moins vivement, selon les degrés de la parenté. Communément on n'aime point des collatéraux aussi tendrement que des parens en ligne directe; & dans l'ordre des collatéraux il y a encore des gradations relativement à la proximité plus ou moins grande. Dans les uns comme dans les autres, le sentiment aveugle ordinairement le raisonnement : l'expérience presque générale fait la preuve de cette vérité. On se grossit à soi-même les bonnes qualités de ses parens; on ne voit leurs défauts qu'en petit. On se prévient de bonne opinion pour eux, & c'est l'ouvrage du sentiment qui n'est point éclairé par l'examen; car l'examen & le raisonnement sont une seule & même chose : on n'examine point que ce ne soit raisonner, & l'on ne raisonne point que dans la vue d'examiner & d'approfondir quelque chose. Cet aveuglement est une suite naturelle de l'attention que l'on apporte ordinairement à plaire à des parens de qui l'on attend sa fortune ou son avancement. Ces attentions agissent trop puissamment sur le *cœur*, quand on n'oppose pas une sévérité raisonnée à ce moyen presque sûr de séduction. C'est à-peu-prés, & du plus au moins, le même genre d'aveuglement qui accompagne l'attachement en général que nous avons établi comme le cinquième des objets qui n'ont pas besoin du ministère de l'esprit pour agir sur le *cœur*.

XL. Si c'est une chose naturelle de répondre à l'amitié par l'amitié, on ne peut cependant pas dire que ce sentiment soit dicté par la nature, parce que l'on ne naît ami de personne. On peut voir dans le discours sur l'homme quels sont les moyens par lesquels l'amitié se produit. Il est inutile de les parcourir ici de nouveau. Celle de goût, celle d'habitude, & celle qui naît de la reconnoissance agissent certainement sur le *cœur*, sans que l'esprit ait besoin d'y concourir. Dans ces différens genres, on n'a point raisonné quand on a commencé à aimer, & l'on a seulement suivi le penchant le plus doux & le plus conforme à la constitution de l'homme, sans y joindre aucune portion d'examen. Voilà ce qui caractérise clairement l'appanage du *cœur*. Or, en ces trois genres d'attachement, il n'est que trop facile de tomber dans l'aveuglement. Tous les hommes ont chacun leur valeur, & il n'en est point, pour ainsi dire, de ceux-mêmes qui en ont le moins, qui n'ait quelqu'ami, aveuglè par conséquent, soit parce qu'on trouve suffisamment bon ce qui n'est pas meilleur que soi, ou parce que le goût l'emporte, ou parce que l'amour-propre empêche souvent de revenir sur ses pas, & obscurcit la lumière du raisonnement.

XLI. Il faut excepter de cette règle générale le genre d'amitié qui est fondé sur l'estime, & qui se produit par elle. Comme elle est nécessairement raisonnée, on ne peut pas dire que ce sentiment soit indépendant de l'esprit. Un homme s'offre à l'amitié d'un autre, ou par simple hasard ou par convenance. On examine la valeur de l'offre avant même que de l'admettre : on fait marcher le sentiment proportionnément aux conseils de l'esprit & du raisonnement. Le *cœur*, à la vérité, se donne successivement; mais ce n'est, pour ainsi dire, qu'après avoir disputé le terrain. Et en effet, combien n'y a-t-il pas d'amitiés devenues solides, qui d'abord ont été combattues par des répugnances que le *cœur* leur opposoit. Il est donc sans aucun doute que celles-là sont l'ouvrage de l'esprit & du raisonnement, parce que le *cœur* ne raisonne point par lui-même. Il sera seulement vrai que, quand l'esprit aura achevé son ouvrage, il pourra retirer son ministère, & que le *cœur* seul suffira à la solidité de ce qui aura commencé par le raisonnement. Nous verrons dans la suite s'il ne devroit pas toujours être admis à la formation des nœuds de l'amitié. Cet examen interromproit la suite du parallèle que nous avons commencé.

XLII. L'autre genre d'attachement qui perd le nom d'*amitié*, & auquel on a donné celui d'*amour*, est plus qu'aucun autre du ressort du *cœur* exclusivement; mais, pour être aussi commun qu'il est, son origine & ses gradations sont peu connues. La raison en est que, tant qu'on en sent les atteintes, on ne raisonne point, & que, quand ses impressions s'effacent du *cœur*, on regarderoit

comme tems perdu celui que l'on donneroit à en rappeller la naissance & les progrès. Je n'estime pourtant pas que cet examen fût inutile pour apprendre à l'homme à connoître son *cœur*. Or, peut-il être censé le connoître quand il n'a pas étudié & approfondi un des sentimens qui a le plus facilement & le plus naturellement entrée dans son *cœur*.

XLIII. La nature, considérée dans la disposition des organes qu'elle nous donne, inspire aux deux sexes une propension inexplicable l'un pour l'autre, en sorte que le simple sentiment d'amitié se produira plus aisément entre deux personnes de sexes différens, qu'entre personnes du même sexe, & deviendra plus vif, sans mériter pour cela nécessairement le nom d'*amour*, dans l'idée que l'usage a attachée à ce mot. Ce n'est souvent qu'une amitié vive & tendre, où le commun des hommes suppose des intérêts plus particuliers. Et cette opinion, si elle avoit quelque fondement, ne le pourroit avoir que dans ce que l'on a dit de la disposition des organes. Mais on n'en doit pas conclure que nécessairement la plus grande intimité que l'on comprend sous le nom d'*amour*, doive se joindre au sentiment vif de la simple amitié. L'esprit a rarement part à la formation des liaisons que l'on nomme *amour*. Une personne, douée des avantages extérieurs que peut donner la nature, produit par le ministère des yeux une sensation de plaisir. Des talens séduisent par l'organe des yeux ou de l'ouie : on veut voir ou entendre souvent ce qui plaît, & l'on veut plaire à son tour. Les attentions & les complaisances deviennent les ministres de ce desir de plaire ; &, comme rarement en amitié on résiste à l'empressement dont on est l'objet, on se refuse difficilement aussi dans l'autre genre d'attachement aux témoignages qui flattent l'amour-propre. Ainsi commence ordinairement l'amour avec des caractères fort innocens, & fort semblables a ceux de l'amitié.

XLIV. Si l'esprit n'est de rien dans ces liaisons, il peut cependant ne contribuer pas peu à en resserrer & à en entretenir les nœuds. Trouve-t-on de l'agrément dans la conversation, de la douceur dans la société, de l'enjouement dans l'esprit, de l'égalité dans le caractère, de la sensibilité dans l'ame ? La suite de cet examen est de chercher à bien mériter de la personne qui nous semble approcher le plus du point de perfection, & de s'y attacher par les liens les plus particuliers. L'amour-propre est flatté d'être l'objet de la prédilection & de la confiance qu'il a recherchée. Et de-là naissent ces liaisons intimes qui ne manquent souvent de durée que parce que les sens surpris & trop écoutés ont aveuglé ; & que l'on a cru voir dans la chaleur de l'aveuglement des perfections qui s'évanouissent quand on examine mieux. Aussi ne suis-je pas plus étonné d'en voir de durables que de passagères. Car je ne parle pas de ces attachemens prétendus qui, ne devant rien ni au *cœur* ni à l'esprit, ne sont qu'un témoignage malheureux de la fragilité & de la foiblesse humaine.

XLV. On auroit peut-être pu comprendre au nombre des objets du sentiment la peur que l'on nomme communément *poltronerie* ; mais c'est un sentiment si peu défini dans son principe, & qui naît de tant de causes différentes, qu'il m'a paru plus convenable d'en faire un article séparé. On indique ordinairement deux sortes de poltroneries, celle du *cœur* & celle de l'esprit, quand on distingue deux sortes de courages. Mais cette distinction me semble obscure, & ne m'a paru jamais bien exacte, hors quelques cas particuliers qui ne suffisent pas pour établir une règle. La poltronerie en général est une disposition à craindre légérement, & sans examen, toutes sortes de dangers. La suite de cette disposition est d'éviter l'occasion où l'on présume qu'il y a du risque, ou de s'en retirer à quelque prix que ce soit, quand on n'a pu le prévenir. On sait bien que, quand cette disposition est contraire au devoir, il y a du déshonneur à la suivre ; mais cela seul ne développe pas assez le principe pour faire appercevoir si c'est le *cœur* ou l'esprit qui sont les acteurs principaux dans cette situation.

XLVI. Je crois que, si nous pouvions lire dans le *cœur* de ceux qui ont eu le malheur de manquer de courage, nous n'en trouverions aucun qui fût poltron naturellement. La poltronerie n'est point une disposition qui naisse avec nous ; elle me paroît absolument de conseil, ou plutôt d'habitude. En effet, quelque disposition qu'un enfant ait apportée en naissant, si on l'a accoutumé à craindre tous les hasards, il sera certainement un poltron, lorsqu'il sera en âge de se décider par lui-même. Celui-ci au contraire à qui on aura dit qu'il ne faut jamais craindre, & que l'on aura successivement familiarisé avec l'appareil effrayant du danger, ne le redoutera pas & ne souffrira même pas beaucoup à suivre la voix de son devoir, quelque hasardeux qu'il puisse être. Nous ne sommes donc ordinairement à cet égard que ce qu'on nous fait être. Dès-lors on peut conclure que le courage comme la peur sont moins un sentiment du *cœur* ou une opération de l'esprit, qu'une impulsion de la machine qui se détermine d'un côté ou de l'autre par l'habitude. Et cela est si vrai, que celui qui, dans un premier essai de péril, n'aura remporté sur lui que la victoire de ne pas fuir, devient brave, même tranquille, par l'usage de se trouver dans des occasions dangereuses.

XLVII. Le sentiment peut produire une bra-

voure indépendante du raifonnement, lorfque, par exemple, il s'agira de défendre quelqu'un que l'on aimera, ou à qui l'on devra de l'attachement. Les images préfentées par l'efprit cèdent aifément alors au fentiment vif qui occupe le *cœur*. Le fentiment le plus fort l'emporte & détermine l'action. Il faut encore ajouter ici qu'il y a cette différence entre la peur & le courage, que la peur ne peut jamais naître du raifonnement, & que le courage peut être raifonné. En forte que, malgré les répugnances du *cœur*, l'efprit peut décider à la bravoure d'action. En effet, lorfqu'on réfléchit fur l'opinion des hommes, fur le prix de l'honneur & de la réputation, fur les vues d'une jufte ambition; enfin, fur le grand nombre de gens qui échappent aux plus grands dangers, & fur le peu qui y fuccombent: il n'eft pas douteux que toutes ces réflexions n'éloignent de la peur & qu'elles peuvent fuffire pour décider le courage. Il fe peut feulement que ce genre de bravoure, étant, pour ainfi dire, forcé, n'aura pas les mêmes avantages que celle d'ufage & d'habitude. Mais ce que l'on vient de marquer fuffit pour démontrer que la peur ne peut naître du raifonnement. De ce qu'il y a, à ce qu'on prétend, un courage d'efprit, je n'admetterai point qu'il puiffe y avoir une peur d'efprit, parce que les qualités auxquelles on attache cette idée ne font pas originaires de l'efprit, & qu'en cela on confond l'effet avec le principe.

Un homme, dont l'efprit dans les occafions difficiles ne fe trouble pas, ou qui eft capable d'enfanter des projets hardis, eft cenfé avoir du courage dans l'efprit. C'eft une fauffe définition. La vraie fera que cet homme aura du courage dans le *cœur*, & en même tems beaucoup d'efprit; car je penfe qu'il faut l'un & l'autre, & qu'un poltron ne fera pas ordinairement capable, même avec beaucoup d'efprit, de concevoir des chofes hardies & hafardeufes. On ne fe dépouille pas & on ne s'oublie pas aifément dans ce que l'on produit. L'homme porte en tout genre de chofes les défauts de fon *cœur* comme ceux de fon efprit. Mais, pour juger fainement fur cela, il ne faut pas s'en tenir à une feule épreuve, parce que l'homme peut une fois faire un effort fur lui-même & fur fes propres foibleffes, & que ce n'eft qu'en l'obfervant de fuite qu'on peut le bien connoître.

XLVIII. Après avoir parcouru les différens objets qui font du reffort du *cœur*, il paroît néceffaire de parcourir de même les différentes époques de tems fur lefquels le fentiment s'exerce. Il y en a trois, parce que la révolution des tems n'en admet pas davantage: le paffé, le préfent & l'avenir. Et comme l'efprit, ainfi qu'on l'a vu, peut influer plus ou moins fur les cinq objets dont l'on vient de traiter, il a auffi plus ou moins d'influence fur les différentes époques dont on a parlé.

Le fentiment de douleur & de fatisfaction fur les chofes, & celui d'eftime & de mépris pour les perfonnes, font les feuls que l'on puiffe imaginer qui agiffent fur ce qui eft paffé. Car les chofes indifférentes peuvent revivre par le miniftère de la mémoire, fans intéreffer le fentiment. La mémoire, à la vérité, eft une opération néceffaire pour rendre préfens les objets éloignés; mais, dans l'ordre des chofes intéreffantes, c'eft le fentiment plus ou moins vif qui fait plus ou moins mouvoir les refforts de la mémoire. On oublie aifément une médiocre peine & une légère fatisfaction. Quand le fentiment n'a pas été fortement affecté, les traces dans le cerveau s'effacent plus facilement, & renaiffent avec plus de lenteur. Les plus grandes joies & les douleurs les plus vives fur les chofes éloignées n'ont pas elles-mêmes une action continuelle; les intervalles peuvent être plus courts, & les moindres images médiates ou immédiates peuvent fuffire pour réveiller le fentiment; mais il eft conftant que de tems en tems le fentiment fe repofe, felon la différente nature des objets. Si l'efprit a concouru avec le fentiment, quand ils ont été préfens, il reprend fes mêmes droits & fes mêmes fonctions, quand ces objets fe retracent; & il agit, quoique peut-être avec moins d'activité, dans le même ordre, fuivant lequel il avoit agi. Mais on peut dire, & l'on doit penfer que c'eft le fentiment qui ouvre les traces du cerveau & qui remue les refforts de la mémoire. Ce fentiment de fouvenir eft conftamment moindre, fi, dans l'intervalle du tems, quelque chofe d'intermédiaire a été de nature à adoucir de premières amertumes, ou à troubler des fujets intérieurs de fatisfaction. Nous ne nous portons pas volontiers à la douleur; &, pour peu que les événemens aient offert quelqu'objet de fatisfaction, nous l'embraffons de préférence, & nous ôtons d'autant au fentiment de peine, pour donner au fentiment oppofé. En général, quoique dans les fujets de joie ou de douleur, il y ait certainement des degrés, cependant l'ordre du tems influe beaucoup fur l'étendue du fentiment, parce que les dernières impreffions font toujours les plus fortes & les plus agiffantes. Les objets les plus rapprochés de nous & de notre tems font toujours les plus puiffans: c'eft ce qui fait que les gens extrêmement occupés fupportent plus aifément la douleur, & font moins extravagans dans la joie, parce qu'ils ont dans leur intérieur une diverfion continuelle, qui, fans éteindre le fentiment, en émouffe, pour ainfi dire, les pointes.

XLIX. La même chofe arrive auffi en ce qui regarde le fentiment de mépris ou d'eftime, produit par des faits paffés. On n'eft pas fans inter-

ruptions, occupé de l'un de ces deux sentimens pour quelqu'un. Mais il suffit qu'il s'offre à nos yeux, ou que nous entendions des choses qui nous en rappellent le souvenir, pour que le sentiment ne tarde pas à se réveiller. Alors il est vraisemblable que c'est l'esprit qui agit le premier, & qui ouvre les voies du sentiment. Et c'est une des circonstances qui constitue la différence du sentiment sur les choses inanimées, d'avec celui qui a pour objet les êtres animés. Les uns portent directement au *cœur*; les autres rappellent certaines combinaisons comme des ministres nécessaires pour exciter le sentiment. Il en est à-peu-près de même de la haine & de l'amitié. On ne hait pas ou l'on n'aime pas sans quelque motif bien ou mal fondé; & le raisonnement donne en quelque manière la mesure de cette espèce de sentiment, qui a de même ses intervalles, ainsi que les autres affections dont on vient de parler. Mais, selon le motif de ce sentiment de haine ou d'amitié, il se fait dans l'intérieur de l'homme des opérations ordonnées différemment l'une de l'autre. Si l'on hait quelqu'un pour quelque vice inhérent que l'on ait connu anciennement en lui, le souvenir seul de la personne suffira pour faire renaître le sentiment qui a reposé. Si, au contraire, la haine est née de quelque mauvaise action passagère, il faudra, pour donner au sentiment toute l'étendue qu'il doit avoir, que l'idée & le détail de la cause de ce sentiment se représentent à l'esprit, dont on peut dire qu'alors le ministère est nécessaire.

L. Il y a des gens qui oublient plus ou moins aisément le bien ou le mal, ou qui passent facilement de l'estime au mépris, & réciproquement, sans aucune raison intermédiaire. Dans le premier cas, ce seroit faussement qu'on voudroit s'en prendre à la mémoire. Comme elle n'agit qu'en second ordre, ce n'est point elle qui est le principe de l'oubli; mais le sentiment qui, se gravant moins profondément, est plus facile à s'effacer, & renaît plus mal-aisément. La mémoire n'est point d'espèce à donner la mesure au sentiment. Elle en reçoit l'ordre pour ainsi dire. C'est une chose détestable d'oublier un bienfait: cet oubli est l'opprobre du *cœur*. L'oubli d'une offense est digne de grands éloges; mais l'esprit peut bien en revendiquer une partie, parce que sans esprit on est rarement capable d'un aussi grand effort sur soi-même.

A l'égard de ceux dont le *cœur* semble errer entre l'estime & le mépris, c'est toujours faute d'avoir suffisamment employé le raisonnement dans la naissance de l'un de ces deux sentimens. Car une estime raisonnée ou un mépris réfléchi, ne sont point facilement sujets au changement, parce qu'alors le *cœur* & l'esprit, qui que ce soit des deux qui soit le premier acteur, se fortifient l'un par l'autre, & s'aident réciproquement à être & à demeurer d'accord.

LI. Je ne ferai que renvoyer, par rapport au sentiment sur les choses présentes, à ce que j'ai dit à l'occasion des cinq objets qui sont du ressort du *cœur*; on y a vu comment le sentiment s'exerce, soit avec le raisonnement, ou indépendamment du raisonnement. A l'égard du sentiment qui agit provisoirement sur les choses à venir, il est susceptible de distinctions & de réflexions assez étendues. Le premier principe général, que l'on croit pouvoir établir, est que le raisonnement qui ne se joint pas toujours indispensablement au sentiment dans les choses présentes, concourt nécessairement dans cette partie de l'action du sentiment sur les choses à venir, & que l'on sent plus ou moins vivement d'avance, proportionnément au développement des lumières de l'esprit. Il est vrai pourtant que le sentiment anticipé, quelque vif qu'il soit, ne le peut jamais être autant que sur les choses présentes ou passées. Les images des choses qui ne sont point encore advenues ne sont ni si frappantes, ni si saisissantes. On ne voit qu'à travers une espèce de voile: & d'ailleurs comme la combinaison des circonstances où les événemens se placent, influe beaucoup sur la sensation qu'ils produisent, on a de moins, dans l'ordre des choses qui ne sont que prévues, le degré de sensibilité qui naît de cette combinaison dont on vient de parler.

LII. Or, pour me renfermer dans le principe général que j'ai établi, il n'est pas douteux que tous les hommes ne prévoient point les événemens à venir dans la même étendue ni de la même manière, parce que cette prévoyance est du ministère de l'esprit, & que le *cœur* seul n'a pas la faculté de prévoir. De-là suit l'impossibilité que les hommes aient sur les mêmes objets à venir la même force de sentiment. Les hommes sont même en ce genre si dissemblables les uns des autres, que le même objet qui sera pour l'un un sujet de joie, sera pour l'autre une matière de frayeur, parce que les hommes envisagent toujours les choses sous des faces différentes. Il n'y a que deux sortes de sentimens qui puissent, par le ministère de la prévoyance, anticiper sur la réalité des événemens. Celui de crainte & d'espérance; car je ne suppose pas de sentiment défini dans ces occasions de combats entre l'un & l'autre, où ces deux sentimens se balancent en quelque manière, & finissent souvent par rester indécis. Le sentiment en ce genre ne peut pas naître que l'esprit n'ait porté au *cœur* les sensations de son affection ou de son action intérieure. Le *cœur* alors s'affecte donc plus ou moins selon que l'esprit a plus ou moins développé les raisons de craindre ou d'espérer. Quand le *cœur* les a adoptées, ce qui se fait par le

ſimple ſentiment, ce ſentiment achève de recevoir ſon degré d'activité, de la nature de l'objet craint ou eſpéré. Il me ſemble que cette première action de l'eſprit ſur le *cœur* ne ſe peut mieux peindre que par la comparaiſon d'une perſonne, qui, pour détourner une autre d'une réſolution, lui en préſente les inconvéniens par tout ce qui peut ſaiſir le ſentiment. Plus il ſera énergique dans ſes peintures anticipées, plus il ſera éloquent, & plus le triomphe de la perſuaſion ſera certain. La reſſemblance de cette influence d'un homme ſur les autres s'opère tous les jours en nous ſur nous-mêmes. Si nous ſommes éloquens & abondans dans la peinture des images de l'avenir, notre ſentiment ſera vif, & nous craindrons & eſpérerons avec ardeur & avec vivacité.

LIII. On craint, comme on eſpère des événemens intéreſſans pour l'honneur ou pour la fortune. On craint les revers, ou l'on eſpère la proſpérité de ſes parens ou de ſes amis; on prévoit les objets propres à exciter le miniſtère de la charité. Enfin, on craint pour ſa propre conſervation & pour ſa vie. Tel eſt le détail des objets entre leſquels ſe promène le ſentiment de crainte & celui d'eſpérante. Et le *cœur*, après avoir été déterminé par l'eſprit ſur ces différens objets prévus, agit à-peu près comme il feroit, s'ils étoient préſens. C'eſt ce que j'ai développé. Mais il y a cette différence que, comme le ſentiment eſt, ainſi qu'on l'a déjà dit, moins vif ſur les choſes à venir, l'eſprit conſerve auſſi plus de facilité pour ſe rectifier, & pour bien conduire le *cœur* par cette portion de lui même, que je nomme *bon ſens*: en ſorte que la joie d'un événement prévu ſera moins inſenſé; & que de même, ſi un avenir que l'on craint eſt ſuſceptible de quelque remède propre à le prévenir, ou à en diminuer l'amertume, on y réuſſira plus aiſément qu'à remédier à un mal arrivé & non prévu. C'eſt ainſi qu'un combat prémédité peut ſe conduire par règles & par principes, au-lieu qu'une ſurpriſe ſe redreſſe difficilement ſans des haſards heureux.

LIV. L'eſprit ne fait donc point naître le ſentiment ſur les choſes à venir; mais c'eſt l'eſprit qui donne la meſure à cette opération du *cœur*, & qui détermine le degré de vivacité du ſentiment, toujours cependant en proportion avec la diſpoſition innée dans l'homme de ſentir plus ou moins vivement. Or, cette diſpoſition eſt aſſez difficile à développer & à expliquer. Pour moi, il m'a toujours paru que, comme le degré de véhémence de la plupart des paſſions dépend beaucoup de la diſpoſition des organes, & de l'activité du ſang & des liqueurs, l'un & l'autre devoit influer auſſi beaucoup ſur le ſentiment dont on parle ici. Sans cela, je ne trouve point la raiſon pourquoi deux hommes, penſant également ſur une choſe du reſſort du ſentiment, pourroient avoir un degré de ſenſibilité tout-à-fait différent, comme l'expérience nous en fournit des exemples. La même image n'opérera pas également ſur les hommes. Le récit d'un malheur arrivé, ou la peinture d'un accident prévû ne les affectera pas également. L'un s'émeut aiſément; l'autre conſerve plus de ſens froid. Dès que nous ſuppoſons égalité dans les principes, d'où cette différence peut-elle venir, ſi ce n'eſt de la diſpoſition différente des organes? Ainſi je crois que la nature des tempéramens eſt beaucoup à conſidérer, & que nous devons à la diſpoſition machinale principalement la manière de ſentir, ſans que, pour cela, nous puiſſions être cenſés rien perdre du mérite du ſentiment qui nous détermine à des actions louables. Cette eſpèce d'organiſation eſt même telle quelquefois, qu'elle nous conduiroit trop loin, ſi elle n'étoit arrêtée par les conſeils du bon ſens, comme nous le verrons dans la ſuite. Cette diſpoſition naturelle qui ne nous porteroit pas à la ſenſibilité, ne feroit cependant pas l'excuſe de celui qui manqueroit à ce que le ſentiment doit dicter dans les choſes ſur leſquelles il y a des préceptes fixes d'amour & de charité, auxquels on ne peut jamais être excuſable de manquer. Or, comment entre nos pareils pourrions-nous juger du degré de leur ſenſibilité, ou du ſentiment qui agit en eux, ſi ce n'eſt par les œuvres louables que le ſentiment produit? Autrement ce feroit vouloir juger de l'eſprit de quelqu'un qui n'auroit jamais rien écrit, & qui ne parleroit pas. Mais cette partie des devoirs de l'homme a été traitée aſſez amplement dans le diſcours ſur l'homme, & il n'eſt queſtion ici que d'un parallèle qui puiſſe développer les opérations des trois facultés qui ſont la matière de cet ouvrage.

LV. L'eſprit eſt une faculté de nous-mêmes, dont la première opération eſt de percevoir les idées ſimples qui ſe préſentent à lui, & de développer les idées compliquées pour les comprendre ou les faire comprendre diſtinctement. Cette première opération de l'eſprit eſt ſuivie ou accompagnée de deux autres, dont l'une eſt paſſive, je veux dire la mémoire, & la ſeconde active, qui eſt le jugement ou le bon ſens, troiſième objet du parallèle que nous avons entrepris. Cette première opération, qui a deux branches, varie pour l'étendue & pour la facilité dans tous les hommes. Il n'en exiſte pas deux dans la nature, qui perçoivent également une idée ſimple, ou qui aient une égale aptitude à développer une idée compliquée.

LVI. Cette faculté eſt dans une ſi grande dépendance de l'organiſation de la machine, qu'il y auroit de l'injuſtice à vouloir faire trop de mé-

rite, ou de démérite à celui qui auroit à cet égard plus ou moins d'avantage. C'est ainsi, que bien qu'on soit né avec cette faculté, on n'en jouit, & l'on n'en peut faire usage, que quand les organes ont pris par l'âge une certaine force, & que de même l'état d'une extrême vieillesse, quand elle donne aux ressorts, ou trop de relâchement, ou trop de roideur, nous retranche une partie des avantages dont nous avons joui dans la force de l'âge. Les yeux du corps ont dans chacun des hommes différens points de réunion des rayons visuels. Le tympan de l'oreille reçoit plus ou moins sensiblement l'impression des sens. Il en est absolument de même de la disposition intérieure des fibres du cerveau, & de la qualité des liqueurs qui y circulent. Il faut donc aux uns plus de tems, à d'autres moins pour percevoir distinctement une idée simple, ou pour développer une idée compliquée. Dans l'ordre de la jeunesse, les perceptions sont prématurées ou tardives. Un tempérament foible, ou mal constitué influe sur cette portion de l'esprit, une circulation lente du sang & des liqueurs, rendra lente aussi cette première opération dont je parle. Un tempérament vif & ardent saisira promptement les idées, & peut-être trop rapidement pour l'honneur du bon sens. Dans l'un comme dans l'autre, ce sont des défauts entre lesquels il seroit difficile de définir celui qui seroit plus ou moins à craindre, parce que cela dépend des objets auxquels l'application se fait. C'est ce qui fait encore, que les états de maladie ou d'infirmité prennent si sensiblement sur les opérations de l'esprit, & en altèrent les facultés, que l'on voit reprendre leur ressort, à mesure que les accidens du corps diminuent, & cessent enfin entiérement.

LVII. Il faut donc plaindre seulement, & ne pas blâmer ceux en qui la nature a placé quelqu'une de ces dispositions, dont les effets sont nommés *défauts*. L'humanité en est assez humiliée, quand elle entre de bonne foi en comparaison avec ceux que la nature a traités d'une manière plus propice. C'est beaucoup pour les hommes, s'ils savent se faire justice, & travailler autant que cela se peut à suppléer par l'art à ce que la nature a pu leur refuser. Voilà où réside vraiment le mérite; c'est-à-dire, ce qui est digne de louange.

Considérant donc l'esprit simplement comme la faculté d'acquérir ce que communément on appelle ainsi, il est indubitable qu'ordinairement l'homme naît avec tout l'esprit qu'il peut avoir un jour; & qu'après cette disposition première, source des différens degrés qu'on voit en ce genre parmi les hommes, la différence dépendante de l'art, qui se remarque entr'eux, vient des soins plus ou moins grands que l'on donne à la culture de l'esprit. Car bien que, suivant ce que l'on a établi, la paresse ou l'activité de l'esprit ait son origine dans la disposition de la partie animale; cependant il est vrai que l'usage d'operer peut développer les dispositions qui constituent l'esprit; & l'on en sera convaincu, pour peu que l'on veuille y réfléchir. Tout ouvrage de méchanique perd par le non-usage, comme il périt par l'excès d'usage, ou par le défaut de méthode dans l'usage.

LVIII. Celui que l'on n'aura pas de bonne heure accoutumé à réfléchir, ou à faire usage de son esprit, conservera une totale inaptitude à s'en servir. Il n'aura que ce genre d'esprit naturel, qui, dénué de toute connoissance, ne se manifestera que dans les sortes de choses communes, où la saillie suffit pour plaire. Tout travail de combinaisons lui paroîtra farouche & fatigant; & s'il veut s'y essayer sérieusement, il y réussira moins bien que celui qui sera né avec moins de dispositions, mais qui les aura su cultiver.

Si l'esprit, faute d'exercice n'acquiert aucune sagacité : d'un autre côté ses pointes s'émousseront, si l'on en use avec excès. C'est ce qui arrive, ou par la multiplication des objets que l'on offre à l'esprit, & qui produisent de la confusion dans les traces du cerveau, ou par le choix des choses disproportionnées, qui portant à une contention trop grande relativement à la force & à la consistance actuelle des fibres du cerveau, les ruinent & les mettent dans le cas de fondations qui écroulent si on les charge d'un poids plus considérable qu'elles ne le peuvent porter. Ainsi voyons-nous dans les éducations de ces fruits précoces qui saisissent d'admiration; mais dont le sort est, ou de rester imparfaits, proportionnément à un âge plus avancé; ou faute de nourriture de l'arbre épuisé, de tomber aussi prématurément qu'ils sont venus.

LIX. Il est encore une autre cause de cette confusion dont on vient de parler, & cette cause, c'est le défaut de méthode dans la manière de présenter les objets difficiles ou non en eux-mêmes. La nature, supérieure dans ses perfections à tout ce que l'art peut enfanter, nous a faits avec une disposition machinale à comprendre plus facilement les idées successives & conséquentes l'une de l'autre, ensorte qu'abstraction faite des difficultés inhérentes aux objets présentés à l'esprit, il y a un ordre à observer dans la manière de les présenter, qui en rend l'intelligence plus facile. C'est ce qui se remarque par exemple dans l'ordre qui a été mis par des auteurs sensés, entre les différentes propositions de géométrie. Il y en a qui ne se peuvent comprendre distinctement, qu'en supposant la démonstration de quelques autres. Si l'on veut subvertir cet arrangement que le bon sens a imaginé, l'esprit même, supérieur par ses dispositions naturelles, échouera à ce que comprendra sans peine une esprit médiocre conduit par les lumières de la méthode. Et réellement un homme confus dans ses idées

fera rarement capable d'inspirer de la netteté à un autre. C'est par cette même raison que la plupart des découvertes se sont faites successivement & par gradation de difficultés, parce que d'une chose l'esprit a conduit à une autre, en vertu de cette disposition naturelle que l'homme a pour les opérations conséquentes.

LX. Pour suivre en ce qui a rapport à l'esprit, la méthode qu'on a observée en traitant du sentiment, il s'agit de connoître quelle est la nature des objets qui sont uniquement du ressort de l'esprit. Il y en a de deux espèces, les uns sont de pur amusement, les autres ont un point de vue d'utilité, réelle ou présumée. Il seroit bien difficile de définir ce qui détermine le choix des choses sur lesquelles l'esprit s'exerce. Autant qu'il y a d'hommes existans, autant il y a d'esprits différens, non seulement par rapport à l'étendue, ainsi qu'on l'a dit; mais encore par rapport au goût pour les divers objets d'occupation ou d'application. Le hazard préside beaucoup au premier essai que chacun fait de son esprit; & l'usage, accompagné de quelque succès, détermine l'esprit par le concours de l'amour propre à une chose ou à un autre. Les premières épreuves que l'on fait du génie des enfans, à qui les parens peuvent donner quelqu'éducation, se portent sur les connoissances des belles-lettres. Et cette méthode est, il en faut convenir, assez sensée, généralement parlant : non que tous ceux qui commencent par-là soient destinés à se renfermer dans ce cercle des belles lettres, mais parce qu'il est question d'abord de développer l'esprit, en l'accoutumant de bonne heure à l'usage d'opérer, & que ce développement aide à réussir ensuite en quelqu'état qu'on se trouve. Ce seroit cependant un abus que de vouloir faire de cette méthode une base générale; & beaucoup de gens commencent mal-à-propos par des études de latinité ou de belles-lettres, qui devroient commencer par des choses homogènes à l'état, auquel souvent dès leur naissance, pour ainsi dire, ils sont destinés. L'étude de la latinité & des lettres n'est pas le seul moyen qu'il y ait de développer l'esprit. Il y en a d'autres sans nombre, parce qu'il n'importe en général par quoi l'esprit se forme, & sous quel nom on l'accoutume à s'exercer.

LXI. S'il y a des gens, qui au sortir des premières études, s'attachent méthodiquement à des objets utiles pour la société, il y en a d'autres, ou qui se livrent à des choses de pur amusement, ou qui, par la manière dont ils s'appliquent à des objets qui pourroient être utiles à la société, n'en font que des objets de satisfaction intérieure, dont rien ne retourne au bien public. Et cette espèce de gens ne connoît guères ordinairement d'autre opération seconde de l'esprit que la mémoire, ce qui ne constitue alors que des esprits fort imparfaits.

Le monde est plein de gens, ou qui ne cherchent qu'à se rendre amusans dans le cours ordinaire de la société; ou qui, dans le fond de leur cabinet, ne songent qu'à s'amuser. Et c'est de quoi souvent on fait trop de cas, pour qu'il soit possible d'en faire suffisamment de ceux qui tournent leurs connoissances a l'utilité publique; car ceux-ci sans doute méritent une grande préférence & une grande supériorité d'opinion. Or l'opinion a ses bornes comme toute autre chose, ensorte que si elle se porte excessivement d'un côté, elle ne se portera pas suffisamment où elle devroit aller de préférence. S'il n'est pas douteux que rarement un homme excelle dans un genre, que ce ne soit en diminution sur les autres choses: il est aisé de conclure, que difficilement un homme aura donné une entière préférence aux choses d'amusement, sans avoir négligé les objets solides; parce que si l'esprit, comme on l'a dit, est capable de bien des choses, il n'est cependant pas propre à tout.

LXII. Un homme aura fort bien lu & retenu les auteurs grecs, latins & françois, pour me renfermer dans ma propre nation. Un autre aura du goût pour la versification. Quelques-uns auront à la main le langage des romans bien écrits. D'autres sauront fidèlement des traits curieux de l'histoire ancienne. Il en est qui sont doués de talens pour la Musique, pour la Danse, pour les différens jeux introduits & reçus dans la société. Plusieurs sauront ce qui a été dit dans les siècles précédens sur les matières de géométrie, de physique, de religion. Quelques-uns, amateurs de voyages, auront l'esprit rempli de toutes les circonstances vraies ou fausses des mœurs, coutumes & usages de toutes les nations de la terre les moins connues. Chacun même de ceux dont on vient de parler, saura entretenir disertement les autres de ces différentes matières. De tels hommes pourront être fort amusans. L'attention & les applaudissemens se réuniront en leur faveur. Ils seront fêtés, & l'on tiendra communément à bonheur d'être liés de société & même d'amitié avec eux. Mais ôtez-les des occasions de faire parade de leur marchandise, souvent fort confusément rangée, ou de médiocre alloi en elle même, vous ne trouverez plus qu'un livre fermé, bien relié, & propre uniquement à faire l'ornement d'une bibliothèque de simple parure. Ou bien demandez-leur sur quelque chose le conseil souvent le plus simple, ils seront muets. Cependant, dira-t on, ce sont des gens d'esprit. Qu'est-ce donc que l'esprit, si c'est en avoir que de ressembler à quelques-uns de ces portraits.

LXIII. On est encore plus souvent & plus aisément trompé à ces fausses & séduisantes apparences, quand on voit de ces espèces de gens, nommés par honneur des *bibliothèques vivantes*,

citer à propos, à ce qu'il paroît, ou des vers ou des traits d'Hiſtoire, ou ce que dans les autres genres les ſiècles les plus reculés ont produit. On conclut communément de-là, que ce ſont des gens ſenſés; mais ce qui dans ce cas ſemble effort de jugement & de bon ſens, bien examiné, n'eſt ſouvent que l'opération d'une mémoire locale, fidelle, exacte, & dont les traces ſe produiſent à l'occaſion de certaines conſonnances; car pour faire preuve de bon ſens dans les citations, il faut faire concourir enſemble les choſes, les circonſtances, & les perſonnes. Or ceux qui font profeſſion de citer, le font ordinairement ſur la ſimple parité des choſes, & ſouvent d'une façon fort déplacée pour les circonſtances momentanées, ou pour les perſonnes, parce que, preſque toujours, c'eſt l'amour-propre qui cite, & que de tous les vices qui ſont en nous, c'eſt inconteſtablement le plus contraire aux règles du bon ſens & du jugement.

Plus l'art, qui ſe borne à l'amuſement des autres, eſt futile en lui-même, plus cet écueil, que l'on vient de déſigner, eſt important à connoître, & plus il devient néceſſaire, avant que d'accorder ſes ſuffrages à ce genre apparent d'eſprit, d'examiner s'il y a autre choſe que cette enveloppe, dont le brillant n'eſt rien moins que ſuffiſant pour le bonheur de la ſociété.

LXIV. La ſeconde eſpèce de gens qui appliquent leur eſprit à des choſes de ſimple amuſement eſt compoſée de ce qu'on nomme communément les gens de cabinet. Un homme trouve du plaiſir à la lecture, il s'y livre tout entier, c'eſt la ſociété du goût. La Littérature grecque ou latine, la connoiſſance de l'antiquité, l'étude de l'hiſtoire, des contemplations métaphyſiques, des recherches phyſiques, l'étude des langues, ſouvent enfin des choſes moins intéreſſantes, rempliſſent le tems d'un homme de cabinet. Il faut convenir que, ſoit en elles-mêmes, ſoit par le goût qui y conduit, elles ſont réellement ſatisfaiſantes; mais toutes, quoique ſuſceptibles d'utilité, chacune dans leur genre, ne ſont cependant que des objets d'amuſement, relativement au bien public de la ſociété, lorſque, ſe renfermant dans des eſpèces d'œuvres de mémoire, on ne va pas plus loin. Un homme, chargé de ces richeſſes, pourra être agréable, & même admiré dans la ſociété; mais pour cela ſera-ce vraiment un homme d'eſprit? non; car, tirez-le de quelqu'un de ces objets, vous le trouverez vuide de toute autre reſſource; ou même, ſans le faire ſortir de ce qui lui eſt familier, propoſez-lui ſeulement une opération de combinaiſon, ou de critique ſenſée, il ne ſaura ſouvent vous répondre que par un étalage de compilation qui marquera de la mémoire, mais point de jugement. Or, prenant la choſe en elle-même, que m'importe qu'un de mes pareils ait un tréſor de connoiſſances, quand ce tréſor ne ſert qu'à ſatisfaire l'amour-propre, ou à contenter un penchant perſonnel? c'eſt le cas des gens qui raſſemblent de grandes richeſſes, & qui, ſatisfaits de cette poſſeſſion, ne ſongent pas qu'elle eſt inutile à qui n'en fait pas faire uſage. Or, voilà ce qui eſt reſervé au bon ſens. Il eſt ainſi une infinité de gens qui accumulent de l'érudition, qui ne ſont point capables du moindre conſeil, ni en état de ſe conduire dans les circonſtances de la vie la plus ſimple, & qui ont ce qu'on appelle abuſivement l'eſprit gauche; car perſonne ne naît avec une nature d'eſprit différente d'une autre; mais on ne le cultive point, on ne l'exerce point à opérer, ce qui ne ſe pourroit faire que par combinaiſon: on l'accoutume à une vocation paſſive, & à un état de pareſſe dont il ne ſe relève plus, parce que, de tous les états, le plus permanent & le plus commode, eſt celui du repos.

LXV. Que doit-on dire, à plus forte raiſon, des gens, qui, dénués même de ce médiocre mérite, qui naît de la facilité de la mémoire, vuides de toutes notions, & ignorant, pour ainſi dire, qu'il y ait eu des âges antérieurs à leur ſiècle, ne ſe ſont livrés qu'à un courant de ſociété, ou oiſive, ou vicieuſe, & qui n'ont jamais connu d'autre genre d'eſprit, qu'une imagination échauffée par les objets actuels qui agiſſent ſur leurs ſens; l'un conte ou narre plaiſamment; un autre a des reparties vives & inattendues, ſouvent même à celui à qui elles échappent; quelques-uns excellent dans le langage fade des ruelles; pluſieurs dans les propos de table, & dans cette bruyante clameur de *io bacche*. Telles ſont les eſpèces d'hommes auxquels on applaudit, qu'on recherche, & qu'on achève de gâter par la louange. Eſt-ce là avoir de l'eſprit? Non, je ne penſe pas que cela ſe fût nommé ainſi dans les premiers âges du monde, & dans les ſiècles où a pû regner le goût du ſolide & du ſimple, c'eſt avoir de l'imagination, & ce ſont les paſſions vives qui la donnent: on ne verra point un homme, exempt de leur joug, autant que l'humanité le peut être, acquérir ce talent, revêtu mal-à-propos du nom d'eſprit, & qui ennuie dès qu'on a ceſſé d'en rire.

LXVI. Revenons donc à la conſéquence néceſſaire de la définition que nous avons donnée de l'eſprit. Nous avons conſidéré l'homme, indépendamment de toute vocation ou de toute profeſſion. Mais pour faire l'application de notre définition, il faut maintenant le conſidérer comme attaché à quelque état, &, dans ce point de vue, je dis qu'avoir de l'eſprit, c'eſt avoir toute l'aptitude néceſſaire à l'état que l'on embraſſe, ou auquel les hazards nous ont portés. Un homme a-t-il toute l'ouverture néceſſaire pour ſon métier, je

dis qu'il a réellement de l'eſprit. Il y a ou il peut y avoir de l'eſprit dans toutes les conditions de la vie, ſans exception, même les plus méchaniques, comme il eſt vrai qu'en ce ſens il n'y a pas un ſeul homme qui naiſſe ſans eſprit, parce qu'il n'y en a aucun qui ne ſoit propre à quelque choſe. L'eſprit peut même trouver ſa place dans des actions proſcrites ou condamnées par les loix civiles, parce qu'un objet, ſoit bon ou mauvais, peut être rempli avec plus ou moins d'intelligence. Eloignons donc comme fauſſe cette opinion, que quelqu'un n'eſt bon à rien, cela n'eſt jamais vrai : c'eſt que nous ne ſommes pas aſſez éclairés pour démêler qu'un tel eſprit eſt convenable à telle ou telle choſe, ou que nous nous laiſſons aveugler par le préjugé trop vulgaire, que quelqu'un qui dépend de nous n'eſt bon à rien, quand il n'eſt pas propre à ce que nous voudrions qu'il ſût faire.

LXVII. Pour qu'il fût vrai que l'on pût naître ſans ce que j'appelle de l'eſprit, il faudroit avoir été privé des reſſorts néceſſaires à l'action de l'eſprit, & être né à peu près comme il y a des gens à qui quelque accident occaſionne une interception totale de quelque partie eſſentielle de la machine, ainſi que l'on tombe quelquefois dans une imbécillité entière, ou que l'on perd la mémoire, ce qui même n'eſt quelquefois que momentanné, puiſque nous voyons par expérience que ces eſpèces d'altérations ſe guériſſent, & qu'alors un homme rentre dans tous les avantages d'eſprit qu'il pouvoit poſſéder auparavant.

LXVIII. Le ſecond genre d'application de l'eſprit eſt à des choſes utiles en elles-mêmes, ou pour parler avec plus de préciſion, qui le peuvent être ; car on peut, ſans utilité, s'occuper à des choſes cenſées utiles ; qui dit utilité, ſuppoſe l'uſage de la choſe qui eſt utile. Or beaucoup de gens apprennent de bonnes choſes dont ils ne font point uſage ; & ceux-là, plus louables, à la vérité, par le choix des choſes, que ceux qui ne ſe livrent qu'à l'amuſement, n'en ſont pas plus utiles à la ſociété publique. Un homme, qui apprendra parfaitement bien toutes ſortes de choſes, qui ne feront pas du reſſort de ſon métier, travaille inutilement, parce que ſon état n'eſt pas d'en faire uſage : en ſorte que ce ne ſera qu'une affaire de curioſité perſonnelle, & qu'on pourra, avec raiſon, lui dire que le tems qu'il y aura employé eſt un tems perdu : ou pour n'être pas mis, avec raiſon, dans la claſſe des inutiles, il faudra, que ce qui n'eſt pas ſon métier, le devienne réellement, nonobſtant la définition contraire. Un homme, par exemple, ſera dans la magiſtrature, & il aura donné, je ſuppoſe, à la Géométrie, à l'Aſtronomie, aux Méchaniques, un temps qu'il devoit conſacrer aux loix ; il ſera fort bon à conſulter ſur ces ſciences là, & ſera mauvais juge. Je dis donc que ce ſera un géomètre, & non pas un juriſconſulte : ou s'il ne veut pas ſe communiquer ſur les parties qu'il ſaura mieux, alors je dis qu'il aura appris fort inutilement de bonnes choſes, & qu'il ne ſera d'aucun métier. Ceux qui ſont dans ce cas-là ſont gâtés communément, & affermis dans leur égarement par les éloges qu'on leur donne. Il faudroit en défalquer ceux qu'on devroit au genre de talens d'état trop négligés & trop abandonnés.

LXIX. Je ne dis pas qu'il n'y ait des gens nés aſſez heureuſement & avec aſſez de diſpoſitions pour s'attacher à pluſieurs choſes, & même pour y réuſſir ; mais il eſt impoſſible d'exceller en toutes. Et je demande, que donnant la préférence aux choſes eſſentielles à ſa vocation, on ne regarde le reſte que comme un amuſement, & qu'on n'ait point la ridicule & ſotte vanité de vouloir être admiré par ce qui ne doit être pour nous qu'un objet d'application acceſſoire ; être ainſi, c'eſt, pour ainſi dire, ſe dénaturer ſoi-même : c'eſt ce qui n'arrive que trop ſouvent dans le ſiècle où nous ſommes, dans lequel le cas général que l'on fait de tout ce qui eſt amuſement, & le peu de conſidération que l'on accorde aux talens ſolides, engagent ſi aiſément à abandonner l'eſſentiel pour courir à la chimère, & pour plaire en ſe livrant au goût du tems. Il n'eſt rien qui montre plus clairement cette dépravation du goût, que la fortune différente que font les ouvrages qui paroiſſent. Amuſe-t-on ? on eſt ſûr de réuſſir. Inſtruit-on ſeulement ? les éloges ſont froids, & la réputation languiſſante ; de-là vient que l'on travaille peu pour autre choſe que pour l'amuſement, & que ceux qui pourroient faire mieux, ne veulent pas courir le riſque de l'opinion.

LXX. Mais en me renfermant dans la ſuppoſition d'un travail utile, par rapport à ſon objet, & à l'uſage que l'on eſt porté à en faire, il eſt autant de façons d'y travailler, & de degrés d'y réuſſir, qu'il y a de diſpoſitions différentes de l'eſprit ou du cerveau. L'ordre commun eſt de ſavoir en chaque genre de choſe ce que les autres ont ſçû auparavant, & de faire en chaque eſpèce, auſſi bien que d'autres ont fait. Il en eſt encore aſſez qui ajoutent quelque choſe à ce qui a été trouvé avant eux, c'eſt-à-dire, qui perfectionnent ; mais il en eſt fort peu qui ſçachent inventer eux-mêmes, ou prouver, en prenant des routes nouvelles qu'on s'eſt trompé juſqu'à eux. Les uns s'attachent à une ſimple perception d'idées & s'en contentent ; d'autres trouvent plus commode d'adopter, ſans examen, ce qu'ils voient ou ce qu'ils liſent. Pluſieurs, ſéduits par l'amour propre, regardent comme un chef-d'œuvre le peu qu'ils ont ajouté à ce qu'ils ont trouvé, & s'arrêtent tout court lorſqu'ils pour-

roient pourſuivre une carrière, dont le commencement eſt lui ſeul un garant du ſuccès ; mais pour inventer, il faut plus que de l'eſprit. L'invention ſuppoſe néceſſairement une grande netteté d'idées, un examen raiſonnné ſur ce qu'on voit, une ſuite dans l'eſprit, qui mette en état de percer par la combinaiſon plus avant que les autres n'ont fait : or voilà où réſide le bon ſens.

LXXI. De quelque genre & de quelque trempe, pour ainſi dire, que ſoit l'eſprit, il a plus beſoin encore que le ſentiment, ainſi qu'on l'a dit, d'être retenu dans certaines bornes, parce que l'abus que l'on peut faire de l'eſprit porte à de beaucoup plus grands inconvéniens que l'abus du ſentiment, dont il n'y a ſouvent que ſoi qui ſoit la dupe ou la victime ; mais, du plus au moins, l'un & l'autre ſont dans le cas de ce qu'Horace a dit ſi ſenſément ſur l'argent : *Nullus argento color eſt*, &c. *niſi temperato ſplendeat uſu.* C'eſt preſque toujours l'uſage que l'on ſçait faire des choſes qui y donne le prix, quoiqu'il y en ait, qui, dans le principe & par elles-mêmes, puiſſent être appréciées & d'une grande valeur. On eſtime effectivement un riche qui uſe ſenſément de ſa fortune. Pourquoi n'auroit-on pas la même règle d'eſtime ſur toutes les parties qui ſont du reſſort du *cœur* & de l'eſprit ? Cette règle exiſte réellement. Il eſt vrai qu'elle ſeroit plus générale s'il y avoit plus de gens de bon ſens qu'il n'y en a ; mais chacun juge ſes pareils ſelon ſes forces, & un fol ſera un fort mauvais eſtimateur de la ſageſſe.

LXXII. En ſe rappellant ce qui a été dit, on peut ſe faire du bon ſens une idée juſte, & qui conduiſe naturellement à ſon application. Dès que le bon ſens eſt une opération réfléchie de l'eſprit, il eſt queſtion d'examiner & de montrer quels ſont les points que la réflexion doit ſe propoſer pour opérer sûrement & utilement. A la vérité il ne ſuivra pas néceſſairement de-là que l'homme qui embraſſera exactement les points que l'on va indiquer, raiſonne & opère ſenſément. Car, premiérement, il faut encore que ces eſpèces de points cardinaux de la réflexion ſoient perçus avec netteté & avec jugement ; ce qui ſuppoſe un dépouillement des préjugés ou des vices qui peuvent ſéduire & égarer. Secondement il faudra une autre opération du bon ſens, pour que la combinaiſon de ces différens points, conçus avec juſteſſe, ſoit elle-même exacte & conſéquente. En effet, il y a des gens qui ſavent raiſonner conſéquemment quand il s'agit d'établir leur thèſe ou leur propoſition, & qui concluent mal ; & cela vient, ou du défaut d'uſage de combiner, ou de l'uſage de combiner trop rapidement pour pouvoir embraſſer & approfondir toutes les parties de l'objet ſur lequel on réfléchit. Il faut donc en une même choſe bien des opérations de bon ſens, pour que le réſultat ou la détermination ſoit ſenſée en total. Ainſi nous devons ceſſer d'être ſurpris, s'il y a ſi peu de gens qui combinent & agiſſent ſenſément, & s'il y en a tant qui portent ce caractère de déciſion hardie, qui, conſtituant communément un ſot, révolte ſi hautement la ſociété ordinaire des hommes, ſur tout ceux qui, renfermés dans un ſage ſilence, voient porter l'encens devant de futiles idoles, qui n'ont de mérite que le faux clinquant qui les couvre ; ce ſuccès, ſi mal mérité, eſt une contagion qui gagne trop aiſément, & qui en gâte beaucoup.

LXXIII. Pour éclaircir le principe général que je viens d'établir, & le développer entiérement : je dirai donc qu'en tout ce qui intéreſſe le *cœur* ou l'eſprit, il y a trois points, dont chacun veut être examiné ſéparément, & qui doivent être enſuite combinés tous trois, l'un par l'autre, ſi l'on veut pouvoir agir ou opérer conſéquemment ; premiérement, la perſonne qui agit ; ſecondement, la choſe ſur laquelle elle agit ; & troiſiémement, la perſonne à l'occaſion de laquelle on agit : enſorte que toutes les fois que ces différens genres de combinaiſons n'auront point été faits avant que d'agir ou d'opérer ; on court riſque d'errer néceſſairement, ou que ſi l'on ne ſe méprend pas, c'eſt un effet du pur hazard ; c'eſt ce que l'on démontrera aiſément en parcourant les cinq objets du ſentiment que nous avons déjà traités.

LXXIV. Les actions qui intéreſſent l'honneur activement ou paſſivement, ſeront louables en effet, plus ou moins, à proportion du concours du bon ſens & de la réflexion, quoique dans le principe elles le ſoient toujours. Par exemple, exercer un trait de probité envers quelqu'un, capable d'en abuſer, eſt une duperie & une choſe contraire à la prudence : ainſi, celui qui ne conſidéreroit que lui & l'objet ſur lequel il agit, & qui oublieroit de conſidérer celui avec lequel il a affaire, pourroit être honnête-homme fort ſottement, & pourroit pécher contre les règles du bon ſens. Il n'eſt jamais permis de rien faire contre la probité ; mais le bon ſens & le jugement dictent la manière de placer les actions de probité : or les honnêtes gens péchent ſouvent à cet égard par excès de confiance. Il y a d'autres gens, qui, à propos de rien, & ſans ſçavoir pourquoi, veulent donner, pour ainſi dire, des ſpectacles de probité ; rien encore n'eſt moins conforme aux règles du bon ſens.

LXXV. La même combinaiſon doit avoir lieu toutes les fois qu'il ſera queſtion de juger de la nature d'une offenſe que la calomnie nous aura faite. La conſidération de ſoi & de ſa ré-

putation acquise ; l'examen de la calomnie en elle-même & celui de la personne qui a offensé, doivent solidairement influer sur notre jugement & sur notre détermination ; jeune encore, peu connu dans le monde, ayant une réputation à former, le bon sens permet plus de délicatesse & de sensibilité, & par conséquent plus de ressentiment. Si le sujet de la calomnie est grave en lui-même, ou circonstancié de manière à pouvoir être vraisemblable, il demandera plus d'attention pour pouvoir être détruit Si, par lui-même, ou par la nature des circonstances dont il est accompagné, il sort de toutes les vraisemblances, méritera-t-il autre chose que du mépris? ce que l'on feroit de plus seroit superflu, & pourroit être par conséquent attribué à d'autres principes, que le simple sentiment d'honneur. Si celui d'où part la calomnie est lui-même un homme de mauvaise réputation, devrai-je donner à ce qui viendra de lui la même attention que je donnerois à ce qui viendroit d'un homme vertueux & de bonne réputation? non assurément, parce qu'un homme mal famé n'est pas en état de faire aucune plaie à une réputation décidée. Ces trois ordres de combinaisons doivent donc influer sur le degré de sensibilité, & sur la manière de la montrer & de la faire éclater ; ensorte que tout homme, que d'ailleurs je connoîtrai pour homme sensé, & qui, en ce genre, ira trop ou trop peu loin, me sera suspect sur le chapitre de l'honneur ; & que, s'il ne m'est pas connu pour tel, je le plaindrai seulement de ne pas déférer davantage aux loix du bon sens.

LXXVI. Elles doivent également servir de règle dans tout conseil à donner en cas pareil, où, quelque difficile que cela paroisse, il est pourtant nécessaire de se mettre exactement à la place de celui qui consulte, parce que, relativement à cette méthode, indiquée, des trois points nécessaires à combiner, tel conseil, fort bon à suivre pour soi-même, pourroit être fort mauvais à donner à un autre : c'est par-là que l'on manque presque toujours, & c'est aussi la source presque générale de l'approbation ou de l'improbation que l'on donne à ce qu'on voit faire par ses pareils dans le cours ordinaire de la société. On dit : j'aurois fait, ou je n'aurois pas fait une telle chose ; cela peut être fort raisonnablement pensé, en supposant parité dans l'ordination des personnes & des circonstances. C'est par cette raison que je crains toujours les jugemens prononcés trop promptement, & que les hommes me paroissent fort à plaindre, sur-tout dans les grandes places, par l'abusive propension que l'on a à décider sur leur conduite, sans connoître ce qui seul peut guider le jugement à porter sur eux.

LXXVII. Le sentiment sur les coups de fortune heureux ou malheureux, devroit aussi, pour être sensé, être fondé sur la même combinaison des trois points indiqués ; mais c'est ce qui arrive rarement, parce que la bonne fortune enivre, & que la mauvaise terrasse le raisonnement, & que nous avons un fond d'amour-propre & de cupidité, & souvent de l'un ou de l'autre, qui nous empêche de raisonner & de combiner. Un accroissement de fortune disproportionné avec le premier état, dont on jouissoit, ou avec les desirs que l'on avoit pû former sensément, doit opérer une plus grande satisfaction. Un bien, que nous fait, par estime, un homme vertueux, est flatteur, parce qu'il fait notre éloge. Un bienfait qui nous vient de quelqu'un, qui, ne nous devant rien, est désintéressé dans les effets de sa bienveillance, est un motif de reconnoissance bien plus grande. On devra mettre dans une classe bien inférieure ce que donne une main peu estimable, ou ce que produit l'intérêt que l'on a de nous faire du bien. C'est sur cette même proportion, que, dans le cours ordinaire de la société, on règle le cas que l'on fait des attentions & des prévenances de ceux avec qui l'on vit, & que l'on a occasion de voir. Un bien momentanné, quoique plus considérable, paroît un plus petit objet de contentement & de satisfaction qu'un moindre, mais durable, & qui se renouvelle. La circonstance du moment dans lequel nous arrive un coup heureux de fortune influe aussi beaucoup sur le degré de sensibilité qu'il occasionne : tel, dans certaines conjonctures sera fort sensible, qui examiné par lui seul, seroit, ou pourroit être dans d'autres momens reçu avec assez d'indifférence. Comme par la multiplication infinie des situations différentes entre les hommes, ces gradations varient sans nombre, on n'entreprendra pas de les parcourir : il suffit d'avoir fait connoître que dans toutes, également, ce sont les trois points indiqués qui doivent être la matière des combinaisons.

LXXVIII. Les accidens de dérangement de fortune sont susceptibles de la même application. La valeur de la perte, ce qu'elle ôte de ressources dans la proportion des besoins nécessaires, ou de l'état que l'on est obligé de remplir, ou des vues raisonnables que l'on s'est formé pour une famille encore naissante, décident du plus ou du moins de sensibilité ; ensorte que ce qui ne seroit point excessif dans certaines situations, le pourroit être dans d'autres ; sur quoi il est bien difficile que chacun puisse être jugé par ses pareils. Le hazard qui nous a dépouillé, la circonstance dans laquelle nous essuyons une perte, le plus ou le moins de part que nous croyons avoir à notre propre infortune, la possibilité ou l'impossibilité qu'il y avoit de prévenir le coup dont on est frappé, l'élévation de la main dont il part, la comparaison de soi-même avec celui

qu'on regarde comme auteur de ses peines : toutes ces circonstances doivent être mises également dans la balance, par quiconque veut donner à son sentiment des bornes justes & équitables. Mais c'est ce qui n'arrive presque jamais, parce qu'au lieu de combiner scrupuleusement les trois points que nous avons indiqués, on tombe communément dans deux erreurs, sources ordinaires du déréglement des opérations de notre *cœur* ; l'une, de mettre les biens périssables à un trop haut degré d'estime ; l'autre, de croire que nous ne méritons que des choses heureuses, & que toute infortune que nous essuyons est une injustice. Or il est bien plus facile d'être injuste dans le cas d'une diminution de fortune, que dans ceux de son accroissement, parce que, quelque vif que puisse être le desir, il l'est toujours moins que l'ivresse de la possession ; & qu'ainsi que nous l'avons déjà dit, c'est l'ivresse du *cœur* qui tient en esclavage les opérations de l'esprit, dont le bon sens est une des principales.

LXXIX. Si le bon sens a tant de peine à guider l'homme dans ces deux opérations du *cœur*, il fait encore entendre sa voix bien plus difficilement dans les trois autres qui constituent la bonté du *cœur* ; je veux dire l'esprit de charité, l'amour de la parenté, & l'attachement indéfiniment pour nos pareils.

Rien ne peut plus aisément conduire l'homme trop loin que l'esprit de commisération, quoique ce soit réellement une des qualités par lesquelles l'homme puisse se rendre le plus respectable & le plus cher à la société publique. La voix de la commisération s'élève au récit ou à la vue d'un grand malheur, & elle est d'autant plus forte que les images sont plus vives & plus saisissantes. Or comme souvent rien n'est si ingénieux & même si artificieux que la douleur & l'infortune qui reclament le secours de la commisération : rien n'est ordinairement si dangereux, que de se laisser entraîner par ces images, qui, tyrannisant, pour ainsi dire, les organes, portent le *cœur* à agir sans le concours du bon sens. L'esprit de charité est donc une des vertus qui peut être le plus sujette à abus ; & c'est même ce qui ne peut pas arriver sans préjudice de quelques uns des individus existans ; parce que, comme on ne peut secourir les malheureux que proportionnément à ses facultés, & que les facultés de chacun ont des bornes, ce qu'on a accordé de trop à une commisération mal entendue, est autant de retranché nécessairement sur ceux qui auroient plus de droit de solliciter nos secours.

LXXX. C'est donc alors principalement que les trois points de combinaisons doivent avoir lieu. L'homme sensé doit consulter ses facultés, & ce qu'il doit à ceux qui ont des liaisons plus particulières avec lui. Se dépouiller entiérement, par exemple, & se mettre hors d'état, en faveur de simples étrangers, de secourir des parens ou des amis malheureux, n'est certainement pas une action de bon sens & de prudence. Enrichir, pour ainsi dire, par excès de commisération, quelqu'un qui n'a besoin que d'être mis à l'abri des horreurs de la misère ; donner, sans examen, sur la nature des besoins ; prodiguer des secours d'argent ou de toute autre espèce, sans savoir s'ils sont bien mérités, & si celui qui a recours à nous n'est pas lui-même, par sa mauvaise conduite, ou par son imprudence, auteur de sa propre misère ; donner, sans méthode, & sans prendre de précautions, pour que celui que l'on secourt n'en abuse pas, & ne soit pas secouru inutilement ; ne pas proportionner ses bienfaits à la qualité & à l'état de celui sur qui on les répand : toutes ces différentes circonstances sont autant de manquemens aux règles & aux principes du bon sens. C'est faire de bonnes actions, mais les faire sans intelligence. C'est suivre les mouvemens du *cœur*, qui, ainsi qu'on l'a dit, ne raisonne jamais, & n'admettre pour rien le concours de l'esprit, ou de la réflexion, nécessaire cependant dans tous les momens, où même en conséquence des simples opérations du *cœur*, il est question d'agir.

LXXXI. L'aveuglement que les hommes ont ordinairement pour les liens étroits de parenté, les empêche trop souvent de raisonner & de réfléchir sensément sur ce qui seroit même le plus utile à ceux pour lesquels la voix du sang parle au fond de nos *cœurs*. Naturellement nous aimons ceux que nous avons produits, & nous n'avons qu'à nous garder de l'idolâtrie : les nuances de leurs défauts sont foibles à nos yeux ; notre complaisance insensée les excuse facilement. S'ils nous donnent quelques espérances, notre aveuglement nous les nomme des perfections déjà nées & réelles. Notre opinion se monte à un taux proportionné ; de là il suit que nous ne corrigeons point leurs défauts, parce que nous ne les voyons pas, ou que nous ne les voyons que foibles : ensorte que nous ne perfectionnons point ce qui, bien que faussement, nous paroît être arrivé au période de la suprême perfection. C'est ce qui ne seroit point, si, nous défendant de l'aveuglement, nous comparions, de sens froid, ce qui nous touche de si près avec ce qui nous est étranger : nous connoîtrions alors le vrai ; au lieu qu'en ce genre nous passons notre vie à critiquer dans les autres les effets malheureux d'une tendresse insensée, & à ne pas voir que le même sort que nous déplorons dans nos pareils nous attend aussi.

LXXXII. Il faut cependant se garder de l'excès opposé, quoique moins dangereux à plusieurs égards. Il est beaucoup de gens, qui, pour se dérober aux mouvemens d'une tendresse

non raiſonnée, tombent, par une ſévérité mal-entendue, dans l'eſprit de dureté; ceux-là voyent tout en noir dans leurs proches, & ne voient qu'en beau les mêmes images dans l'ordre qui leur eſt étranger; par-là ils deviennent, pour ainſi dire, les perſécuteurs de ceux qui dépendent de leur autorité: châtiant ou blâmant avec excès, n'approuvant jamais ce qui mérite même démonſtrativement d'être loué, non-ſeulement ils ne donnent aucun encouragement, mais ils aigriſſent même l'eſprit, & rarement quelqu'un, ainſi formé par les mains du caprice, peut apprendre à diſtinguer les limites du bien & du mal: l'un & l'autre excès n'auroit pas lieu, ſi l'homme portoit l'eſprit de réflexion ſur la vérité des objets & des choſes conſidérées en elles-mêmes. Il en eſt, qui, toujours louables ou blâmables en quelque ſujet que ce ſoit, ne doivent jamais être dénaturés par notre opinion; & ceux-là doivent néceſſairement avoir place dans les combinaiſons des opérations du bon ſens.

LXXXIII. Si l'on eſt avec ſes parens, on eſt, pour ainſi dire, auſſi ſouvent avec ceux que l'on choiſit pour amis. Le hazard ou les convenances momentannées préſident ſi ſouvent à la formation des liaiſons, que l'on nomme fort abuſivement liaiſons d'amitié, qu'il n'eſt pas étonnant que le bon ſens ou l'examen y aient peu de part. On eſt même dans un ridicule uſage de ſe prêter réciproquement, pour ainſi dire, ſes amis, ſans examiner s'ils conviennent à ceux à qui on les offre; car c'eſt ainſi qu'une ſeule ſociété en forme une infinité d'autres, quand on n'eſt point en garde contre la multiplication, ſouvent très-dangereuſe, des connoiſſances. Des liaiſons d'amitié, que forme l'eſprit d'intérêt, l'habitude, le goût, ou une convenance paſſagère, ne ſont point fondées ſur les règles du bon ſens & du raiſonnement, auſſi ſont-elles communément peu ſolides; c'eſt ce qui a été amplement démontré dans la ſeconde partie du diſcours ſur l'homme. Il faut donc combiner quel genre de liaiſons permet la comparaiſon de ſon état & de celui de la perſonne avec laquelle on a en vue de ſe lier; ſi une proportion raiſonnable peut permettre l'amitié, qui porte avec ſoi & qui ſuppoſe une égalité dans le ſentiment; ſi les ſituations réciproques ne ſont point un obſtacle à cultiver les liaiſons, qui, d'ailleurs, ſeroient fort raiſonnables à former; ſi les caractères ſe conviennent aſſez pour ne point craindre les effets de la diſſemblance qui ſe trouve plus ou moins grande entre tous les hommes; ſi l'on n'eſt point aſſujetti à des engagemens de devoir qui puiſſent être en oppoſition avec les nœuds que l'on a en vue de former; enfin ſi celui que l'on ſe propoſe pour ami a les qualités eſſentielles du *cœur*; ſi c'eſt un homme vertueux & de réputation pure. Après cela il y aura encore à examiner ſi les circonſtances peſées à la balance du bon ſens & du jugement, permettent de contracter les liaiſons étroites de l'amitié, ou ſi l'on n'eſt pas ſoi-même dans le cas, que les avances ou les offices de l'amitié puiſſent être embarraſſantes à celui que l'on recherche; car, tout bizarre qu'il ſoit, que le bon ſens puiſſe & doive dépendre du caprice des événemens, il eſt cependant des ſituations qui demandent, de la part des gens ſenſés, des ménagemens & une certaine retenue ſur choſes ſur leſquelles, dans toute autre circonſtance, le bon ſens laiſſeroit au *cœur* une entière liberté.

LXXXIV. Il y a encore ſur cette matière, inépuiſable en elle-même, une infinité d'autres combinaiſons à pouvoir former: chacun dans ſon état en a de différentes à faire, qu'il n'eſt pas poſſible de prévoir, & ſur leſquelles il faut que le bon ſens ſoit une eſpèce de lumière générale qui éclaire toutes les ſituations, pour régler les déterminations.

A ne conſidérer ici les choſes que du côté de la durée, il ſeroit à ſouhaiter que le bon ſens eût quelque part à ce genre d'attachement, que l'on a traité aux ſections 42, 43 & 44. Mais comment cela pourroit-il être, puiſque, premiérement, ſi le raiſonnement agiſſoit, il nous rappelleroit la force & la raiſon du précepte qui combat ces attachemens; & que, d'ailleurs, mettant encore cette réflexion à part, ce ne ſont ordinairement que les ſens qui les forment. Or les ſens ne raiſonnent point, & ils ſont les auteurs de tous penchans illégitimes; auſſi ne trouveroit-on peut-être pas un exemple, qu'entre perſonnes de ſexes différens, ce qu'on nomme intérêt particulier, ait été précédé d'aucune opération du bon ſens. Le hazard produit pourtant quelquefois de ces intérêts durables, quand la conformité des caractères vient à l'appui des premiers eſſais de confiance & des premiers titres de reconnoiſſance. Mais, à la façon, dont la plupart des hommes ſe conduiſent, il faut convenir que c'eſt placer ordinairement ſon argent ſur une banque bien mal établie.

LXXXV. Si le *cœur*, ou l'eſprit, ou tous les deux, en quelque ordre que ce ſoit, ont une action continuelle dans l'homme, il a donc continuellement beſoin du miniſtère du bon ſens, ſans lequel il échoueroit bien-tôt, & ne feroit que des faux-pas. Le ſentiment d'honneur occupe ſans ceſſe l'homme, activement ou paſſivement. Les progrès de la fortune, ou ſa décadence, partagent continuellement ſon attention. Les objets de commiſération ſont, pour ainſi dire, de tous les momens; on a ſans ceſſe amis à cultiver, & parens à ſervir: toutes occaſions d'exercer le bon ſens & de faire uſage du jugement ſain, ſans lequel on briſeroit continuellement contre

des écueils d'autant plus dangereux, qu'on semble y être conduit par les principes les plus purs & les plus respectables. Il ne faut cependant pas que les règles du bon sens puissent jamais servir de prétexte pour manquer à ces principes; car, tel qui paroît souvent n'être retenu que par-là, péche au fond par la corruption ou par l'endurcissement du *cœur*, & c'est être faussement sage que de l'être aux dépens des principes & des qualités du *cœur* les plus essentielles; tels sont une infinité de faux-sages ou de faux-vertueux du siècle, dont les yeux les plus clairvoyans ont souvent bien de la peine à pénétrer le masque.

LXXXVI. Ainsi, que le sentiment, pour agir utilement, a besoin d'être dirigé par le bon sens; de même son ministère est nécessaire pour retenir l'esprit. La première chose, à laquelle le bon sens ait à se porter pour guider les actions de la vie, est la connoissance des hommes. C'est une erreur de croire qu'il suffise de la perspicacité pour y parvenir pleinement, le raisonnement réfléchi y est indispensablement nécessaire. Il ne faut, pour en être persuadé, que se rappeller 1°. combien l'homme est une espèce compliquée; 2°. qu'une vérité, quelle qu'elle soit, ne se peut développer parfaitement que par une combinaison bien méditée de toutes ses branches. Si le premier degré, pour réussir en quelque chose que ce puisse être, est de plaire à ses pareils, il suit qu'il les faut connoître pour choisir ce qui peut leur être agréable & pour se prêter à eux autant que les principes le peuvent permettre.

LXXXVII. Montrer de la pétulance à quelqu'un qui n'estime que le phlegme; courir le risque de fatiguer par la véhémence des propos, quelqu'un qui ne veut qu'une société douce & mesurée; ennuyer par les contraires un homme qui ne se tient pour amusé que de mouvemens vifs & forcés. Etaler un profond savoir devant gens, que leur éducation, ou leur vocation a éloignés de tous cercles de connoissances. Forcer, pour ainsi dire, un homme consacré à des études & à un état sérieux, à écouter, par bienséance, la frivolité des riens, ou des propos les plus vulgaires. Entretenir opiniâtrement les autres de tout ce qu'on sait, & qu'ils ne peuvent pas savoir. Porter une excessive joie à quelqu'un attaqué de quelque vive atteinte de douleur. Présenter les images de la tristesse à quelqu'un qui ne doit sentir que les mouvemens de sa joie, ou dans des momens consacrés au plaisir. Parler de ce qui peut affliger ou blesser quelqu'un avec qui l'on se trouve. Chercher à embarrasser, pour satisfaire son amour-propre, des gens sur qui l'on se sent quelque supériorité d'état ou de talens. Tomber dans la fadeur de l'adulation ou dans l'amertume de la critique. Tout cela sont autant de choses, qui, de quelque esprit qu'elles puissent être accompagnées, ne peuvent manquer de déplaire, & doivent être estimées contraires aux règles du bon sens, parce qu'elles vont contre cet objet de plaire à ses pareils, & que ce n'est point agir conséquemment.

LXXXVIII. Affecter prématurément le ton, le maintien & le langage, qui sont le fruit des années & de l'expérience. Laisser entrevoir à travers les rides de la vieillesse la légereté de la jeunesse. Manquer à ce qui est dû à un rang supérieur; faire sentir ridiculement sa supériorité à des inférieurs; affecter de s'élever au-dessus de ceux avec qui l'on doit conserver & soutenir l'égalité; se renfermer dans un silence qui annonce le mépris pour les membres de la société dans laquelle on se trouve; se livrer sans égard au talent disert de la conversation; s'abandonner au goût de la plaisanterie, même le mieux assaisonnée, & toujours offensante. Parler fréquemment de soi, avoir la vanité de se louer ou la fausse modestie de se dépriser. Ce sont autant d'égaremens de l'esprit que condamne le bon sens, & dans lesquels on ne tomberoit pas, si on réfléchissoit assez sur la nécessité & les moyens de se tenir dans son état & dans sa place. En vain allégueroit-on pour son excuse l'impossibilité de plaire à tout le monde, parce qu'il y a autant de caractères différens que d'individus existans. Il n'est point nécessaire ni convenable de vouloir plaire à tout le monde. Dans le nombre assez considérable de gens avec qui l'on vit, il y a toujours quelqu'un à qui la bienséance ou les convenances exigent qu'on tâche de se rendre agréable. Il suffit, pour les autres, de ne leur pas déplaire : or c'est ce que l'on peut, dès qu'on le veut, & c'est assez, en quelque situation que l'homme puisse se trouver.

LXXXIX. Mais si la société exige un continuel usage de combinaisons, & si l'habitude seule peut apprendre à combiner, il faut convenir qu'on ne l'acquerra pas dans la solitude du cabinet, où d'ailleurs on peut être capable de choses excellentes. Il faut converser avec les hommes pour apprendre à vivre avec eux & à les connoître. Delà vient aussi que la plupart de ceux qui sont accoutumés à une grande & longue retraite, sont, dans le cercle du monde, embarrassés de circonstances auxquelles pourroient suffire des talens beaucoup moindres avec plus d'usage du monde; ou qu'ils ont pour la société des défauts qui les y font recevoir ou traiter désagréablement. Delà il faut conclure que l'esprit de l'homme est susceptible de différentes nuances; que chacun, selon l'habitude qu'il a contractée, est propre à diverses choses

choſes ; & que les hommes en général, avec la faculté de pouvoir combiner, & par conſéquent agir ſenſément, ne peuvent former de combinaiſons juſtes que ſur les choſes qu'ils connoiſſent, & qui ſont à leur portée ; car on paſſe ſa vie à raiſonner ſur une hypothèſe donnée.

XC. Tout rare que ſoit le bon ſens, il n'eſt cependant aucune qualité que l'on préſume plus communément avoir que celle-là. Et cette préoccupation de ſoi-même eſt la plus grande preuve qu'on manque de ce que l'on croit avoir abondamment. Ordinairement on ne porte ce jugement aveugle ſur ſoi-même, que d'après le ſuccès que l'on a eu dans ſa conduite. Mais la plus grande partie en eſt ſouvent due à des haſards de circonſtances, & à des combinaiſons d'événemens favorables, qui ont opéré avec peu ou point de concours de notre part, & dont nous faiſons un mérite à nous-mêmes. Le ſeul ſouvent que l'on ait eu réellement, a été d'avoir ſu ne pas rejetter ou méconnoître les occaſions heureuſes qui ſe ſont offertes.

XCI. Après tout ce qu'on a dit, on ne ſera pas étonné que, bien que la faculté du bon ſens, conſidérée comme faiſant partie de l'eſprit, ſoit née avec nous, les opérations ſoient cependant ſi rares ; & que plus les hommes ſont élevés en dignité, ou chargés de beaucoup de détails, plus le miniſtère du bon ſens leur eſt néceſſaire. Le nombre plus ou moins grand de combinaiſons à faire, décide de l'étendue du travail & même de l'aptitude de chacun à la choſe dont il eſt chargé. Celui qui excelle en une choſe, doit être cenſé avoir de l'eſprit & du bon ſens, parce que, s'il n'avoit pas l'un & l'autre, il ne lui ſeroit pas poſſible d'exceller. Juſques dans les profeſſions de ſimple mécanique, le bon ſens eſt néceſſaire. Un ſimple laboureur, un homme de campagne, ne réuſſit dans la culture de la terre que par le bon ſens ; parce qu'il agit d'après certaines règles, & que ces règles ſont fondées ſur le bon ſens. Les choſes de proportion, dans les ſimples ouvrages de la main, ſont des effets ou des objets du bon ſens. Tout ouvrage, compoſé de pluſieurs parties, exclut toute diſproportion dans l'aſſemblage de ſes parties. Il ſeroit abſurde de joindre des choſes qui, deſtinées à faire un enſemble, ſeroient cependant de nature à ſe détruire, étant réunies. C'eſt ce qu'Horace peint ſi naturellement dans ſon art poétique, quand il défend d'ajouter un morceau de vieille étoffe à une neuve.

XCII. Dans tous les ouvrages d'eſprit il en eſt de même ; ils exigent un aſſortiment que le bon ſens conſeille, & auquel il nous lie. Gliſſer des termes bas dans une pièce qui exige de la nobleſſe ; donner à la proſe la meſure ou la cadence de la Poéſie ; aſſujettir la Poéſie à la ſimplicité du ſtyle proſaïque ; mêler des traits profanes dans un ſujet ſaint ; égayer par des choſes communes & triviales un ſujet ſérieux dans ſon tiſſu & dans ſa conduite. Si l'on réduit quelque image que ce ſoit en action, ſortir du vraiſemblable dans l'idée de faire quelque choſe de merveilleux & qui ſoit ſaiſiſſant, s'abandonner en tout genre à l'élégance & au brillant, au préjudice du raiſonnable & du raiſonnement, c'eſt pécher contre les règles du bon ſens. Or, combien ſouvent cela n'arrive-t-il pas à des gens qui croient fauſſement pouvoir travailler pour eux, quand ils ne travaillent pas pour les autres. Revenons donc toujours à cette combinaiſon des trois points, que nous avons indiqués, & qui ſont effectivement tels, qu'en s'y attachant exactement, il n'eſt pas poſſible d'errer, ſi ce n'eſt dans les cas où l'artifice des hommes rend de ſimples apparences, ſi ſemblables au vrai, qu'on pourroit aiſément s'y tromper ; mais alors il n'en faut pas rougir, & dans le fond, cela n'arrive pas à tout moment.

XCIII. Quoique l'on ait cru devoir mettre le bon ſens dans une claſſe diſtincte & ſéparée de l'eſprit, pour mieux faire ſentir ſon influence, & la néceſſité de ſon concours, il faut cependant convenir qu'à certains égards, il en eſt fort dépendant, & qu'il agit plus ou moins utilement, dans la proportion de l'étendue & de la ſagacité de l'eſprit, cela eſt facile à entendre. En effet, ſi l'on ne peut opérer que ſur ce que l'on connoît, ainſi qu'en géométrie, d'un point donné, on parvient à découvrir le point inconnu, il ſuit néceſſairement que plus un homme aura de faculté & d'étendue de conception, plus il aura d'étoffe ſur laquelle il pourra travailler, & plus il le fera avec avantage. Un homme lumineux trouve à une même choſe beaucoup de faces différentes, qui échapperont à un autre. Par conſéquent il aura un plus grand canevas à remplir, & un plus grand nombre de combinaiſons à former. De là vient que les gens de beaucoup d'eſprit ſont plus difficiles que d'autres, parce que voyant mieux, on ne les contente pas ſi aiſément. De même, un homme qui percevra rapidement les objets, aura l'avantage de pouvoir combiner plus vîte, parce qu'au moyen de cette vivacité des opérations premières de l'eſprit, ſa matière eſt plutôt préparée pour le ſecond ordre des opérations que j'ai nommées *bon ſens*. Cela forme entre les hommes la même différence, pour ainſi dire, qui ſe trouve entre deux troupes de guerre, dont l'une fait faire ſes évolutions plus promptement & plus vivement. Il eſt aiſé de juger de quel côté devra être l'avantage. En effet, c'eſt en avoir un grand que de ſavoir prendre un parti, avant, pour ainſi dire, que d'autres aient eu le tems d'examiner quels ſeroient les partis à prendre.

XCIV. Ainſi après avoir ſéparé l'eſprit & le

bon sens l'un de l'autre, pour les mieux développer tous les deux, réunissons-les comme deux associés, dont le premier est utile au second, & le second nécessaire au premier. En effet, l'esprit dispose les choses & les prépare, pour que le bon sens choisisse, assortisse, proportionne & dirige; mais le bon sens n'agit que sur ce qui lui est présenté. Ainsi l'esprit lui est utile; mais il est necessaire à l'esprit, parce que, quelque abondantes que soient les matières préparées par ses soins, elles sont inutiles, si le bon sens n'en détermine & n'en règle l'usage.

XCV. Nous seuls pouvons être nos maîtres en ce genre, & acquérir ce don précieux, puisque c'est l'ouvrage de la réflexion; & de là il suit encore que ce ne peut pas être l'ouvrage d'un jour. L'expérience seule donne cette sûreté de sens, qui empêche de se méprendre, & qui fait en toutes choses toucher le but; aussi voit-on rarement un jeune homme égaler celui qui a vieilli dans les occasions de réfléchir, & qui s'est long-tems étudié lui-même. Et ce talent a cela d'heureux, c'est qu'une fois acquis, loin de s'user, il se perfectionne chaque jour. Or, cet avantage s'acquiert plus ou moins promptement dans la proportion du dépouillement des préventions contractées par l'éducation, ou des passions. Ces deux ennemis du bon sens doivent être écartés & subjugués; & tant qu'ils ne le sont pas, quelque longue expérience que l'on puisse avoir, non-seulement elle devient inutile mais l'égarement de l'esprit ne fait que se fortifier davantage, & acquérir auprès de nous, ou dans notre opinion, toute l'autorité du vrai & du sensé.

XCVI. De là vient que les femmes, quoique douées naturellement de plus de vivacité d'esprit que les hommes, ont cependant quelque infériorité au dessous d'eux, en matière de jugement. Le genre d'éducation qu'on leur donne ordinairement ne porte pas à la réflexion ou à la combinaison; ou n'y porte que sur des choses communes & inutiles à la formation du bon sens. En sorte qu'à mesure qu'elles avancent en âge, elles ne sont que plus obstinées dans les préjugés & dans les préventions, ennemies décidées du bon sens. Mais en même-tems que je leur accorde des avantages du côté des dons de la nature, il ne seroit pas juste de vouloir les rendre responsables de ce qui peut leur manquer d'ailleurs, & qu'elles auroient peut-être supérieurement aux hommes mêmes, si leur éducation étoit dirigée à cet objet. La preuve en est, qu'il y a eu dans tous les tems des femmes illustres, & capables des plus grandes choses, & que même, pour peu que l'on soit répandu dans le monde, il n'est personne qui n'en connoisse de respectables par le jugement & le bon sens. Qu'elles emploient donc l'autorité qu'elles ont dans le monde à faire changer l'injuste méthode dans laquelle est renfermée leur éducation; elles seront sûres de leurs avantages.

XCVII. Ainsi, en suivant les principes ci-dessus établis, la première condition nécessaire pour raisonner selon les règles du bon sens, est d'être dans toutes les occasions tellement libre des préjugés & des passions, qu'ils ne puissent point offusquer le raisonnement. Examinant d'abord les choses, parce qu'elles sont en elles-mêmes, & indépendamment des causes secondes; & les rejoignant ensuite pour combiner l'une par l'autre, & développer ce qu'elles peuvent avoir d'analogue ou d'opposé entr'elles; mais on peut raisonner sensément, sans pour cela raisonner utilement. Or, pour acquérir ce second degré de perfection, il faut joindre les lumières & les connoissances à ce dépouillement des préjugés dont on vient de parler. C'est une suite nécessaire de ce que l'on a dit au 96e. paragraphe. Et réellement l'on peut raisonner fort juste relativement à ce qu'on sait, & cependant ne pas embrasser toute l'étendue de son sujet. Il faut, pour raisonner utilement pour soi, ou pour les autres, dans les occasions où l'on est consulté, être instruit. Voilà ce qui constitue la différence entre les grands hommes, & ces hommes communs, destinés à rester au second rang, & à se voir successivement primés par ceux qui joignent les lumières à la faculté acquise d'en faire un usage sensé & méthodique.

XCVIII. Pour résumer en peu de mots les vérités que l'on a travaillé à développer dans le cours de cet écrit, je dirai que tous les hommes naissent avec la faculté de sentir & de raisonner: que les occasions & le mode de l'éducation développent cette faculté plus ou moins dans une espèce de subordination de la disposition plus ou moins parfaite des organes: que la bonté du *cœur* est ce qui donne essentiellement le prix à l'humanité: que les lumières de l'esprit ajoutent un nouveau degré à ce prix: que le sentiment & le raisonnement, selon la différente nature des objets, peuvent agir indépendamment l'un de l'autre; que comme l'homme agit presque nécessairement d'après ce qu'il sent, l'esprit se joint ordinairement au *cœur*, pour en devenir le ministre & l'instrument; mais qu'alors l'esprit n'est acteur qu'en second, servant seulement à faire valoir le sentiment: que c'est par le ministère du bon sens, ou de la réflexion, que l'esprit a dans ses opérations une mesure juste, & que c'est par son secours qu'il fixe l'étendue, & qu'il dirige l'application du sentiment: que sans le bon sens on peut être vertueux pour soi-même, mais très-inutilement pour le bien de la société: que sans lui l'esprit ne peut être que dangereux pour soi ou pour les autres: enfin, que quiconque pèche par le bon sens ne

doit point s'en prendre à la nature, mais à la malheureuse habitude contractée prématurément d'être paresseux à penser & à réfléchir. Et de ce résumé général je conclus, que comme rien n'est plus difficile que de conduire le *cœur* & l'esprit à l'unisson par le secours du bon sens, rien n'est moins étonnant que de voir tant d'hommes défectueux, & si peu sur qui la critique la plus modérée ne puisse pas trouver à mordre; enfin, qu'en même-tems rien n'est si ridicule & si injuste, relativement à soi-même, que de se refuser en faveur de ses pareils, aux mouvemens d'une indulgence, dont chacun a tant de besoin dans toutes les occasions qui intéressent le *cœur* & l'esprit. (*Parallèle du* cœur, *de l'esprit & du bon sens.*)

COLERE, s. f. Vous avez exigé que je vous indiquasse les moyens de réprimer la *colère*. Ce n'est pas sans raison que vous craignez cette passion, plus cruelle & plus forcenée que toutes les autres. En effet, les autres ont au moins une sorte de calme & de sang-froid; celle-ci est entiérement fougueuse; c'est la crise du ressentiment : sourde à la voix de l'humanité, elle ne respire que le sang, le meurtre & le carnage; elle s'expose elle-même, pour nuire aux autres; elle se jette au milieu des traits, & poursuit sa vengeance, dût-elle y succomber. Aussi quelques sages l'ont définie *une folie passagère*. En effet, elle ne se possède pas plus que la folie; elle oublie, comme elle, toute décence, & même les liens du sang : uniquement acharnée sur son objet, elle n'écoute ni raisons ni conseils; elle s'emporte pour les moindres causes : incapable de discerner le juste & le vrai; elle ressemble à ces ruines qui se brisent sur ce qu'elles écrasent.

Pour être convaincu que l'homme, dominé par la colère, a perdu la raison, examinez son extérieur. Les marques de la folie sont un air audacieux & menaçant, un front nébuleux, des regards farouches, une démarche précipitée, des mains toujours en mouvement, un teint altéré, des soupirs fréquens & poussés avec effort. L'homme colère offre les mêmes symptômes; ses yeux sont enflammés, étincelans; son visage est rougi par l'effervescence intérieure du sang; ses lèvres sont tremblantes, ses dents se serrent, ses cheveux se dressent & se hérissent; sa respiration gênée ne s'échappe que par des sifflemens; on entend craquer ses jointures, il gémit, il mugit; ses paroles mal articulées, ses discours entrecoupés, ses mains qui se frappent, ses pieds qui trépignent, tout son corps qui s'agite, ses menaces effrayantes, ses traits défigurés, son visage bouffi, quel affreux tableau! quel horrible spectacle!

Oui, j'ose le dire, la *colere* est encore plus difforme, qu'elle n'est détestable. Les autres passions peuvent se cacher, se nourrir en secret; la *colère* se montre au-dehors, elle se peint sur le visage : plus elle est exaltée, plus son effervescence se manifeste. Ne voyez-vous pas les marques extérieures que l'envie de nuire imprime sur les corps des bêtes mêmes; comme tous leurs membres sortent de leur assiète ordinaire, comme ils semblent redoubler leur férocité naturelle? Le grouin du sanglier se remplit d'écume, il frotte ses défenses pour les aiguiser : le taureau frappe l'air de ses cornes, fait voler la poussière sous ses pieds : le lion semble frémir; le col de la vipere se gonfle; l'aspect seul du chien enragé fait horreur.

En un mot, il n'y a pas d'animal si horrible & si cruel, qui, dans l'accès de la fureur, n'acquierre un nouveau degré de férocité. Je n'ignore pas que les autres passions ne se cachent pas non plus sans peine; la luxure, la peur, la témérité ont des symptômes qui les font pressentir; il n'y a pas d'affection intérieure un peu vive, qui ne cause de l'altération sur le visage. Quelle est donc la différence? Les autres passions se montrent, la *colère* éclate.

Considérez maintenant ses effets & ses ravages : nul fléau n'a plus coûté au genre humain : vous verrez des meurtres, des empoisonnemens, des délations réciproques, des états ruinés, des nations entières détruites, des monarques vendus à l'encan; des palais réduits en cendres; des incendies, dont les flammes ne se bornent pas à l'enceinte d'une ville, mais éclairent au loin des étendues immenses. A peine, en regardant, vous retrouverez la place des cités les plus fameuses; c'est la *colère* qui les a renversées. Voyez ces solitudes qui règnent dans l'espace de plusieurs milles; c'est la *colère* qui les a dépeuplées d'habitans. Regardez ces hommes puissans que l'histoire nous cite comme des exemples d'infortunes; c'est la *colère* qui a fait égorger, l'un dans son lit, frapper l'autre dans la solemnité d'un festin; assassiner celui là au milieu de la place publique, avec tout l'appareil de la justice : elle a forcé un pere à livrer son propre sang au glaive d'un fils parricide; un roi à présenter la gorge aux coups d'un esclave; un autre à mourir étendu sur croix. Je ne vous parle encore que des supplices particuliers : que sera-ce, si, laissant ces victimes isolées de la *colère*, vous jettez les yeux sur des assemblées entières passées au fil de l'épée, sur des peuples abandonnés à la fureur des soldats, sur des nations condamnées à un massacre général, soit pour avoir voulu se soustraire à notre gouvernement, soit pour avoir méprisé notre autorité....! Pourquoi le peuple entre-t-il en colere contre les gladiateurs? pourquoi est-il assez injuste pour se croire outragé, quand ils ne périssent pas avec gaieté? Il pense qu'on le méprise; & du moins par son air, ses gestes,

ſon acharnement, de ſpectateur il ſe transforme en adverſaire. Quoi qu'il en ſoit, ce n'eſt pas là de la *colère*, ce n'en eſt que la reſſemblance : elle n'a pas plus de réalité que celle des enfans, qui veulent qu'on batte la terre quand ils ſont tombés : ils ne ſavent bien ſouvent à qui ſe prendre, néanmoins ils ſe fâchent; c'eſt, à la vérité, ſans motifs & ſans avoir été offenſés, mais ils y trouvent une apparence d'injure, ce qui fait naître le deſir de ſe venger : auſſi les trompe-t-on par de faux coups; des larmes feintes ſuffiſent pour les fléchir; une vengeance ſimulée leur fait oublier un reſſentiment peu réel.

Souvent, direz-vous, nous nous mettons en *colère* contre des gens qui ne nous ont pas offenſés, mais qui peuvent le faire; la *colère* ne procède donc pas uniquement de l'injure. Il eſt vrai que la ſimple diſpoſition à nous offenſer excite notre *colère*, c'eſt que dans notre idée on nous offenſe déjà, & vouloir nous faire du mal, c'eſt nous en faire effectivement. Du moins, ajoute-t-on, la *colère* n'eſt pas le deſir de ſe venger, puiſque les plus foibles la reſſentent contre les plus forts; or ils ne deſirent pas une vengeance, dont ils ne peuvent même ſe flatter.

Je réponds d'abord que nous entendons par *colère*, le deſir, & non la faculté de ſe venger : or ſouvent les hommes deſirent ce qui leur eſt impoſſible : enſuite il n'y a point de condition ſi abjecte, qui ne laiſſe l'eſpérance de ſe venger de l'homme même le plus élevé en dignité; on eſt toujours aſſez puiſſant pour nuire.

La définition d'Ariſtote diffère peu de la nôtre. Il dit que *la colère eſt le deſir de rendre le mal qu'on nous a fait.* Les différences imperceptibles, qui ſe trouvent entre cette définition & la nôtre, ſeroient trop longues à détailler. On objecte, contre l'une & l'autre, que les bêtes ſe mettent en *colère*, ſans pourtant avoir été provoquées par aucune injure, & ſans deſirer le mal d'autrui, qui ſouvent eſt l'effet, ſans être jamais le but de leur *colère*. Il faut répondre que les bêtes ſont dépourvues de *colère*, ainſi que tous les animaux, à l'exception de l'homme. Quoique contraire à la raiſon, la *colère* ne naît pourtant que dans les ames ſuſceptibles de raiſon. Les bêtes ont de l'impétuoſité, de la rage, de la férocité, de la fougue; elles ne connoiſſent pas plus la *colère* que la luxure, quoique ſouvent elles ſe livrent à la volupté avec moins de retenue que l'homme. Ne croyez pas le poëte qui dit : *Le ſanglier ne ſe ſouvient point de la colère ; la biche ne ſe confie pas à ſa courſe légère ; l'ours ne ſe jette pas ſur les troupeaux de bœufs.*

Cette prétendue *colère* n'eſt qu'une fougue, un élan. Les bêtes ne ſavent pas plus ſe mettre en colere que pardonner; toutes les paſſions humaines leur ſont inconnues; elles n'ont que des impulſions qui y reſſemblent : autrement elles ne pourroient connoître l'amour, ſans connoître auſſi la haine; l'amitié, ſans l'inimitié; la diſcorde, ſans la concorde. On trouve bien chez les animaux déraiſonnables quelques traces de ces affections; mais elles ſont propres à l'ame humaine, dont elles conſtituent le bonheur ou le malheur. La prévoyance, le diſcernement, la penſée, ont été accordés à l'homme ſeul; les animaux ſont privés, non-ſeulement des vertus, mais même des vices de l'humanité. Leur conformation ne reſſemble pas plus à la nôtre, à l'intérieur qu'au dehors. Ils ont une voix, mais inarticulée, confuſe, incapable de prononcer des mots; ils ont une langue, mais peſante, & inhabile aux mouvemens variés que la nôtre exécute : de même la partie dominante de leur ame, eſt groſſière & imparfaite; ils reçoivent la perception & l'image des objets qui excitent leur impétuoſité; mais ces images ſont troubles & confuſes; de là vient la véhémence & la fougue de leurs impulſions. Mais ce n'eſt pas en eux de la crainte, de l'inquiétude, de la triſteſſe, de la *colère*; ce n'en eſt que la reſſemblance. Auſſi voit on leurs affections, en un moment, ou ſe diſſiper, ou ſe convertir en affections contraires : après un accès violent de fureur ou d'effroi ils ſe remettent à paître; leurs frémiſſemens & leur rage ſont ſuivis en un inſtant du calme & du repos.

C'eſt aſſez expliquer ce que c'eſt que la *colere* : elle diffère du reſſentiment, comme l'ivreſſe de l'ivrognerie, & la peur de la timidité. Un homme en *colère* peut n'être pas *colere*, & un homme *colère*, n'être pas en *colère*. Je ne parlerai point des différentes eſpèces de *colère*, auxquelles les grecs ont donné des noms particuliers, parce que ces noms manquent dans notre langue; quoique nous ayons pourtant ceux de *amarus*, de *acerbus*, de *ſtomachoſus*, de *rabioſus*, de *clamoſus*, de *difficilis*, de *aſper*, qui ne ſont que des différentes nuances de la *colère*. Vous pouvez y ajouter encore le caractère chagrin, ou l'*humeur*, qui n'eſt qu'un rafinement de *colère*. Il y a des *colères* qui ſe ſoulagent en criant; il y en a qui ne ſont pas moins opiniâtres que fréquentes: les unes prennent directement les voies de fait, & ſont chiches de paroles : les autres s'exhalent en injures & en reproches amers : celles-ci ſe bornent aux plaintes & aux récriminations : celles-là ſe gravent plus profondément & ſe fixent dans l'intérieur même de l'ame. On peut compter encore mille autres variétés de cette paſſion, dont les formes ſont infinies.

Nous avons examiné ce que c'eſt que la *colère*, ſi d'autres animaux que l'homme en ſont ſuſceptibles, en quoi elle diffère du penchant à la *colère*, & quelles en ſont les eſpèces : voyons maintenant ſi elle eſt conforme à la nature; ſi elle eſt utile; s'il faut en laiſſer ſubſiſter quelque choſe.

Pour décider si la *colère* est conforme à la nature, il suffit de regarder l'homme. Quoi de plus doux que lui ? la *colère* est cruelle. Quoi de plus aimant que lui ? la *colère* fait haïr tout le monde. L'homme est né pour le bien-être de ses semblables, la *colère* pour leur perte ; il aime la société, elle en brise les liens ; il cherche à être utile, elle ne veut que nuire ; il secourt même les inconnus, elle se jette sur ceux même qui lui sont les plus chers ; il est prêt à se sacrifier pour les intérêts d'autrui, elle est disposée à se précipiter dans le péril, pourvu qu'elle y entraîne. C'est donc méconnoître la nature que d'attribuer au plus beau & au plus parfait de ses ouvrages, un vice aussi farouche & aussi pernicieux.

La *colère*, comme nous l'avons dit, est avide de vengeance, disposition peu conforme à la nature paisible du cœur humain. Les bienfaits & la concorde sont la base de la vie humaine ; ce n'est pas la terreur, mais l'affection & les secours mutuels qui forment l'association générale.

Quoi ! direz-vous, les châtimens ne sont-ils pas quelquefois nécessaires ? oui, sans doute, mais il faut qu'ils soient administrés par la raison, & non par la passion. Alors ils ne sont point des maux, ils n'en ont que l'apparence, ce sont de vrais remèdes. De même qu'on expose au feu un bâton tortu, afin de le redresser ; & qu'on le met en presse avec des coins, pour l'étendre, & non pour le briser : il faut de même corriger ; par la douleur physique & morale, les ames que le vice a dépravées. Un médecin, quand la maladie qu'il traite est légère, commence par changer peu de chose au régime journalier ; il se contente de réformer l'ordre du boire, du manger & des exercices, & de fortifier la santé par un plan de vie plus régulier. Sa seconde méthode est de diminuer la quantité : si ces deux moyens ne réussissent pas, il retranche encore quelque chose : si cette ressource est encore inefficace, il interdit toute nourriture, & débarrasse le corps par la diète. Enfin, si ces traitemens doux n'ont pas de succès, il ouvre la veine, il va jusqu'à détacher, des membres, les choses nuisibles & capables de les infecter. Ce traitement ne paroît jamais dur, quand l'effet en est salutaire. De même le dépositaire des loix, & le souverain d'un état doivent, autant qu'il est possible, n'employer pour la guérison des ames, que des paroles, & même les accompagner de douceur, en montrant à chacun son devoir, en inspirant aux citoyens l'amour des choses honnêtes, de la justice, & la haine du vice ; en leur faisant sentir le prix de la vertu : ils peuvent ensuite parler d'un ton plus sévère, sans aller au-delà des remontrances & des reproches : puis il pourra recourir à des châtimens, qui doivent être légers & faciles à révoquer. Les supplices les plus rigoureux doivent être réservés pour les crimes les plus affreux ; l'on ne doit faire périr un homme, que quand son propre intérêt demande qu'il périsse.

La seule différence entre le médecin & le magistrat, c'est que le premier procure une mort douce à ceux dont il ne peut prolonger les jours ; le second au contraire fait sortir de la vie le coupable avec honte & ignominie ; ce n'est pas que le châtiment d'autrui, ait pour lui des charmes (loin du sage une pareille férocité !) mais c'est afin qu'il devienne un exemple pour le public, & que ceux qui n'ont pas voulu se rendre utiles à la société par leur vie, lui soient au moins utiles par leur mort.

L'homme ne desire donc pas naturellement la vengeance ; par conséquent la *colère* n'est pas conforme à sa nature, puisqu'elle n'est que le desir de la vengeance. J'emploierai même l'argument de Platon : en effet, qui nous empêche d'user des raisonnemens des autres, sous le point de vue qui s'accorde avec nos principes ? L'homme *de bien*, dit-il, *ne lèse personne* ; *la vengeance est une lésion ; elle ne convient donc pas à l'homme de bien* ; ni par conséquent la *colère* qui n'est qu'une veangeance. Si l'homme de bien ne se plaît point à la vengeance, il ne se livrera pas non plus à une passion qui en fait ses délices. La *colère* n'est donc pas conforme à la nature de l'homme.

Quoique la *colère* ne soit pas conforme à la nature, ne faut-il pas la laisser subsister, en vertu des avantages qu'elle a souvent procurés ? Elle élève l'ame, & l'anime : le courage ne fait rien de grand dans les combats, si la *colère* ne l'échauffe, si ses aiguillons ne le reveillent, ne lui inspirent cette audace qui brave les dangers. Conséquemment, quelques philosophes croient que le parti le plus sage est de modérer la *colère* sans l'anéantir, d'en retrancher l'excès, de la réduire à sa juste mesure ; mais d'en conserver le genre, sans lequel l'action languit, & l'ame perd sa force & son ressort.

Je réponds d'abord qu'il est plus facile de fermer la porte au vice, que de le régler ; de ne pas le recevoir, que de s'en rendre maître quand il est une fois entré. Lorsque les vices sont en possession de l'ame, ils deviennent plus puissans qu'elle ; ils ne souffrent ni retranchemens ni diminution. En second lieu, la raison elle-même qui doit tenir les rênes, n'est puissante qu'autant qu'elle est sans passions : quand elle se combine avec elles, & s'en laisse infecter, elle n'est plus en état de contenir des vices qu'elle auroit pu écarter. L'ame une fois ébranlée & hors de son assiette, devient l'esclave de la passion qui la meut. Il est des vices dont les commencemens dépendent de nous ; mais qui, après le premier pas, nous entraînent, nous maîtrisent, nous empêchent de revenir en arrière. Le corps humain

une fois abandonné à lui-même, n'est plus maître de sa direction, ne peut ni arrêter ni retarder sa chûte; l'irrévocable loi de la pesanteur rend inutiles & la prudence & le repentir : il faut parvenir au terme vers lequel on étoit libre de ne pas tendre. Il en est de même de l'ame : si elle se laisse emporter à la *colère*, à l'amour, aux autres passions, il ne lui est plus possible de réprimer leur impétuosité : il faut qu'elle soit entraînée; il faut que sa propre pesanteur & la pente naturelle des vices la précipitent au fond de l'abîme.

Le parti le plus sage est donc de repousser les premières atteintes de la *colère*, d'en étouffer les germes, de résister de toute sa force à son impulsion : une fois entraîné, il n'est plus possible de revenir sur ses pas. Comme il n'y a plus de raison, lorsque la passion s'est emparée de l'ame, & s'y est fait des droits de notre propre aveu; elle finit par agir arbitrairement, sans attendre notre consentement.

Je le répète; c'est sur la frontière qu'il faut arrêter l'ennemi : une fois maître des portes, & entré dans la ville, il ne reçoit plus la loi du vaincu. En effet, ne vous figurez pas que l'ame soit d'un côté, & les passions de l'autre; que placée en sentinelle hors de leur tourbillon, elle les observe, les empêche de trop s'avancer; elle se change elle-même en passion : voilà pourquoi elle n'est pas maîtresse de rappeller cette sagesse utile & salutaire qu'elle a une fois trahie, & qu'elle a laissé s'affoiblir. La raison & la passion n'ont pas, comme je le disois, des demeures distinctes & séparées; elles ne sont l'une & l'autre qu'un changement de l'ame en mieux ou en pis. Attaquée, assaillie par les vices, comment la raison se relevera-t-elle, quand elle aura cédé à la *colère*? comment se dégagera-t-elle de ce mélange confus, quand la dose des vices est prédominante?

Mais, direz-vous, il y a des gens qui savent se contenir dans la *colère* : comment s'y prennent-ils? est-ce en ne faisant rien du tout, ou en ne faisant qu'une partie de ce qu'elle leur prescrit? S'ils ne font rien, il est évident que la *colère* n'est pas nécessaire dans l'action, quoique vous ayez recours à elle, comme ayant plus d'énergie que la raison. Enfin, répondez-moi : la *colère* est-elle plus forte ou plus foible que la raison? Si elle est plus forte, comment la raison pourra-t-elle lui faire la loi? c'est ordinairement le plus foible qui obéit : si elle est plus foible, la raison seule suffit pour agir; & n'a pas besoin d'une force inférieure à la sienne.

Mais on voit des gens irrités se contenir, & rester dans leur assiette? comment? C'est lorsque la *colère* commence à se dissiper, & se rallentit d'elle-même, & non pas lorsqu'elle est dans toute sa vigueur; car alors elle est la plus forte. Ne voit-on pas aussi quelquefois des hommes en *colère* laisser aller leur ennemi sans le blesser, & s'abstenir de lui faire aucun mal? Comment cela? c'est que la *colère* est alors repoussée par une autre passion : c'est que la crainte ou le desir ont fait trouver grace au coupable. Ce n'est point là une paix dont la raison soit la base; ce n'est qu'une trève peu sûre & peu durable entre les passions.

Enfin, la *colère* n'a rien d'utile; elle n'est pas un aiguillon pour la bravoure militaire. La vertu n'a pas besoin du secours du vice; elle se suffit à elle-même. Est-il besoin d'élan? elle ne se met pas en *colère*, mais s'élève au-dessus d'elle-même, & accélère ou rallentit son impétuosité, selon que les circonstances le demandent. Les traits décochés des machines dépendent de celui qui les lance, pour la force de leur mouvement.

La *colère*, suivant Aristote, est nécessaire; il est impossible d'exécuter rien de difficile, si elle ne remplit l'ame, & n'échauffe le courage; mais il faut la réduire aux fonctions de soldat, & lui interdire celle de Général. La proposition est fausse : car si elle écoute la raison, si elle s'abandonne à sa conduite, ce n'est plus de la *colère*, dont l'indocilité constitue le caractère : si au contraire, elle se révolte, si elle ne s'arrête point quand elle en reçoit l'ordre, mais s'élance toujours au gré de sa passion & de sa férocité, son ministère devient aussi inutile à l'ame, que celui d'un soldat qui ne tiendroit nul compte du signal de la retraite. Ainsi de deux choses l'une : ou elle se laisse maîtriser; & pour lors il faut lui donner un autre nom; ce n'est plus cette passion effrenée & indomptable que nous désignons par la *colère* : ou elle ne se laisse pas gouverner : & alors elle est pernicieuse, & ne doit pas être regardée comme un secours. En un mot, ou elle n'est pas *colère*, ou elle est inutile. En effet, celui qui punit, non pour satisfaire sa vengeance, mais parce que la nécessité l'exige, ne doit pas être mis au rang des gens en *colère*. Un soldat utile est celui qui sait obéir à la raison : les passions sont aussi peu propres à l'exécution, qu'au commandement.

Cela posé, la raison n'appellera jamais à son secours ces mouvemens aveugles & fougueux sur lesquels elle n'auroit jamais d'empire, qu'elle ne pourroit jamais reprimer qu'en leur opposant des passions d'égale force, comme la crainte à la *colère*, la *colère* à la paresse, & le desir à la crainte.

La vertu seroit bien malheureuse, si la raison avoit jamais besoin du secours des vices. Il n'y a plus de calme durable à espérer; on est exposé à des commotions & à des tempêtes continuelles; quand on n'établit sa sûreté que sur les vices; quand on ne peut être courageux, si l'on n'est en *colère*; laborieux, si l'on ne forme des desirs,

tranquille, si l'on a peur. Il faut consentir à vivre sous la tyrannie, quand on s'est rendu l'esclave de quelque passion. Ne rougissez-vous pas de rabaisser la vertu, jusqu'à la mettre sous la protection des vices.

Ajoutez encore que la raison n'a plus de pouvoir quand elle dépend des passions : pour lors elle s'assimile entiérement à elles. Si les passions sont aveugles sans la raison; la raison n'a point de force sans les passions : où est la différence? Leur condition est la même, puisqu'elles ne peuvent exister l'une sans l'autre : or, comment souffrir qu'on égale les passions à la raison? La *colère* dit-on, est utile si elle est modérée : je le nie; il faudroit pour cela qu'elle fût utile par sa nature : si au contraire elle secoue le joug de la raison; en la modérant on ne parviendra jamais qu'à la rendre moins nuisible : une passion modérée n'est qu'un mal modéré.

On prétend que la *colère* est nécessaire dans les combats. Nulle part elle n'est moins nécessaire : c'est sur-tout à la guerre, que l'impétuosité doit être non pas fougueuse, mais réglée & soumise à des loix. Quelle cause a produit la défaite de tant de barbares si supérieurs à nous par les forces du corps & par la patience à supporter les travaux? c'est la *colère*, qui se détruit elle même. L'adresse conserve les gladiateurs; la *colère* les expose aux coups : d'ailleurs, qu'est-il besoin de *colère*, quand la raison peut produire les mêmes effets?

Croyez-vous qu'un chasseur soit en *colère* contre le gibier? cependant il attend de pied ferme les bêtes féroces, ou il les poursuit dans leur fuite; c'est la raison seule qui le guide, sans le secours de la *colère*. Pourquoi tant de milliers de cimbres & de teutons, qui couvroient les sommets des Alpes, ont-ils été exterminés au point que la renommée seule, au défaut de courriers, porta dans leur pays la nouvelle de leur défaite? ce fut parce que la *colère* leur tenoit lieu de bravoure. Cette passion quelquefois renverse & terrasse tout sur son passage; mais plus souvent elle tourne tous ses efforts contre elle-même. Quelle nation plus courageuse que les germains? quel peuple plus furieux dans l'attaque, & plus amoureux des armes au milieu desquels ils naissent & sont élevés? où trouver des corps plus endurcis à la fatigue? la plupart d'entr'eux n'ont point de vêtemens pour se couvrir, ni d'abri contre les intempéries continuelles d'un climat rigoureux : cependant les gaulois, les espagnols, les soldats efféminés de l'Asie & de la Syrie les taillent en pièces, avant même que les légions se soient montrées. La cause unique de leur défaite est la *colère* qui les transporte. A ces corps si robustes, à ces ames qui ne connoissent ni les délices, ni le luxe, ni les richesses, donnez du sang-froid & de la discipline, alors nous serons forcés (pour ne rien dire de plus) de recourir aux mœurs de l'ancienne Rome.

Comment Fabius vint-il à bout de relever les forces abattues de notre empire? ce fut en différant, en temporisant, en traînant la guerre en longueur; moyens incompatibles avec la *colère*. C'en étoit fait de l'état qui touchoit alors à sa ruine, si Fabius eût pris conseil de cette passion. Il se pénétra vivement de la situation de la république; il en calcula les forces : il vit qu'elle ne pouvoit rien perdre sans se ruiner totalement; il imposa silence à la vengeance & au ressentiment attentif à guetter un moment favorable, il commença par vaincre sa *colère*, avant de vaincre Annibal.

Et Scipion? ne laissa-t-il pas & Annibal & l'armée carthaginoise & tous les autres objets de sa *colère*, pour transporter la guerre en Afrique? sa lenteur ne l'exposa-t-elle pas même à des reproches de mollesse, de lâcheté de la part des mal-intentionnés? Et l'autre Scipion? combien de tems ne passa-t-il pas autour de Numance à dévorer son ressentiment particulier & celui de Rome, contre cette ville plus longue à réduire que Carthage? Le blocus & les lignes de circonvallation forcèrent enfin l'ennemi à tourner ses armes contre lui-même.

La *colère* n'est donc pas utile, même à la guerre & dans les combats : elle est toujours accompagnée de la témérité; le desir de jetter les autres dans le péril, l'empêche de s'en garantir elle-même. Le courage le plus sûr est celui qui regarde long-tems autour de soi, qui se met à couvert, qui ne s'avance que lentement & de dessein prémédité.

Quoi! direz-vous, l'homme de bien ne se mettra pas en *colère* s'il voit tuer son père, ou enlever sa mère? Non : il vengera l'un, il défendra l'autre. Craignez-vous donc que la tendresse filiale fût un aiguillon trop foible, si la *colère* ne s'y joignoit? Sur ce pied, vous direz aussi : Quoi! l'homme de bien, s'il voit couper en morceaux son père ou son fils, ne pleurera-t-il pas, ne tombera-t-il pas en défaillance, comme nous voyons les femmes y tomber au moindre soupçon du plus léger péril? L'homme de bien fait son devoir sans trouble & sans émotion : s'il se conduit en homme de bien, il se conduira toujours en homme. On veut tuer mon père? je le défendrai : on l'a tué? je le vengerai, parce que je le dois, & non parce que je souffre de sa perte.

Par ces objections, vous cherchez à prévenir les esprits contre les préceptes d'une morale sévère; vous laissez-là le juge pour capter la bienveillance de l'auditoire : comme tout le monde témoigne de la *colère* dans de pareils accidens arrivés à sa famille, vous ne doutez pas que tous les hommes ne jugent qu'on doit faire comme eux. En effet, on regarde ordinairement comme justes les passions qu'on reconnoît en soi. Les gens de bien, il est vrai, se mettent en *colère* pour les outrages faits à leurs proches; mais

ils en font autant si l'on ne leur apporte pas à tems de l'eau chaude, si l'on casse un verre, si l'on éclabousse leur brodequin. Ce n'est plus alors la tendresse filiale, mais la foiblesse humaine qui excite cette *colère*; ils sont comme les enfans qui pleurent plus pour la perte de leurs noix, que pour celle de leurs parens. S'emporter pour ses proches, n'est pas de la piété, mais de la foiblesse. Ce qui est vraiment beau & digne de l'homme, c'est de se rendre le défenseur de ses parens, de ses enfans, de ses amis, de ses concitoyens, uniquement pour remplir son devoir, de plein gré, avec jugement, avec prudence, & non par l'impulsion d'un emportement frénétique. Il n'y a pas de passion plus avide de vengeance que la *colère*: & par-là même, il n'y en a pas de moins propre à se venger, vu son impétuosité & son trouble: en général, toutes les passions se font obstacle par l'excès de leur empressement.

La *colère* n'est donc bonne à rien, ni pendant la paix, ni pendant la guerre: elle rend la paix semblable à la guerre; & pendant la guerre, elle oublie que la fortune est incertaine, &, faute d'avoir été maîtresse d'elle-même, tombe au pouvoir des autres. D'ailleurs, il ne faut pas adopter des vices, parce qu'ils ont quelquefois produit de bons effets: la fièvre a quelquefois guéri des maladies; mais ce n'est pas une raison pour ne pas préférer de ne l'avoir jamais: c'est le plus triste des remèdes, que de devoir la santé à la maladie. De même, quand la *colère* auroit quelquefois procuré des avantages imprévus, ainsi que peuvent le faire le poison, les chûtes, les naufrages, il ne faut pas la regarder comme salutaire, puisque les choses les plus dangereuses peuvent l'être quelquefois.

De plus, un bien est d'autant meilleur & plus desirable, qu'il est plus grand. Si la justice est un bien, on ne dira pas qu'elle vaudra mieux, en lui retranchant quelque chose: si le courage est un bien, personne ne souhaitera qu'on lui en ôte une partie. De même la *colère* devroit être d'autant meilleure, qu'elle est plus forte: car comment refuser l'augmentation d'un bien? or, l'accroissement de la *colère* est un mal; c'est donc un mal qu'elle existe: l'augmentation d'un bien ne peut en faire un mal.

La *colere*, dit-on, est utile, parce qu'elle rend les guerriers plus braves: sur ce pied, l'ivresse est aussi très-utile, vu qu'elle inspire de la pétulence & de l'audace; beaucoup de gens se sont bien trouvés de l'intempérance avant le combat. Vous pouvez dire pareillement que la phrénésie & la folie sont nécessaires pour fortifier le corps, vu que souvent le délire rend l'homme plus vigoureux. Allons plus loin encore: la peur par un effet contraire, n'a-t-elle pas fait naître la hardiesse? la crainte de la mort n'excite-t-elle pas les plus lâches au combat? mais la *colère*, comme l'ivresse, la crainte & les autres passions, sont des aiguillons bien foibles & bien honteux; elles n'animent point la vertu qui n'a nul besoin de l'appui des vices; elles ne font que relever un peu une ame abattue & languissante. Celui que la *colère* rend plus courageux, ne le seroit plus sans elle. Ainsi, elle n'aide pas le courage, mais elle en tient lieu. En un mot, si la *colère* étoit un bien, on la trouveroit dans les hommes les plus parfaits: au contraire, les enfans, les vieillards, les malades sont les plus *colères*; & en général l'humeur chagrine est le partage de la foiblesse.

Mais il est impossible, dit Théophraste, que l'homme de bien ne se mette pas en *colère* contre les méchans. Ainsi l'on devroit être d'autant plus *colère*, qu'on sera plus vertueux: cependant nous voyons au contraire que l'homme vertueux est le plus calme, le plus dégagé de passions; il ne hait personne: eh! pourquoi haïroit-il ceux qui font mal? c'est l'erreur qui les entraîne dans le vice: c'est manquer de prudence que de haïr ceux qui sont dans l'erreur; autrement on se haïroit soi-même, lorsqu'on viendroit à songer combien de fois on s'est écarté des règles, combien de ses propres actions ont besoin d'indulgence: on finiroit alors par se mettre en *colère* contre soi-même; un juge équitable n'a pas deux balances, une pour lui, & l'autre pour les autres.

Je le répète: il n'y a personne qui puisse totalement s'absoudre; si l'on se dit irréprochable, c'est relativement aux témoins, & non à sa propre conscience. N'est-il pas plus humain de montrer des sentimens doux & paternels à ceux qui pèchent, & de les ramener, au lieu de les poursuivre? Il vaut mieux remettre dans sa route un homme qui s'égare, que de le chasser avec brutalité. Il faut donc corriger celui qui pèche, soit par des remontrances, soit par la force, soit avec douceur, soit avec sévérité; il faut le rendre plus utile pour lui-même & pour les autres, je ne dis pas sans châtiment, mais sans passion. Un médecin se met-il en *colère* contre son malade?

Mais, dira-t-on, ils sont incorrigibles; ils n'ont pas de vices médiocres; ils ne laissent aucune espérance: eh bien! retranchez-les de la société, puisqu'ils ne feroient que la pervertir; qu'ils cessent d'être méchans de la seule manière dont ils le puissent; mais cela doit se faire sans haine. Pourquoi haïrois-je un homme à qui je rends service, en l'arrachant à lui-même? hait-on ses membres quand on les fait couper? ce n'est point de la *colère*; c'est une dure extrémité. On assomme les chiens enragés; on tue les bœufs farouches & indomptables; on égorge les brebis malades, de peur qu'elles n'infectent le troupeau; on étouffe les monstres.

Ce n'est pas la *colère*, mais la raison, qui nous prescrit de retrancher de la société un membre dangereux.

dangereux. Rien ne convient moins que la *colère* à l'homme qui punit, puisque la punition n'est utile qu'autant qu'elle est décernée avec jugement : de là ce mot de Socrate à son esclave : *Je te battrois, si je n'étois en colère.* Il remit à un tems plus calme la correction de son esclave, & pour lors il se la fit à lui-même. Qui pourra se flatter de modérer ses passions, tandis que Socrate lui-même n'a pas osé se fier à sa *colère* ! Ainsi, pour punir les délits & les crimes, il ne faut pas un juge irrité : la *colère* étant elle-même un vice, il ne convient pas qu'un homme vicieux se mêle de corriger les vices.

Quoi ! direz-vous, je ne me mettrai pas en *colère* contre un voleur ? je ne m'emporterai pas contre un empoisonneur ? Non, je ne me mets pas en *colère* quand je me fais tirer du sang ; les châtimens ne sont à mes yeux que des remèdes : vos égaremens ne font encore que commencer ; vos chûtes ne sont pas graves, mais fréquentes : j'essaierai d'abord avec vous des réprimandes particulières, ensuite des reproches publics. Mais votre mal est trop invetéré, pour pouvoir être guéri par des discours : l'ignominie vous contiendra. Il vous faut un châtiment plus fort & plus sensible ; vous serez exilé dans des lieux inconnus. Votre méchanceté endurcie demande des remèdes plus forts : on emploiera contre vous les chaînes & la prison. Mais votre ame est incurable, votre vie n'est qu'un tissu de crimes ; ce ne sont plus des motifs (& l'on n'en manque jamais) qui vous déterminent à pécher ; votre unique motif pour faire le mal, est le plaisir de le faire ; vous avez bu jusqu'à la lie la coupe de la méchanceté, & la corruption s'est tellement enracinée en vous, qu'elle n'en peut plus sortir sans vous. Il y a long-temps, malheureux, que vous cherchez à périr. Eh ! bien, je vous rendrai ce service ; je vous déferai de la folie qui vous tourmente ; après avoir fait le malheur des autres & le vôtre, vous obtiendrez de moi la mort devenue le seul bien qui vous reste à espérer. Pourquoi m'emporterois-je dans le moment même où je me rends service ? Tuer un malheureux est quelquefois la plus grande marque de pitié qu'on puisse lui donner.

Si consommé dans l'art de guérir, j'entrois dans un hôpital ou dans l'infirmerie d'un riche, je ne prescrirois pas le même remède pour toutes les différentes maladies. Je suis le médecin général de l'état ; je vois dans un nombre infini d'ames que j'ai à traiter des vices de différentes espèces ; je cherche des remèdes convenables à chaque maladie : l'un sera guéri par la honte, l'autre, par le bannissement ; celui-ci par la douleur, celui-là par l'indigence ; cet autre enfin par le fer. Lors donc qu'il faudra prendre la robe de juge, & assembler le peuple au son de la trompette, je m'avancerai vers le tribunal, non avec un air furieux & irrité, mais tranquille comme la loi ; je prononcerai la formule solemnelle plutôt avec douceur & gravité, qu'avec le ton de la *colère*, je ferai conduire le criminel au supplice sans fureur, mais avec sévérité ; & quand je ferai trancher la tête à un coupable, coudre dans un sac un parricide, supplicier un soldat, monter sur la roche tarpeienne un traître ou un ennemi public, je ne témoignerai point d'emportement ; j'aurai l'air & les sentimens d'un homme qui écrase un serpent ou un animal venimeux.

Il faut, dit-on, de la *colère* pour punir ! Et quoi ? la loi se met-elle en *colère* contre des hommes qu'elle ne connoît pas, qu'elle n'a pas vus, qu'elle suppose ne devoir jamais exister. Il faut prendre les mêmes sentimens, &, comme elle, ne point s'emporter, mais décerner des peines : en effet, si l'homme de bien doit montrer de la *colère* contre les crimes, il doit aussi montrer de la jalousie pour les succès des méchans. Quoi de plus fait pour indigner, que de voir prospérer, & abuser des faveurs de la fortune, des hommes pour qui on ne pourroit trouver d'adversités assez accablantes ! L'homme de bien voit leur prospérité sans envie, comme il voit leurs crimes sans *colère*. Un bon juge condamne & ne hait pas.

Quoi donc ! le sage ne sera-t-il pas touché à la vue d'une de ces scènes tragiques ? n'éprouvera-t-il pas quelque émotion extraordinaire ? Je l'avoue ; il sentira quelque mouvement foible & léger : car, comme dit Zénon, « il reste dans » l'ame du sage une cicatrice, lorsque la plaie est » guérie ». Il éprouvera donc quelque soupçon, quelque ombre de passions ; mais il n'aura pas de passions véritables. Aristote dit « qu'il y a » des passions qui tiennent lieu d'armes, pourvu » qu'on sache les employer ». Cela seroit vrai, si, comme les armes militaires, on pouvoit les prendre ou les quitter à volonté. Ces armes qu'Aristote donne à la vertu, combattent d'elles-mêmes, sans attendre un bras qui les mette en jeu ; elles n'appartiennent pas à l'ame, c'est l'ame qui leur appartient.

Nous n'avons pas besoin d'autre armure ; la nature nous en a donné une assez forte en nous donnant la raison : c'est une arme solide, durable, maniable, sûre, & qui ne se tourne jamais contre celui qui la porte. La raison est utile non-seulement pour le conseil, mais encore pour l'exécution : cependant vous voulez qu'elle emprunte le secours de la *colère*, c'est-à-dire, de la passion la plus incertaine, la plus fantasque, la plus irrégulière ; elle qui est la stabilité, la constance, la régularité même.

Ajoutons que même dans la pratique, pour laquelle seule on veut exiger le secours de la *colère*, la raison abandonnée à elle-même, a plus de force ; lorsqu'elle a jugé qu'elle devoit faire une chose, elle y persévère. Pour changer, il faudroit qu'elle trouvât mieux qu'elle-même, ce

qui eſt impoſſible : voilà pourquoi elle s'en tient à ce qu'elle a une fois décidé. La *colère* eſt ſouvent déſarmée par la compaſſion ; ſa force n'a pas de conſiſtance, ce n'eſt qu'une vaine enflure; ſes accès ſont terribles : ſemblable à ces vents de terre enfantés par les émanations des fleuves & des marais, qui ont de la violence, mais point de tenue ; elle débute avec impétuoſité, & ſa propre fatigue l'anéantit bientôt : elle n'avoit que des idées de ſang & de carnage, elle ne ſongeoit qu'à imaginer des ſupplices d'une nouvelle eſpèce ; mais lorſqu'il faut punir, on la voit amortie.

La paſſion ſe diſſipe en un moment, au lieu que la raiſon ſe ſoutient. Au reſte, quand même la *colère* auroit de la perſévérance, ſi le nombre des coupables eſt conſidérable, elle verſe le ſang de deux ou trois, & ceſſe enſuite de frapper; ſes premiers coups ſont terribles, de même que le poiſon de la vipère eſt mortel quand elle ſort de ſon trou, & n'eſt plus malfaiſant quand ſes dents ſont épuiſées par de fréquentes morſures. Elle ne proportionne donc pas les peines aux délits ; ſouvent le moins coupable ſe trouve le plus puni, pour avoir été expoſé au premier accès de la *colère*. En général, cette paſſion eſt inégale ; tantôt elle paſſe les bornes, tantôt elle s'arrête en deçà ; elle ſe complait dans ſes excès ; elle ne juge que d'après ſon caprice ; elle ne veut pas écouter ; elle ne ſouffre point qu'on ſe juſtifie ; elle perſiſte dans ſes préſomptions, & ne ſe deſſaiſit point de ſes préjugés. Au contraire, la raiſon écoute les deux parties ; elle accorde du tems ; elle ſe preſcrit à elle-même de plus en plus les informations pour diſcuter la vérité : la *colère* eſt preſſée. La raiſon n'a d'autre règle de ſes jugemens, que la vérité : la *colère* n'a d'autre règle de la vérité, que ſes jugemens. La raiſon ne conſidère que l'objet même dont il s'agit : la *colère* eſt préoccupée de mille circonſtances vaines & étrangères ; un air trop aſſuré, une voix trop ferme, des diſcours trop libres, un habillement trop recherché, des ſollicitations trop puiſſantes, la faveur populaire, ſont autant d'outrages à ſes yeux : ſouvent elle condamne l'accuſé par haine pour le protecteur ; lors même que la vérité la frappe, elle chérit & ſoutient ſon erreur ; elle ne veut pas être convaincue, & trouve plus beau de perſiſter dans ſes torts, que de s'en repentir.

Nous avons vu de notre tems C. Piſon, homme irréprochable à bien des égards, mais eſprit faux, qui prenoit l'obſtination pour de la fermeté. Dans un accès de *colère*, il fit conduire au ſupplice un ſoldat, pour être revenu du fourrage ſans ſon camarade, comme coupable de la mort de celui qu'il ne pouvoit repréſenter ; il lui refuſa même le tems qu'il demandoit pour en faire la recherche : le condamné fut donc conduit hors du retranchement, & déjà il preſentoit la gorge, lorſque tout-à-coup parut le compagnon qu'on croyoit tué. Alors le centurion chargé de préſider au ſupplice, ordonne à l'exécuteur de remettre ſon épée dans le fourreau, & remène le condamné à Piſon, voulant rendre au général ſon innocence, comme la fortune l'avoit rendue au ſoldat. Les deux camarades ſont reconduits, en s'embraſſant l'un l'autre, au milieu des acclamations de tout le camp qui les accompagne. Piſon monte en fureur ſur ſon tribunal, & fait mener au ſupplice & le ſoldat qui n'avoit pas tué ſon camarade, & le camarade qui n'avoit pas été tué. Eſt-il rien de plus affreux ! parce qu'il découvre l'innocence d'un homme, il en fait périr deux : il en ajouta même un troiſieme; il porta peine de mort contre le centurion qui lui avoit ramené le condamné. On les conduiſit tous trois dans le même lieu, pour expier par leur mort l'innocence de l'un d'entre eux. Que la *colère* eſt ingénieuſe à trouver des motifs ! Tu mourras, dit-il, toi, parce que tu as été condamné ; toi, parce que tu as été cauſe de la condamnation de ton camarade ; & toi, parce que tu n'as pas exécuté les ordres de ton général. De cette manière il trouva le moyen de faire trois coupables, parce qu'il n'en trouvoit pas un.

Je le répète, le grand vice de la *colère* eſt de ne pas connoître de frein : elle s'emporte contre la vérité même, quand elle ſe montre contre ſon gré ; ce n'eſt que par des cris, du tumulte, des convulſions, des injures & des outrages, qu'elle pourſuit ſa vengeance. La raiſon n'agit pas ainſi : ſi la néceſſité l'ordonne, elle détruit paiſiblement & en ſilence des maiſons entières, elle éteint des familles contagieuſes pour l'état avec les femmes & les enfans, elle renverſe & raſe les édifices même, elle anéantit des noms ennemis de la liberté ; elle fait tout cela ſans grincer des dents, ſans ſecouer la tête, ſans bleſſer la dignité du juge, dont le viſage ne doit jamais être plus calme & plus compoſé, que lorſqu'il prononce une ſentence importante.

Qu'eſt-il beſoin, dit Hieronime, quand vous voulez frapper quelqu'un, de commencer par vous mordre les lèvres ? Qu'eût-il dit, s'il eût vu un proconſul ſe précipiter de ſon tribunal, arracher au licteur ſes faiſceaux, ſe déchirer les vêtemens, parce qu'on ne déchiroit pas aſſez vîte ceux du condamné. Qu'eſt-il beſoin de renverſer la table, de caſſer les coupes, de donner de la tête contre les colonnes, de s'arracher les cheveux, de ſe frapper les cuiſſes & la poitrine ? quelle paſſion, qu'une *colère* qui revient contre elle-même, parce qu'elle ne peut s'élancer ſur les autres auſſi promptement qu'elle le voudroit? Auſſi l'homme en fureur eſt retenu par les aſſiſtans ; on le prie de s'épargner lui-même.

Ce ſont-là des tranſports dont eſt incapable l'homme dépourvu de *colère* ; il inflige à chacun

la peine qu'il mérite ; il renvoie ſouvent le coupable même ſurpris en flagrant délit, quand ſon repentir fait eſpérer qu'il ſe corrigera ; quand il voit que ſa méchanceté ne vient, pour ainſi dire, que de la ſurface de l'ame, & n'y a point jetté de profondes racines : il accorde l'impunité, lorſqu'elle ne doit nuire ni à celui qui la reçoit ni à celui qui la donne Quelquefois il punit de plus grands crimes avec moins de ſévérité, que des fautes plus légères, quand ceux-là ont été commis par foibleſſe plutôt que par corruption, tandis que celle-ci cachent une dépravation profonde & invétérée. Le même délit ne ſera pas châtié de la même manière, s'il eſt dans l'un l'effet de l'inadvertance, & dans l'autre la ſuite du projet de mal faire. Il ſaura que toutes les punitions ſont employées, ou pour corriger les méchans ou pour les faire diſparoître de la ſociété ; dans l'un & l'autre cas il ne ſongera pas au paſſé, mais à l'avenir. En effet, comme dit Platon, « le ſage ne punit pas parce qu'on a péché, mais pour qu'on ne pèche pas ». On ne ſauroit rappeller le paſſé ; l'on peut prévenir le futur. Ceux qu'il voudra faire ſervir d'exemple, il les immolera publiquement, non ſeulement pour qu'ils périſſent, mais pour que leur mort épouvante les autres.

Quand on a de pareils intérêts à peſer, des calculs auſſi importans à faire, vous voyez combien on doit être exempt de paſſions, afin d'uſer avec équité du droit terrible de vie & de mort. Il ne faut pas mettre le glaive entre les mains d'un furieux.

Ne croyez pas non plus que la *colère* contribue à la grandeur d'ame : ce n'eſt pas là de la grandeur, c'eſt de la bouffiſſure ; c'eſt l'enflure d'un hydropique que vous ne confondrez pas avec de l'embonpoint. Tous ces hommes que la frénéſie élève au deſſus de la manière ordinaire de penſer, paroiſſent remplis d'idées grandes & ſublimes, mais elles n'ont pas de ſolidité : une maiſon touche à ſa ruine, quand elle pèche par les fondemens. La *colère* n'a point de conſiſtance ; point de baſe ferme & durable ; ce n'eſt que de l'air & du vent ; elle diffère de la grandeur d'ame, comme l'audace du courage, l'inſolence de la confiance, la dureté de l'auſtérité, la cruauté de la ſévérité. Je le répète, il y a bien de la différence entre la grandeur d'ame & l'orgueil. La *colère* n'a point de vues nobles & vaſtes ; au contraire, les plaintes continuelles paroiſſent la preuve d'une ame foible, malheureuſement née, & qui ſent ſa foibleſſe ; les corps infirmes & ulcérés ſont bleſſés du moindre tact ; auſſi la *colère* n'eſt qu'un vice de femmes & d'enfans, mais les hommes mêmes en ſont ſuſceptibles. C'eſt que les hommes ont ſouvent le caractère des femmes & des enfans. Souvent les gens en *colère*, trompés par de fauſſes idées de grandeur, profèrent des mots qui ont une apparence de ſublimité, tels que cette maxime farouche & abominable, « qu'on me haïſſe pourvu qu'on me craigne ». Une telle penſée n'a pu être enfantée que dans le ſiècle de Sylla. Je ne ſais pourtant pas lequel de ces deux ſouhaits étoit le plus dangereux pour un tyran, d'être haï ou d'être craint. Qu'on me haïſſe ! c'eſt-à-dire que je devienne un objet d'exécration, qu'on m'environne de pièges, qu'on m'accable de traits. Mais qu'ajoute-t-il ? grands dieux ! peut-on trouver un pareil remède à la haine ! Qu'on me haïſſe ! eh bien ! eſt-ce pourvu qu'on m'obéiſſe ? non. Pourvu qu'on m'approuve ? non plus. Quoi donc ? pourvu qu'on me craigne. A ce prix je ne voudrois pas même être aimé.

Vous regardez peut-être ce mot comme l'effet d'un grand courage ; vous vous trompez : ce n'eſt pas-là de la grandeur, c'eſt de la férocité. N'en croyez pas les diſcours des gens en *colère* ils font beaucoup de bruit, beaucoup de menaces, tandis qu'intérieurement ils tremblent. Ne croyez pas non plus ce que dit l'éloquent Tite-Live : « c'étoit une ame plutôt grande que vertueuſe ». Ces deux qualités ſont inſéparables. Il faut ou être vertueux, ou renoncer à être grand : je parle de cette grandeur inébranlable qui a ſa baſe dans l'ame même, dont la fondation eſt auſſi ſolide que le faîte ; de cette grandeur, en un mot, qui ne peut être le partage du méchant. Le méchant peut être redoutable, bruyant, dangereux, mais il n'aura jamais la vraie grandeur, celle qui a pour appui la force & la vertu. Néanmoins il eſt des gens dont les diſcours, les efforts, l'extérieur, auront l'apparence de la grandeur ; ils diront des mots que vous trouverez ſublimes, comme celui de C. Céſar qui, irrité de ce que le tonnerre troubloit les pantomimes qu'il imitoit encore mieux qu'il ne les regardoit, & de ce que la foudre trop mal dirigée effrayoit les compagnons de ſes débauches, oſa défier Jupiter, & même ſans lui demander quartier, en lui criant ce vers d'Homère :

Tue moi, ou je te tue.

Quelle démence ! il croyoit ou que Jupiter ne pouvoit lui faire du mal, ou qu'il en pouvoit faire à Jupiter. Pour moi, je penſe que ce mot du tyran ne contribua pas peu à exciter contre lui les bras des conjurés : il eût été trop lâche d'obéir à un homme qui n'obéiſſoit pas même à Jupiter.

La *colère* n'eſt donc jamais ni grandeur ni nobleſſe, lors même qu'elle eſt à ſon dernier excès ; lorſqu'elle brave également les hommes & les dieux ; ou bien ſi l'on croit que la *colère* élève l'ame, il faut croire que le luxe en fait autant ; il veut ſe repoſer ſur l'ivoire, ſe vêtir de pourpre, ſe couvrir d'or, faire avancer la terre juſqu'au milieu des flots, reſſerrer la mer dans ſon lit, accélérer le cours des fleuves, ſuſpendre des forêts dans les airs. Il faudra croire que l'avarice inſpire de la grandeur d'ame, vu qu'elle ſe cou-

che sur des monceaux d'or & d'argent, que ses terres sont des provinces, que ses fermes sont plus étendues que les gouvernemens des anciens consuls. Il faudra croire que la débauche inspire de la grandeur d'ame, puisqu'elle traverse les mers, elle mutile des troupes d'esclaves, elle détermine la femme à braver le glaive de son mari & la mort la plus honteuse. Il faudra croire que l'ambition inspire de la grandeur d'ame, attendu qu'elle ne se contente pas des magistratures annuelles; elle voudroit, s'il étoit possible, que son nom seul occupât tous les fastes, & que ses titres remplissent la terre entière. Qu'importe l'espace qu'occupent ces passions, elles sont en elles-mêmes étroites, basses & misérables. Il n'y a de sublime & d'élevé, que la vertu : point de vraie grandeur sans la tranquillité de l'ame.

Rien de plus facile que de courir sur la pente des vices. Maintenant il faut entrer dans des discussions plus subtiles, je me propose d'examiner si la *colère* commence par la réflexion, ou par l'instinct; c'est-à-dire, si c'est un mouvement volontaire, ou si elle ressemble à la plupart de nos affections intérieures, qui naissent à notre insu. Il est nécessaire de descendre dans ces détails pour pouvoir de-là remonter à des considérations plus relevées. Ainsi dans la formation du corps humain la nature commence par les os, les nerfs & les articulations, qui sont la base du tout & les principes de la vie, quoique les moins agréables à la vue; de là elle passe aux parties d'où résulte la grace & la beauté, enfin le teint, ce brillant coloris qui charme tous les regards, n'est répandu sur le corps qu'après que toutes ces parties sont complétées.

Que la *colère* soit excitée par l'apparence d'une injure, cela est incontestable; mais suit-elle aveuglément cette impulsion? s'élance-t-elle sans la participation de l'intelligence, ou ne s'emporte-t-elle, que de son aveu? c'est la question que je vais examiner. Nous pensons que la *colère* n'ose rien par elle-même, mais qu'elle attend le consentement de l'ame. Pour avoir la perception d'une injure reçue, pour en desirer la vengeance, pour lier ces deux choses, qu'on ne devoit pas nous offenser & que nous devons nous venger, il faut plus qu'un instinct indépendant de la volonté. L'instinct est simple; la *colère* est composée & renferme plusieurs élémens. On sent, on s'indigne, on condamne, on se venge : tant d'opérations ne peuvent se faire, si l'ame ne consent aux diverses impressions qu'elle éprouve.

A quoi, direz-vous, tend cette question? C'est à nous faire connoître à fond la nature de la *colère*. Si elle naît malgré nous, jamais la raison ne s'en rendra maîtresse, vu que tous nos mouvemens involontaires sont invincibles, inévitables; tels sont le frissonnement occasionné par l'aspersion de l'eau froide; la répugnance causée par le contact de certains corps; le hérissement des cheveux en apprenant une mauvaise nouvelle; la rougeur du visage en entendant des discours malhonnêtes, & le vertige en regardant un précipice à ses pieds. Comme tous ces mouvemens sont involontaires, la raison ne peut les prévenir. Au contraire, les préceptes peuvent triompher de la *colère*, elle dépend de la volonté; elle n'est pas de ces vices inhérens à la condition humaine, dont par-là le sage lui-même est susceptible, & parmi lesquels on peut compter cette première émotion de l'ame qu'excite en nous l'opinion qu'on a reçu une injure : affection involontaire qui nous surprend même au milieu de la représentation d'un drame, ou dans la lecture de l'histoire. Souvent nous éprouvons de la *colère* contre un Clodius qui fait bannir Cicéron, & contre Antoine qui le fait égorger. Qui est ce qui ne s'indigne pas contre les guerres de Marius & les proscriptions de Sylla? qui n'éprouve point de la haine contre Théodore, Achillas, & cet enfant même qui commit un crime au-dessus de son âge?

Le chant même quelquefois, & des modulations rapides suffisent pour nous animer; nos ames sont émues par le son martial des trompettes, par la vue d'un tableau horrible, & par le triste appareil des supplices les plus mérités. De là cette sensibilité naturelle qui nous porte à rire quand on rit en notre présence, à nous affliger avec ceux qui pleurent, à nous passionner pour des combats mêmes qui nous sont étrangers. Mais ce n'est pas de la *colère*, comme ce n'est pas de la tristesse qui nous fait froncer le sourcil, à la vue de la représentation d'un naufrage; comme ce n'est pas la crainte qui glace l'ame du lecteur, quand Annibal, après la bataille de Cannes, vint camper sous les murs de Rome. Tous ces mouvemens involontaires ne sont que les préludes des passions, & non des passions réelles. Ainsi les oreilles du guerrier, au milieu même de la paix, sont réveillées par les accens de la trompette; ainsi le cliquetis des armes excite l'ardeur des chevaux de bataille. On dit qu'Alexandre portoit la main sur son épée quand il entendoit chanter le musicien Xénophantes.

Aucune de ces impulsions fortuites ne mérite le nom de *passion* : l'ame n'est, pour ainsi dire, que passive & non active dans ces mouvemens. La passion consiste donc non pas à être ému par la perception des objets, mais à s'y abandonner, à continuer en soi-même ce mouvement fortuit. si l'on regarde les larmes, la pâleur, l'irritation causée par quelque humeur impure, des soupirs profonds, des yeux ardens, & d'autres affections semblables, comme des marques de passions, comme des signes de l'état habituel de l'ame, on se trompe; on ne voit pas que ce ne sont-là que des mouvemens purement méchaniques. Aussi très-souvent le guerrier le plus courageux pâlit en prenant ses armes; le soldat le plus intrépide sent trembler ses genoux au signal du combat;

le plus grand général éprouve des battemens de cœur avant que les armées s'entrechoquent; & l'orateur le plus éloquent frissonne de peur, quand il se prépare à parler.

La *colère* ne doit pas seulement être émue, il faut qu'elle s'emporte, c'est une passion impétueuse; or, point d'impétuosité sans l'assentiment de l'ame. Il ne peut être question de vengeance & de punition à l'insu du raisonnement. Un homme s'est cru lésé, il a voulu se venger, il en a été détourné par quelque motif, il s'est appaisé sur-le-champ : ce n'est pas là ce que j'appelle de la *colère*; c'est une émotion de l'ame soumise à la raison. La *colère* franchit les bornes de la raison & l'entraîne avec elle : ainsi cette première agitation de l'ame, causée par la perception d'une injure, n'est pas plus de la *colère*, que ne l'est la perception même de l'injure. La *colère* consiste dans l'emportement qui succède à cette première émotion, & qui n'est plus simplement la perception de l'injure, mais l'assentiment de l'ame à cette perception. La *colère* est une émotion violente de l'ame qui, volontairement & par choix, se porte à la vengeance. Doutez-vous que l'emportement convienne à la *colère* comme la fuite à la peur ? voyez donc si vous croyez qu'il soit possible, sans l'assentiment de l'ame, de s'élancer contre un objet, ou de se garantir de ses atteintes,

Mais, pour vous faire sentir comment les passions naissent, croissent & s'exaltent, sachez qu'elles ont trois périodes différens. Le premier est un mouvement involontaire; ce n'est qu'une sorte de préparation, une espèce de menace de la passion. Le second est un mouvement volontaire, mais non rebelle à la raison; il se borne à dire : il faut que je me venge, puisqu'on m'a offensé : il faut que tel homme soit puni, puisqu'il a commis un crime. Le troisième ne connoît plus de frein; ce n'est plus parce que la vengeance est nécessaire qu'on veut se venger, c'est qu'on a foulé la raison aux pieds. La raison ne peut vaincre la première émotion, elle ne peut, comme nous l'avons dit, empêcher certains mouvemens machinaux du corps, comme de bailler quand on y est excité par le baillement des autres, ou de fermer les yeux quand une main étrangère s'y présente brusquement. La raison, dis-je, ne peut rien sur ces affections momentanées : l'habitude & la réflexion parviennent tout au plus à les diminuer. Le second mouvement, produit par la réflexion, peut être détruit par elle. . .

On demande encore si des monstres tels qu'un Apollodore ou un Phalaris, qui exercent leur fureur contre tout le genre humain, qui aiment à voir couler le sang, sont en *colère*, quand ils font mourir des gens dont ils n'ont reçu aucune injure, dont ils ne croient pas même en avoir reçu; ce n'est pas, continue-t-on, de la *colère*, c'est de la férocité : la *colère* nuit pour se venger d'une injure; la férocité consentiroit à en recevoir pour avoir le plaisir de nuire : les coups & les blessures ne sont pas pour elle un moyen de vengeance, mais un objet de volupté.

Réfléchissez y bien, & vous verrez que cette barbarie est la suite de la *colère*. Quand la *colère*, à force de s'exercer & de se satisfaire, est parvenue à oublier la clémence & à rompre tous les liens de l'humanité, elle dégénère en cruauté : alors on rit, on se réjouit, on nage dans la joie, on est bien éloigné de l'air de la *colère*, parce que la cruauté se trouve à l'aise.

Annibal, voyant un fossé rempli de sang humain, s'écria : le beau spectacle ! Il l'eût trouvé bien plus beau, si c'eût été ou un fleuve ou un lac. Est-il surprenant qu'un pareil spectacle ait des charmes pour toi, monstre né dans le sang, & familiarisé dès l'enfance avec le carnage ? La fortune secondera ta cruauté pendant vingt ans, & repaîtra par-tout tes yeux de ce charmant spectacle; tu verras le sang couler à Trasimène, à Cannes, & enfin sous les murs même de ta patrie.

Voléfus, autrefois proconsul d'Asie sous Auguste, après avoir fait trancher la tête à trois cents hommes, en un seul jour, se promenoit tout fier au milieu des cadavres, comme s'il eût fait l'action la plus belle & la plus mémorable, & s'écrioit en grec, « ô expédition vraiment digne d'un roi » ? Qu'eût-il donc fait, s'il eût été roi ? Ce n'étoit pas là de la *colère*, c'étoit un vice plus affreux, c'étoit une maladie incurable.

La vertu, nous dit-on, doit s'irriter contre les actions criminelles, comme elle applaudit aux actions honnêtes. Que diriez-vous d'un homme qui prétendroit que la vertu doit avoir de la hauteur & de la bassesse ? Eh bien ! vous êtes cet homme-là : vous relevez & vous rabaissez en même tems la vertu; vous la relevez, parce que la joie, causée par une bonne action, est noble; vous la rabaissez, parce que la *colère*, excitée par les fautes des autres, marque une ame abjecte & rétrécie. La vertu ne s'exposera jamais à imiter les vices, en voulant les réformer; elle s'engage à réprimer la *colère* même, qui ne vaut pas mieux, & qui souvent est pire que les fautes contre lesquelles elle s'emporte.

Le contentement & la joie sont les attributs naturels de la vertu; la *colère* ne convient pas plus à sa dignité que la tristesse. Or, la *colère* est toujours accompagnée de tristesse; elle s'y termine toujours, soit par le repentir, soit par le défaut de succès. D'ailleurs, si le sage doit s'irriter contre les fautes, il s'emportera davantage contre les plus graves, & il le fera très-souvent; d'où il résulte que le sage sera non-seulement irrité, mais deviendra *colère*. Or, vous n'admettez

jamais dans l'ame du ſage, ni une *colère* violente, ni de fréquens accès de cette paſſion : pourquoi donc ne l'en pas dépouiller entiérement.

Je le répète, la *colère* ne peut être modérée, ſi elle doit ſe proportionner aux actions qui la font naître. En effet, de deux choſes l'une : ou le ſage ſera injuſte, s'il s'irrite également contre des fautes inégales ; ou il ſera le plus *colère* des hommes, s'il s'emporte auſſi ſouvent que les fautes l'exigeront. Quoi de plus indigne que de faire dépendre les affections du ſage de la méchanceté d'autrui ? Dès-lors Socrate ceſſera de pouvoir rapporter dans ſa maiſon le même viſage avec lequel il en étoit ſorti.

Mais, ſi le ſage doit s'irriter contre les actions déshonnêtes, s'emporter & s'affliger à la vue des crimes, il n'aura pas un ſeul moment qui ne lui offre quelque ſujet de blâme. Il ne pourra ſortir de ſa maiſon, ſans rencontrer ſur ſur la route des ſcélérats, des avares, des prodigues, des imprudens, qui tous devront leur bonheur à ces vices mêmes : il ne portera nulle part ſes yeux, ſans y trouver de quoi s'indigner ; en un mot, la *colère* lui manquera, s'il en uſe auſſi ſouvent que les circonſtances l'exigeront. Tous ces milliers d'hommes qui courent avant l'aurore à la place publique, combien de procès infâmes, combien d'avocats encore plus infâmes ne lui offriront-ils pas ! L'un réclame contre les diſpoſitions teſtamentaires de ſon père, que c'étoit déjà trop d'avoir méritées ; l'autre plaide contre ſa mère : celui-ci ſe rend délateur d'un crime dont il eſt bien plus évidemment coupable ; celui-là eſt choiſi pour prononcer une peine contre l'action même qu'il a commiſe : une aſſemblée entière eſt corrompue par l'éloquence d'un avocat, en faveur d'une mauvaiſe cauſe. Je n'aurois jamais fini les détails de tant d'horreurs. En un mot, quand vous verrez le Barreau regorger de peuple, le champ de Mars rempli d'une multitude nombreuſe, & le cirque où ſe raſſemble la plus grande partie de la nation, ſachez qu'il y a dans tous ces lieux autant de vices que d'hommes. Quoique vêtus de la toge, ils ne ſont point en paix ; le moindre appât de gain les détermineroit à s'égorger les uns les autres.

On ne s'enrichit que par la ruine d'autrui. L'on hait les gens fortunés, & l'on mépriſe les malheureux : opprimé par les grands, on s'en venge ſur les petits ; la même ame eſt la proie de mille paſſions diverſes ; & l'on ſacrifieroit l'état entier au moindre profit, au plaiſir le plus léger. La ſociété reſſemble à une école de gladiateurs ; on ſe bat contre ceux avec leſquels on paſſe ſa vie : c'eſt une aſſociation de bêtes féroces ; encore celles-ci vivent paiſiblement entr'elles, & reſpectent leurs ſemblables : les hommes ſe plaiſent à ſe déchirer les uns les autres : elles s'apprivoiſent avec ceux qui leur donnent à manger ; la rage des hommes dévore le ſein même qui les nourrit.

Le ſage ne ceſſera plus de s'irriter, s'il commence une fois. Le monde eſt plein de vices & de crimes, les châtimens ne peuvent plus y ſuffire, c'eſt une émulation générale de perverſité ; l'audace s'accroît de jour en jour, & la honte diminue dans la même proportion. Sans égard pour la juſtice & la vertu, la paſſion briſe les barrières les plus ſacrées ; les crimes ne ſont plus ſecrets, ils bravent les regards : la méchanceté eſt devenue ſi générale, elle domine avec tant d'empire ſur tous les cœurs, qu'on ne peut plus dire que l'innocence eſt rare, mais qu'elle n'exiſte plus. Sont-ce en effet des particuliers ou des aſſociations peu nombreuſes qui foulent aux pieds les loix ? On diroit que le ſignal eſt donné, & que de tous les points de la terre, tout le genre humain ſe ſoulève pour confondre le juſte & l'injuſte. On peut dire avec le poëte : « l'hote n'eſt point en sûreté contre celui à qui il donne l'hoſpitalité ; le beau-père contre ſon gendre ; rien de plus rare que des frères bien unis, le mari cherche à faire périr ſa femme, celle-ci conſpire contre ſon mari : les belles-mères ſont occupées d'empoiſonnemens : le fils attente aux jours de ſon père dont il ne veut pas attendre la mort ». Eh! ce n'eſt encore là que la moindre partie des crimes. Le poëte n'a pas repréſenté deux camps ennemis compoſés des citoyens d'un même état ; les fils s'enrôlant pour combattre leurs pères ; un citoyen portant le flambeau contre ſa patrie ; des cohortes de cavaliers répandues çà & là pour découvrir les retraites des proſcrits ; les fontaines publiques empoiſonnées ; la peſte enfantée par les guerres ; des lignes de circonvallation tracées par les fils autour de leurs pères aſſiégés ; les priſons remplies de malheureux ; des incendies qui conſument des villes entières ; des tyrannies ſanglantes, des délibérations ſecrètes pour uſurper le trône ou détruire les nations ; des éloges prodigués à des actions qui ſont des crimes, lorſqu'on peut les punir, en un mot, des rapts, des adultères & les inventions horribles de la plus infâme débauche.

Ajoutez à ces forfaits les parjures publics des nations, la violation des traités ; les peuples les plus foibles devenus la proie des plus forts ; les tromperies, les larcins, les fraudes, les dépôts niés, & mille autres crimes auxquels nos trois tribunaux ne pourroient ſuffire. Si vous voulez que le ſage ſe mette en *colère* ; à proportion de tant d'indignités, la *colère* ſera trop foible, il faudra de la fureur & de la rage. Songez plutôt que des erreurs ne méritent point de *colère*. Vous emporteriez-vous contre un homme qui feroit des faux pas dans l'obſcurité ? contre un ſourd qui n'entendroit pas vos ordres, contre un enfant qui préféreroit à ſes devoirs le plaiſir de

jouer avec ses camarades ? En un mot, vous fâcheriez-vous contre un homme, parce qu'il est malade, parce qu'il est vieux, parce qu'il est épuisé ?

L'aveuglement de l'ame est un des maux attachés à la nature humaine : non seulement il est nécessaire de s'égarer, mais même de chérir ses égaremens. Pour ne pas vous irriter contre les individus, pardonnez à l'espèce ; accordez la grace au genre humain, ou si vous vous emportez contre les jeunes gens & les vieillards, parce qu'ils pèchent, emportez-vous donc aussi contre les enfans, parce qu'ils pécheront un jour : cependant vous n'entrez point en *colère* contre ceux-ci ; vous savez que leur âge les empêche de distinguer les choses : eh bien ! le titre d'*homme* est une excuse encore plus valable que celui d'un enfant. Nous naissons pour devenir la proie d'un aussi grand nombre de vices, que de maladies ; non que nos esprits soient pesans & obtus, mais parce que nous usons mal de notre pénétration en nous donnant réciproquement l'exemple du vice, en nous laissant conduire par celui qui nous précède & qui se trompe de route. N'est-on pas excusable, quand on s'égare en suivant le grand chemin ?

La sévérité d'un général ne s'exerce que sur les fautes des particuliers : la clémence devient indispensable, quand l'armée toute entière est coupable. Quel est donc le motif qui réprime la *colère* du sage ? c'est la multitude des coupables. Il sent combien il seroit injuste & dangereux de s'emporter contre des vices généraux.

Toutes les fois qu'Héraclite paroissoit en public, à la vue de cette foule qui vivoit ou plutôt qui se perdoit si misérablement, il pleuroit, il gémissoit sur le sort de ces hommes qui se présentoient à lui avec un air heureux & satisfait; c'étoient les larmes d'une ame sensible, mais foible : il méritoit qu'on pleurât sur lui-même. Démocrite, au contraire, ne se montroit jamais sans rire ; il ne voyoit rien qui méritât le sérieux que l'on y mettoit.

Où trouver donc à placer la *colère*, puisque tout est ridicule ou déplorable ? Le sage ne prendra point d'humeur contre ceux qui pèchent ; pourquoi ? parce qu'il sait qu'on ne naît pas sage ; mais qu'on le devient : il sait que chaque siècle n'en produit qu'un petit nombre : il connoît la condition de la nature humaine ; & un homme sensé ne se fâche point contre la nature. Il faudroit donc être surpris aussi de ce que les buissons ne sont pas couverts de fruits, de ce que les ronces & les épines n'offrent point quelques productions utiles à l'homme. On ne se met pas en *colère* contre des vices qui sont justifiés par la nature même.

Ainsi le sage, toujours paisible, toujours indulgent pour les [illegible] ; le sage, fait pour réformer, & non pour être l'ennemi des vicieux, se dit, en sortant de sa maison : je vais rencontrer bien des ivrognes, bien des débauchés, bien des ingrats, bien des avares, bien des ambitieux, & il regardera tous ces infortunés avec l'indulgence d'un médecin pour ses malades. Un pilote, dont le vaisseau fracassé fait eau de toute part, se met-il en *colère* contre les matelots & le navire? au contraire, il remédie au mal, il empêche l'eau d'entrer d'un côté, il la pompe de l'autre, il bouche les ouvertures visibles, il prévient par un travail continu l'effet de celles qui attirent l'eau imperceptiblement, il n'interrompt point ses efforts, quoique l'onde revienne à mesure qu'on la vide. Il faut des secours lents contre des maux continus & qui se reproduisent sans cesse, non pour les faire finir, mais pour les empêcher de prendre le dessus.

La *colère* est utile, dira-t-on, c'est une sauvegarde contre le mépris, un épouventail pour les méchans. Je réponds d'abord : quand même les forces de la *colère* répondroient à ses menaces, elle seroit odieuse par là même qu'elle seroit terrible : il y a plus de risque à être craint qu'à être méprisé ; mais, si elle manque de force, elle n'en est que plus exposée au mépris, & n'échappe point à la raillerie. Quoi de plus ridicule, en effet, que le vain bruit d'une *colère* impuissante !

En second lieu, la *colère* en vaut-elle mieux pour se faire craindre ? La crainte est l'arme des bêtes féroces : en voulez-vous faire l'arme du sage ? De plus, ne craignons-nous pas la fièvre, la goutte, les ulcères ? ces maladies en sont-elles meilleures pour cela ? au contraire. La crainte n'est-elle pas la source du mépris, de l'aversion, de la répugnance que nous inspirent certains objets ? La colère n'est par elle-même que hideuse, & nullement redoutable. Mais il y a, dit-on, des gens à qui elle fait peur ; oui, comme un masque difforme fait peur aux petits enfans.

Ajoutons que la crainte reflue toujours sur celui qui la cause : il n'y a point de sécurité pour qui se fait craindre. Rappellez-vous à ce sujet un vers de Labérius prononcé sur le théâtre au milieu de la guerre civile, & qui frappa tout le peuple, comme étant l'expression de sentimens publics : « Celui qui se fait craindre par bien des gens, a nécessairement bien des gens à craindre ».

Necesse est multos timeat quem multi timent.

C'est une loi de la nature, que ce qui n'est grand que par la crainte ne soit pas à son tour exempt de crainte. Un foible cri met le lion en fuite ; les bêtes les plus féroces sont épouvantées par un ombre, par un son, par une odeur extraordinaire. Tout ce qui effraie doit trembler. Le sage n'a donc pas de raison pour desirer de se faire craindre.

Ne regardez pas la *colère* comme une chose importante, parce qu'elle fait peur. Combien d'objets méprisables qu'on redoute néanmoins, comme le venin, les morsures, les viandes empoisonnées? Une longue corde garnie de plumes suffit pour enfermer dans leurs bois & faire tomber dans le piège un troupeau nombreux de bêtes féroces; l'effet de cette machine lui a fait donner le nom d'*épouventail*. L'objet le plus frivole devient effrayant pour des êtres futiles. Le mouvement d'un chariot, la révolution d'une roue, fait rentrer les lions dans leurs cavernes; le cri du porc effraie l'éléphant. La *colère* est donc redoutable, comme les ténèbres pour les enfans, & les plumes rouges pour les bêtes féroces: dépourvue de force & de consistance, elle n'en impose qu'aux foibles.

Pour anéantir la *colère*, dites-vous, il faudroit bannir la méchanceté du monde entier, ce qui est impossible. Je réponds d'abord qu'on peut n'avoir pas froid, sans bannir l'hiver de la nature, & n'être pas incommodé de la chaleur, sans anéantir les mois de l'été, soit en se procurant des abris contre l'intempérie de ces deux saisons, soit en rendant leur sensation moins vive par l'habitude de les supporter.

Mais rétorquons votre objection. Il faut que vous chassiez de l'ame la vertu, avant d'y recevoir la *colère*, parce que les vices ne peuvent habiter avec les vertus, & il n'est pas plus possible d'être en même tems homme de bien & *colère*, que d'être à la fois malade & bien portant. Mais, ajoutez-vous, on ne peut déraciner entièrement la *colère*; c'est une perfection incompatible avec la nature humaine. Il n'est rien de difficile dont l'homme ne vienne à bout, rien de si pénible que la méditation ne rende familier à la longue, point de passion si farouche & si indépendante, que les préceptes ne puissent apprivoiser. L'ame humaine vient à bout de toutes les tâches qu'elle s'impose. Quelques hommes ont gagné sur eux de ne jamais rire; d'autres se sont interdit le vin, les femmes, l'eau même: quelques-uns, se réduisant à dormir fort peu, se sont prescrit une veille infatigable: ceux-ci ont appris à courir sur les cordes les plus déliées; ceux-là à porter des fardeaux qui excèdent les forces humaines; d'autres enfin à plonger dans la mer à des profondeurs considérables, sans se donner aucun intervalle pour reprendre haleine.

Mille exemples de cette nature prouvent que la persévérance franchit tous les obstacles, & qu'il n'y a rien de difficile, quand l'ame veut fortement. Ces hommes, dont je parlois tout à l'heure, ou n'ont rien gagné à leur persévérance, ou n'en ont obtenu qu'un prix peu digne de leurs efforts. La belle gloire, en effet, de marcher sur une corde tendue, de porter sur ses épaules des fardeaux énormes, de ne point laisser vaincre ses yeux par le sommeil, de pénétrer au fond de la mer! cependant, malgré la modicité de la récompense, le travail les a conduits à leur but.

Et nous n'appellerions pas à notre secours la persévérance, nous qu'attend un prix inestimable l'inébranlable tranquillité d'une ame à jamais heureuse! Quel bonheur de se soustraire au plus grand de tous les vices, à la *colere*, & avec elle, à la fureur, à l'inhumanité, à la cruauté, à toutes les passions qui l'accompagnent! Ne cherchons pas à plaider notre cause, & à excuser nos écarts, en disant que la *colère* est utile ou inévitable. Quel vice a jamais manqué d'avocat? Ne dites pas non plus qu'elle est indestructible; non: ce n'est pas une maladie incurable. La nature qui nous a fait naître pour la vertu secondera nos efforts, si nous voulons nous réformer. Le chemin de la vertu n'est pas, comme on l'a dit, rude & escarpé, c'est une plaine unie. Je ne viens pas vous repaître de vaines espérances: oui, le chemin du bonheur est facile; puisse seulement la faveur des dieux vous y faire entrer! Il est bien plus difficile de faire ce que vous faites. Quoi de plus reposé que le calme de l'ame, & de plus pénible que la *colère*? Quoi de plus tranquille que la clémence, & de plus occupé que la cruauté? La chasteté n'a rien à faire, la débauche est sans cesse en mouvement. En un mot, la garde de toutes les vertus est aisée; la pratique des vices est fort coûteuse. Il faut écarter la *colère*, c'est ce dont conviennent en partie ceux qui veulent qu'on la modère. Eh bien! proscrivons la tout-à-fait: elle n'est bonne à rien. Sans elle, on peut, avec plus de succès & de facilité, prévenir les crimes, châtier les méchans, ou les rendre à la vertu.

Le sage fera son devoir sans le ministère d'aucun vice; il n'emploiera point d'agent dont il soit obligé de mesurer la dose. Il ne faut donc jamais donner accès à la *colère*: on peut quelquefois la feindre pour réveiller l'inertie de ses auditeurs, comme on use du fouet ou d'une torche allumée pour mettre au galop un cheval trop paresseux. Quelquefois on peut employer la crainte, quand la raison est sans effet; mais, pour la *colère*, elle n'est pas plus utile que l'affliction ou la peur.

Mais quoi! n'y a-t-il pas des circonstances qui sollicitent à la *colère*? Sans doute; & c'est surtout alors qu'il faut se contenir. Est-il donc si difficile de se vaincre soi même, quand on voit des athlètes, des hommes occupés de la plus vile partie de leur être, supporter les coups & la douleur pour épuiser les forces de leurs adversaires, & prendre conseil non de la *colère*, mais de l'occasion pour frapper. Pyrrhus, le plus grand maître de gymnastique, recommandoit surtout aux athlètes qu'il exerçoit, de ne point se fâcher:

fâcher : « la *colère*, disoit-il, rend l'adresse inutile ; elle ne songe qu'à frapper, & non pas à parer ». Souvent la raison conseille de souffrir, & la *colère* de se venger. On auroit pu en être quitte pour la première injure, on se précipite soi-même dans de plus grands inconvéniens. On a vu des gens envoyés en exil, pour n'avoir pu supporter de sang-froid un seul mot injurieux : au lieu de souffrir en silence une insulte légère, ils se sont plongés dans les malheurs les plus graves, & pour s'être indignés d'une foible entreprise contre leur liberté, ils ont attiré sur eux le joug de la servitude.

Pour être convaincu, dit-on, que la *colère* a quelque chose de grand, considérez tous les peuples libres qui sont en même tems les plus *colères*, tels que les germains & les scythes. C'est que les ames les plus fortes & les plus énergiques, avant que d'avoir été cultivées par les préceptes, sont portées à la *colère*. Il y a des vices qui ne naissent que dans les ames d'un certain ordre : une bonne terre abandonnée à elle-même produit des arbres ; mais, à l'aide de la culture, elle offre des productions beaucoup plus utiles : de même les ames naturellement vigoureuses engendrent la *colère*, & n'ont point de sentimens foibles ; c'est un feu toujours brûlant : mais cette vigueur est imparfaite, comme tout ce qui croît sans art & par la seule impulsion de la nature : bientôt même cette impétuosité, propre à former le courage, dégénère en audace & en témérité.

Mais n'y a-t-il pas aussi des vices plus paisibles, propres à des ames plus douces ? tels que la compassion, l'amour, la honte : oui ; aussi je devinerois un bon caractère, même par ses vices ; mais, pour être les indices d'un bon naturel, ils ne cessent pas d'être des vices. Ajoutez que toutes ces nations libres par férocité, comme les lions & les loups, ne savent ni obéir ni commander ; leur force n'est point celle de la raison, mais d'une brutalité farouche : or, on ne sait point commander, quand on ne sait pas obéir.

Les habitans des zônes tempérées ont presque toujours été les maîtres des autres peuples : au nord & dans les pays froids, les ames sont farouches, &, comme dit un poëte, semblables à leur ciel. Parmi les animaux, dit-on, les plus estimés sont les plus *colères*. On a tort de comparer l'homme à des êtres auxquels l'instinct seul tient lieu de la raison, tandis que l'homme a la raison en partage. D'ailleurs, tous les animaux ne sont pas doués de la même manière : si la *colère* est utile aux lions, la crainte ne l'est pas moins au cerf, l'impétuosité à l'oiseau de proie, la fuite à la colombe. Enfin, il n'est pas même vrai que les animaux les plus estimables soient les plus *colères*. Je regarderois bien la *colère* comme une qualité essentielle dans les bêtes féroces qui ne vivent que de leur chasse ; mais je ferois cas de la patience dans le bœuf, & de la docilité dans le cheval.

Pourquoi renvoyer l'homme à des modèles si méprisables, quand vous avez le monde & la divinité même dont l'homme seul peut se faire une idée, & que lui seul peut imiter ?

Les personnes *colères*, ajoute-t-on, sont ordinairement franches & simples. Oui, mais c'est en comparaison des hommes fourbes & dissimulés : ils paroissent simples, parce qu'ils prêtent le flanc de toute part ; on devroit plutôt les appeller *imprudens*. Nous donnons le nom de *simplicité* à la folie, au luxe, à la débauche, à tous les vices qui ne demandent aucune adresse.

Mais, dit-on, un orateur en vaut mieux, quand il s'échauffe, quand il est en *colère* ? Je le nie ; c'est quand il imite la *colère*. Les comédiens font impression sur le public, non lorsqu'ils sont furieux, mais lorsqu'ils jouent bien la fureur. Dans les tribunaux, dans les assemblées, dans tous les lieux où l'on veut se rendre maître des esprits, on feint tantôt la *colère*, tantôt la crainte, tantôt la pitié, pour faire entrer les autres dans ces sentimens divers : ce que la passion elle-même n'a pu faire, la passion bien imitée l'exécute.

L'ame languit, ajoute-t-on, quand elle est sans *colère*. Oui, si elle n'a rien de plus fort que la *colère*. Il ne faut être ni voleur, ni volé, ni compatissant ni cruel ; l'un est foiblesse, l'autre dureté. Le sage sera modéré ; il montrera dans la pratique de la vigueur, & non de la *colère*.

Après avoir exposé la nature de la *colère*, passons à ses remèdes. Il y en a de deux espèces : les uns pour prévenir la *colère*, les autres pour la réprimer. La Médecine prescrit des recettes pour la conservation, & d'autres pour le rétablissement de la santé ; de même la Philosophie donne des préceptes différens, soit pour repousser, soit pour vaincre la *colère*. Quelques-uns de ses préceptes s'étendent sur toute la vie, & sont relatifs, les uns à l'éducation, les autres au tems qui suit. L'éducation demande le plus grand soin, parce qu'elle influe sur toute la vie : rien de plus facile que de façonner une ame encore tendre ; rien de plus difficile que de déraciner des vices qui se sont accrus avec nous. Les ames bouillantes sont les plus susceptibles de *colère*. Je m'explique : les quatre élémens dont la nature est composée, le feu, l'eau, l'air & la terre, ont des qualités analogues, qui sont le froid, la chaleur, la sécheresse, l'humidité : ainsi, les variétés des climats, des hommes, des corps & des mœurs dépendent du mélange des élémens : les ames ont des penchans divers, selon que quelques-uns de ces principes y dominent : de là les noms d'*humides*, de *sèches*, de *chaudes* & de *froides*, que nous donnons à certaines régions. Les hommes diffèrent de même entr'eux, ainsi que tous les animaux.

Il faut donc avoir égard à la dose de chaleur

ou d'humidité de chaque homme : les mœurs penchent toujours du côté où est la prépondérance. L'excès de la chaleur rend les hommes *colères*, parce que de tous les élémens, le feu a le plus de force & d'activité. L'excès du froid rend les hommes timides, parce que le froid est le principe de l'inertie & des frissonnemens. Aussi quelques stoïciens ont prétendu que la *colère* s'excitoit dans la poitrine par l'ébullition du sang autour du cœur, ils ont assigné ce siège à la *colère*, parce que la poitrine est la plus chaude de toutes les parties du corps. Ceux dans lesquels domine l'humidité, n'ont qu'une *colère* lente & progressive, parce que la chaleur n'est pas naturelle en eux, mais acquise par le mouvement. En conséquence, la *colère* des enfans & des femmes a plus de vivacité que de force ; elle n'est que foible en commençant : dans l'âge de la sécheresse, elle a plus de vigueur & de véhémence, mais elle n'est pas susceptible d'accroissement ; elle n'acquiert presque rien, parce que la chaleur qui s'amortit, est remplacée par le froid. Les vieillards sont plutôt chagrins & grondeurs que *colères*, de même que les malades, les convalescens & ceux dont la chaleur a été épuisée par la fatigue ou la perte de leur sang. Placez dans la même classe ceux que la faim ou la soif mettent en fureur, & ceux dont le sang appauvri ne peut se réparer faute d'alimens. Le vin allume la *colère*, parce qu'il accroît la chaleur en raison des tempéramens.

Il est des gens que l'ivresse rend *colères* ; il y en a qui le sont à jeûn : voilà encore pourquoi ceux dont le teint est jaune ou rouge, sont les plus enclins à la *colère* : ils ont naturellement le teint que la *colère* donne aux autres ; il est en eux l'effet de la mobilité & de l'agitation du sang. S'il y a des hommes qui naissent avec le penchant à la *colère*, il est aussi un grand nombre de causes accidentelles qui ont le même pouvoir que la nature. On a vu des gens que des maladies ou des blessures ont rendus *colères* ; d'autres sur qui des travaux pénibles, des insomnies continuelles, des nuits agitées, des desirs violens, des amours malheureux ont produit le même effet.

En général, tout ce qui nuit au corps ou à l'ame dispose à la plainte un cœur ulcéré ; mais ce n'est encore que la naissance & le germe de la *colère*. C'est sur-tout dans ces commencemens que l'habitude peut beaucoup : si elle est vicieuse, elle accroît la passion. Il est difficile, sans doute, de changer le naturel ; il est impossible de réformer le mélange des élémens ; mais il est à propos d'en connoître les doses, quand, par exemple, il faut retrancher le vin aux caractères bouillans : Platon l'interdit aux enfans ; il ne veut pas qu'on mette du feu sur du feu : il ne faut pas non plus les charger d'alimens ; le corps ainsi tendu, communique à l'ame son enflure. Que le travail les exerce sans les fatiguer, qu'il diminue leur chaleur sans l'anéantir ; qu'il les dégage de cette espèce d'écume produite par l'excès de la fermentation. Les jeux sont aussi très-utiles : des divertissemens modérés sont un calmant pour l'ame. Les caractères humides & froids n'ont pas à craindre la *colère*, mais des vices plus grands, tels que la peur, les inquiétudes, les soupçons, le désespoir.

Avec des caractères de cette nature, il faut de la douceur, des ménagemens, de la gaîté. Et comme il y a pour la *colère* & pour la tristesse des remèdes qui non-seulement sont différens, mais même opposés, nous irons toujours au-devant du vice que nous trouverons dominant. L'objet le plus important est, comme je le disois, l'institution des enfans ; mais c'est une tâche bien délicate ; il faut se garder à la fois de nourrir en eux la *colère* & d'émousser la pointe d'un heureux naturel : cette double attention demande le discernement le plus fin. En effet, les vertus qu'il faut cultiver, & les vices qu'il faut étouffer se nourrissent souvent des mêmes alimens ; avec l'attention la plus exacte, on se trompe à la ressemblance ; la licence accroît la fierté, l'esclavage la diminue : les louanges élèvent l'ame, & la remplissent de confiance ; mais elles engendrent aussi l'insolence & la *colère*.

Dans un pas si glissant, il faut employer à propos ou le frein ou l'aiguillon, & ne rien souffrir de bas & de servile dans l'ame de son élève ; qu'il n'ait jamais besoin de prier, qu'il ne gagne jamais rien à le faire, n'accordez jamais ses demandes qu'à la justice de sa cause, à sa bonne conduite passée, à celle qu'il fait espérer pour l'avenir. Dans ses combats avec ceux de son âge, ne lui pardonnez pas d'être vaincu ; ne lui pardonnez pas non plus de se mettre en *colère* : qu'il vive familiérement avec ses concurrens, afin que dans le combat il s'accoutume à vouloir vaincre sans nuire. Quand il aura vaincu, quand il aura mérité vos éloges par ses actions, qu'il s'en estime davantage, mais qu'il ne s'énorgueillisse pas ; l'orgueil est bientôt suivi de la vanité, & celle-ci de la présomption. Vous lui accorderez quelque relâchement, mais qu'il ne tombe pas dans la paresse & l'oisiveté.

Vous l'écarterez sur-tout des approches de la mollesse ; rien ne dispose plus à la *colère*, qu'une éducation délicate & efféminée. L'indulgence qu'on a pour les fils uniques, & la liberté dont jouissent les pupilles, sont des sources inévitables de corruption. Comment pourra résister aux offenses un enfant à qui l'on n'a jamais rien refusé, dont la mère inquiète a sans cesse essuyé les larmes, & qui a toujours eu raison vis-à-vis de son maître ? Ne voyez-vous pas que la *colère* est toujours proportionnée à la fortune ? elle se montre sur-tout dans les riches, les nobles & les magistrats, lorsque la prospérité a encore accru leur vanité naturelle. Le bien être est l'aliment de la *colère*, sur-

tout lorsqu'une foule d'adulateurs ne cesse de caresser vos oreilles superbes, de vous répéter que vous ne gardez pas votre rang ; que vous vous compromettez, & d'autres propos de cette nature auxquels un esprit sage & pourvu de principes, auroit peine à résister.

Il faut donc écarter des enfans la flatterie : qu'ils entendent la vérité, qu'ils connoissent quelquefois la crainte & toujours le respect : qu'ils aient de la déférence pour leurs superieurs, qu'ils n'obtiennent rien par *colère* ; ce que vous leur avez refusé quand ils pleuroient, accordez leur quand ils seront calmés ; qu'ils aient sous leurs yeux les richesses de leurs pères sans en avoir la disposition ; reprenez les fortement de leurs mauvaises actions.

La conséquence naturelle de ces principes est de donner aux enfans des gouverneurs & des instituteurs doux & paisibles. L'âge tendre s'attache à tous les êtres qui l'environnent, & se régle sur leurs exemples : bientôt il porte dans l'adolescence les mœurs de ses nourrices & de ses maîtres. Un enfant élevé sous les yeux de Platon, de retour dans la maison paternelle, voyant crier son père, dit : « Je n'ai jamais rien vu de tel chez Platon ». Je ne doute pas qu'il n'eût plus promptement imité son père que son maître.

Avant tout, que la vie des enfans soit frugale, leurs vêtemens simples, & en tout semblables à ceux de leurs camarades. On ne s'offense point des comparaisons, quand on n'a jamais été accoutumé aux distinctions.

Mais ces préceptes regardent nos enfans : pour nous, le hazard de la naissance a déjà produit en nous son effet, & les méthodes d'éducation viendront trop tard. Occupons-nous donc de l'âge mûr : c'est contre les premières causes de la *colère* que nous devons nous armer : or, la cause de la *colère* est l'opinion d'une injure reçue. Eh bien ! ne croyons pas en avoir reçu : lors même qu'elle est évidente & manifeste, ne nous y prêtons pas sur le champ : combien de faussetés ont l'apparence du vrai ; prenons toujours du tems ; il découvre la vérité. N'ayons pas les oreilles ouvertes aux délateurs : défions-nous d'un vice trop ordinaire à la nature humaine, c'est de croire aisément ce qu'on entend à regret, & de se mettre en *colère* avant de juger.

Ce ne sont pas toujours des accusations qui excitent notre *colère* ; nous nous emportons sur de simples soupçons : un coup-d'œil, un sourire mal interprété a souvent été funeste à des personnes innocentes. Nous devrions donc plaider contre nous-mêmes la cause des absens, & tenir notre *colère* en suspens. En effet, on peut revenir à une vengeance différée, mais on ne peut la révoquer quand elle est exécutée.

On connoît l'histoire de ce tyrannicide qui ayant été arrêté avant d'avoir consommé son entreprise, dans la torture que lui fit souffrir Hippias, pour savoir le nom de ses complices, denonça tous les amis du tyran, qui l'environnoient, & qu'il savoit s'intéresser le plus à sa conservation. Hippias, après les avoir fait tous tuer, à mesure qu'il les nommoit, lui demanda s'il restoit encore quelqu'un : « toi seul, répondit-il, je ne t'ai laissé que toi à qui tu fusses cher ». Ce fut la *colère* qui porta le tyran à prêter son bras au tyrannicide, & à détruire lui-même les appuis de son trône.

Alexandre montra bien plus de courage : après avoir lu une lettre de sa mère qui l'avertissoit de se mettre en garde contre le poison que lui préparoit Philippe, son médecin, il but sans effroi le breuvage que celui-ci lui présenta : il aima mieux s'en rapporter à lui-même sur le compte de son ami ; il méritoit un ami vertueux, & il l'auroit rendu tel. Ce trait me paroît d'autant plus louable dans Alexandre, qu'il étoit fort susceptible de *colère* : plus la modérarion est rare dans les rois, plus elle est digne de louanges.

Applaudissons donc à la clémence avec laquelle J. César usa de sa victoire. Ayant intercepté un porte-feuille de lettres adressées à Pompée par ceux qui avoient été du parti contraire, ou attachés à la neutralité, il les brûla sans les ouvrir : quoiqu'il sût modérer sa *colère*, il aima mieux éviter de s'y mettre ; il crut que la manière la plus agréable de pardonner, étoit d'ignorer les fautes dont chacun étoit coupable. La crédulité fait bien du mal : souvent il faut même s'interdire d'écouter, vu qu'il y a des circonstances où il vaut mieux se tromper, que de prendre de la défiance.

Il faut bannir les soupçons & les conjectures qui souvent nous irritent & nous trompent. Tel homme ne m'a pas salué avec assez de politesse, tel autre ne m'a pas embrassé ; celui ci m'a coupé la parole ; celui-là ne m'a pas invité à souper ; j'ai remarqué de l'aversion sur le visage de cet autre ; les soupçons ne manqueront jamais de motifs. Mettons-y moins de finesse, & prenons toujours les choses du bon côté : ne croyons que ce qui nous frappe les yeux, ce qui est évident ; & toutes les fois que nos soupçons se trouveront faux, réprimandons notre crédulité ; ces reproches nous feront contracter l'habitude de ne pas croire légérement.

Nous devons encore moins nous emporter pour des sujets méprisables ou de peu d'importance : notre esclave n'est pas assez prompt ; l'eau qu'on nous sert n'est pas assez chaude ; les lits du festin sont mal arrangés ; la table dressée trop négligemment : il y a de la folie à se mettre en *colère* pour de pareilles causes : il faut être malade ou mal constitué pour frissonner au moindre souffle d'air ; il faut avoir la vue bien foible pour être ébloui d'une étoffe blanche ; il faut être perdu de mollesse pour souffrir de la fatigue d'autrui.

On dit qu'un Sybarite nommé Mindyride,

voyant un ouvrier creuser la terre, & soulever sa bêche avec effort, se plaignit que ce travail le fatiguoit & défendit qu'on le fit à l'avenir en sa présence. Le même homme se plaignoit d'avoir été incommodé par les plis des feuilles de roses sur lesquelles il s'étoit couché.

Quand l'ame & le corps sont gâtés à la fois par la volupté, on ne trouve plus rien de supportable, non par l'incommodité des choses, mais par la foiblesse de celui qui les souffre : de là ces transports de fureur pour une toux, pour un éternuement, pour une mouche qu'on aura oublié de chasser, pour la rencontre d'un chien, pour le bruit d'une clef tombée par mégarde des mains d'un esclave ? Comment souffrir les insultes publiques, les injures trop ordinaires dans les assemblées & au barreau, puisque le bruit d'un banc qu'on tire vous blesse les oreilles ? comment supporter à la guerre la faim ou la soif pendant l'été, quand vous vous fâchez contre votre esclave pour avoir mal dissous la neige ?

Le principal aliment de la *colère* est donc le luxe & la mollesse : il faut traiter l'ame durement pour l'accoutumer à ne sentir que les coups les plus graves. Nous nous mettons en *colère* ou contre des êtres qui n'ont pu nous faire injure, ou contre des êtres qui ont pu nous offenser : ceux de la première espèce sont quelquefois inanimés, tel est un livre que nous jettons avec *colère*, parce que le caractère en est trop fin, ou que nous déchirons, parce qu'il est plein de fautes; telle est une robe que nous mettons en pièces, parce qu'elle nous déplaît. Quelle folie de se mettre en *colère* contre des objets qui n'ont pas mérité notre courroux, & qui ne le sentent pas! mais vous direz que vous êtes faché contre ceux qui les ont faits. Je réponds d'abord que souvent nous nous fâchons sans avoir fait cette distinction en nous-memes : ensuite les auteurs des choses qui vous irritent, auroient peut-être de bonnes raisons à donner : l'un n'a pas pu mieux faire, & ce n'est pas pour vous outrager, il n'en fait pas davantage, l'autre n'a pas eu l'intention de vous offenser.

Enfin, quoi de plus insensé que de répandre sur les choses, une bile allumée contre les personnes? Il n'y a pas moins de folie à se mettre en *colère* contre les bêtes, que contre les objets inanimés : l'injure suppose toujours une intention; ainsi une épée, une pierre, peuvent nous faire du mal, mais ne peuvent nous faire d'injure : cependant il est des gens qui se croient méprisés, quand un cheval, docile pour un autre cavalier est indomptable pour eux, comme si c'étoit une préférence de la part de l'animal, & non pas l'habitude & l'art du manège qui le rendît plus obéissant.

Il n'y a guères moins de folie à se mettre en *colère* contre les enfans, ou contre ceux dont la prudence surpasse fort peu celle des enfans. Toutes ces fautes sont excusables aux yeux du sage; l'ignorance auprès de lui tient lieu d'innocence. Il y a des êtres qui ne peuvent faire de mal, qui ne possèdent que des qualités bienfaisantes & salutaires, tels sont les dieux immortels, qui n'ont ni la volonté ni le pouvoir de nuire : leur nature est calme & paisible, aussi éloignée de faire éprouver que de recevoir une injure. Les insensés & les ignorans leur attribuent les tempêtes de la mer, les pluies excessives, la rigueur des hyvers, tandis que nous ne sommes les objets d'aucuns de ces effets utiles ou nuisibles pour nous. Ce n'est pas en notre faveur que le monde ramène tous les ans les hyvers & les étés. Tous ces phénomènes ont des loix invariables, auxquelles les corps célestes sont soumis. C'est une présompcion ridicule de nous croire assez importans pour être les objets de ces grands mouvemens. Ils ne sont donc pas destinés à nous nuire, ils tendroient plutôt à notre conservation.

Nous avons dit qu'il y a des êtres qui ne peuvent nous nuire, & d'autres qui n'en ont pas la volonté : rangez dans cette dernière classe les bons magistrats, les pères, les instituteurs, les juges dont nous devons regarder les châtimens comme le scapel, comme la diéte, & les autres maux qui ont notre guérison pour objet. On nous punit : songeons à la faute plutôt qu'à la peine, & portons nous-mêmes notre arrêt; & si nous voulons être sincères, nous nous taxerons encore plus haut.

Pour juger équitablement de tout, il faut commencer par se mettre dans l'esprit, qu'il n'y a parmi nous personne d'irréprochable. La principale source de notre indignation, c'est que nous nous disons, « je ne suis point coupable, je n'ai rien fait ». C'est-à-dire, que vous ne convenez de rien. Vous vous indignez d'un avis, d'une réprimande, vous vous rendez coupable dès-lors même, en ajoutant à la faute l'arrogance & la révolte. Quel est l'homme qui puisse se dire innocent d'après toutes les loix ? & quand cela seroit, combien est bornée une vertu qui se réduit à l'observation de la loi ? combien la sphère des devoirs n'est-elle pas plus étendue que celle des loix? combien la piété, l'humanité, la libéralité, la justice, la probité, n'exigent-elles pas de choses, dont les tables de la loi ne font nulle mention.

Mais nous ne pouvons pas même nous prétendre innocens à la rigueur suivant les loix; d'ailleurs combien n'avons-nous pas fait, médité, souhaité, favorisé d'entreprises, qui auroient ruiné notre innocence, si elles eussent pu réussir ? Que ces réflexions nous rendent plus indulgens envers les fautes & plus dociles aux reproches. Mais sur-tout ne nous mettons pas en *colère* contre nous-mêmes, car alors contre qui ne nous y mettrions nous pas ? Irritons-nous encore moins contre les dieux; ce n'est point par leur volonté, mais c'est par la loi de la mortalité que nous

souffrons tous les maux qui nous surviennent. Mais, dira-t-on, les maladies, mais les douleurs qui nous assiègent? Eh bien! il faut bien souffrir quelque chose quand on est logé dans une mauvaise maison.

Quelqu'un a mal parlé de vous? rappellez-vous si vous n'avez pas commencé; rappellez-vous combien de fois vous avez médit des autres: songez en un mot, qu'il y a bien des gens qui ne font que vous rendre la pareille; si quelques-uns vous font du mal de propos délibéré, d'autres vous offensent contre leur gré ou par ignorance; ceux même qui vous outragent sciemment & de dessein prémédité, n'ont pas pour but le plaisir de vous outrager: l'attrait d'un bon mot a entraîné celui-ci; celui-là n'a pas voulu vous nuire, mais obtenir un avantage qu'il ne pouvoit atteindre sans vous écarter de son chemin; souvent même l'adulation nous offense en nous flattant.

Si l'on vouloit se rappeller combien de fois l'on a été soi-même la victime de soupçons mal fondés, combien de fois le hazard a donné l'air de l'insulte aux services même qu'on vouloit rendre, combien de gens on a fini par aimer, après les avoir détestés, on y regarderoit à deux fois avant de se mettre en *colère*, sur-tout si l'on disoit à chaque grief, j'en ai fait tout autant. Mais où trouver un juge assez équitable pour cela? celui qui voudroit jouir des femmes de tous les maris, qui n'a d'autres motifs pour aimer une femme, que de savoir qu'elle est celle d'un autre, ne souffre pas qu'on regarde la sienne; celui qui exige la probité dans les autres, est lui-même sans probité; il s'irrite contre le mensonge, & se permet le parjure: il ne peut supporter qu'on lui intente un procès, & suborne lui-même de faux témoins; il s'indigne qu'on attente à la chasteté de ses esclaves, & ne respecte pas même la sienne.

Les vices d'autrui sont sous nos yeux, & nous portons les nôtres sur le dos. Un père se fâche à la vue des débauches de son fils, tandis qu'il est lui-même plus débauché que lui: on n'accorde rien aux passions d'autrui, tandis qu'on ne refuse rien aux siennes: un tyran se met en *colère* contre un homicide: un sacrilège punit un voleur: ce n'est pas aux fautes qu'en veulent la plupart des hommes, mais à ceux qui les commettent. Quelque retour sur nous-mêmes nous rendra plus modérés: demandons-nous si nous n'avons jamais commis les mêmes fautes, si nous ne sommes jamais tombés dans les mêmes égaremens, s'il seroit avantageux pour nous que des actions de cette nature fussent condamnées & punies.

Le plus grand remède de la *colère* est le délai; n'exigez pas d'abord qu'elle pardonne, mais qu'elle juge; elle s'appaisera si elle consent à différer: ne cherchez pas à l'étouffer totalement; sa première impétuosité est trop forte: pour en triompher, il faut la miner peu-à-peu.

Parmi les injures qui nous offensent, il y en a qui nous sont rapportées, & d'autres que nous voyons ou que nous entendons par nous-mêmes. Ne croyons pas légérement les rapports: combien de gens mentent pour tromper, combien d'autres, parce qu'ils ont été trompés? Quelques-uns s'insinuent par délations, & feignent une injure pour se donner le mérite d'être sensibles. Il est des hommes pervers qui cherchent à rompre les nœuds des amitiés les mieux unies; il y a des ames féroces qui se plaisent à semer la discorde, afin de contempler de loin & en sûreté deux amis qu'ils ont mis aux prises.

Si vous aviez à juger la moindre contestation d'intérêt, vous ne décideriez pas sans témoins, vous ne croiriez ces témoins qu'après leur avoir fait prêter serment: vous donneriez des avocats aux deux parties; vous leur accorderiez des délais; vous les écouteriez plus d'une fois, parce que la vérité acquiert d'autant plus d'éclat, qu'elle passe plus souvent par les mains: & votre ami, vous le condamnez sur le champ, sans l'entendre, sans l'interroger; vous vous emportez contre lui, avant de lui faire connoître son accusateur & son crime: il semble que vous soyez sûr de la vérité; que vous ayez entendu le pour & le contre. Les délations cesseroient bientôt, si le délateur étoit obligé de fournir ses preuves. » N'allez pas me citer, dit-il, je nierois tout, & je ne vous dirois plus rien à l'avenir ». Ainsi, dans le tems même où il vous excite au combat, il a la prudence de s'y soustraire. Tout ce qu'on vous dit sous le secret est comme si on ne vous le disoit pas. Quoi de plus injuste que de croire dans le tête-à-tête, & de s'emporter en public!

Il y a des injures dont nous sommes nous-mêmes les témoins; alors il faut examiner le caractère & l'intention de ceux qui nous offensent. C'est un enfant: pardonnez à son âge, il ignore s'il fait mal. C'est un père: le bien qu'il vous a fait lui donne même le droit de nuire, ou peut-être cette prétendue offense est un service réel. C'est une femme, elle est dans l'erreur. C'est un homme qui y étoit forcé: il y a de l'injustice à se fâcher contre la nécessité. C'est un homme que vous aviez offensé: ce n'est plus une injure que celle dont vous vous êtes le premier rendu coupable. C'est un juge: rapportez vous-en à sa décision plutôt qu'à la vôtre. C'est un roi: si vous êtes coupable, soumettez-vous à la justice; si vous êtes innocent, cédez à la violence. C'est un animal déraisonnable, ou qui ne vaut pas mieux: vous l'imitez en vous mettant en *colère*. C'est une maladie ou une calamité: elles s'appesantissent bien moins sur l'homme qui sait les supporter. C'est Dieu: on perd sa peine en s'emportant contre lui, comme en essayant de le fléchir. C'est un homme de

voyant un ouvrier creuser la terre, & soulever sa bêche avec effort, se plaignit que ce travail le fatiguoit & défendit qu'on le fit à l'avenir en sa présence. Le même homme se plaignoit d'avoir été incommodé par les plis des feuilles de roses sur lesquelles il s'étoit couché.

Quand l'ame & le corps sont gâtés à la fois par la volupté, on ne trouve plus rien de supportable, non par l'incommodité des choses, mais par la foiblesse de celui qui les souffre : de là ces transports de fureur pour une toux, pour un éternuement, pour une mouche qu'on aura oublié de chasser, pour la rencontre d'un chien, pour le bruit d'une clef tombée par mégarde des mains d'un esclave ? Comment souffrir les insultes publiques, les injures trop ordinaires dans les assemblées & au barreau, puisque le bruit d'un banc qu'on tire vous blesse les oreilles ? comment supporter à la guerre la faim ou la soif pendant l'été, quand vous vous fâchez contre votre esclave pour avoir mal dissous la neige ?

Le principal aliment de la *colère* est donc le luxe & la mollesse : il faut traiter l'ame durement pour l'accoutumer à ne sentir que les coups les plus graves. Nous nous mettons en *colère* ou contre des êtres qui n'ont pu nous faire injure, ou contre des êtres qui ont pu nous offenser : ceux de la première espèce sont quelquefois inanimés, tel est un livre que nous jettons avec *colère*, parce que le caractère en est trop fin, ou que nous déchirons, parce qu'il est plein de fautes ; telle est une robe que nous mettons en pièces, parce qu'elle nous déplaît. Quelle folie de se mettre en *colère* contre des objets qui n'ont pas mérité notre courroux, & qui ne le sentent pas ! mais vous direz que vous êtes faché contre ceux qui les ont faits. Je réponds d'abord que souvent nous nous fâchons sans avoir fait cette distinction en nous-memes : ensuite les auteurs des choses qui vous irritent, auroient peut-être de bonnes raisons à donner : l'un n'a pas pu mieux faire, & ce n'est pas pour vous outrager, il n'en fait pas davantage, l'autre n'a pas eu l'intention de vous offenser.

Enfin, quoi de plus insensé que de répandre sur les choses, une bile allumée contre les personnes ? Il n'y a pas moins de folie à se mettre en *colère* contre les bêtes, que contre les objets inanimés : l'injure suppose toujours une intention ; ainsi une épée, une pierre, peuvent nous faire du mal, mais ne peuvent nous faire d'injure : cependant il est des gens qui se croient méprisés, quand un cheval, docile pour un autre cavalier est indomptable pour eux, comme si c'étoit une préférence de la part de l'animal, & non pas l'habitude & l'art du manège qui le rendît plus obéissant.

Il n'y a guères moins de folie à se mettre en *colère* contre les enfans, ou contre ceux dont la prudence surpasse fort peu celle des enfans. Toutes ces fautes sont excusables aux yeux du sage ; l'ignorance auprès de lui tient lieu d'innocence. Il y a des êtres qui ne peuvent faire de mal, qui ne possèdent que des qualités bienfaisantes & salutaires, tels sont les dieux immortels, qui n'ont ni la volonté ni le pouvoir de nuire : leur nature est calme & paisible, aussi éloignée de faire éprouver que de recevoir une injure. Les insensés & les ignorans leur attribuent les tempêtes de la mer, les pluies excessives, la rigueur des hyvers, tandis que nous ne sommes les objets d'aucuns de ces effets utiles ou nuisibles pour nous. Ce n'est pas en notre faveur que le monde ramène tous les ans les hyvers & les étés. Tous ces phénomènes ont des loix invariables, auxquelles les corps célestes sont soumis. C'est une présompcion ridicule de nous croire assez importans pour être les objets de ces grands mouvemens. Ils ne sont donc pas destinés à nous nuire, ils tendroient plutôt à notre conservation.

Nous avons dit qu'il y a des êtres qui ne peuvent nous nuire, & d'autres qui n'en ont pas la volonté : rangez dans cette dernière classe les bons magistrats, les pères, les instituteurs, les juges dont nous devons regarder les châtimens comme le scapel, comme la diéte, & les autres maux qui ont notre guérison pour objet. On nous punit : songeons à la faute plutôt qu'à la peine, & portons nous-mêmes notre arrêt ; & si nous voulons être sincères, nous nous taxerons encore plus haut.

Pour juger équitablement de tout, il faut commencer par se mettre dans l'esprit, qu'il n'y a parmi nous personne d'irréprochable. La principale source de notre indignation, c'est que nous nous disons, « je ne suis point coupable, je n'ai rien fait ». C'est-à-dire, que vous ne convenez de rien. Vous vous indignez d'un avis, d'une réprimande, vous vous rendez coupable dès-lors même, en ajoutant à la faute l'arrogance & la révolte. Quel est l'homme qui puisse se dire innocent d'après toutes les loix ? & quand cela seroit, combien est bornée une vertu qui se réduit à l'observation de la loi ? combien la sphère des devoirs n'est-elle pas plus étendue que celle des loix ? combien la piété, l'humanité, la libéralité, la justice, la probité, n'exigent-elles pas de choses, dont les tables de la loi ne font nulle mention.

Mais nous ne pouvons pas même nous prétendre innocens à la rigueur suivant les loix ; d'ailleurs combien n'avons-nous pas fait, médité, souhaité, favorisé d'entreprises, qui auroient ruiné notre innocence, si elles eussent pu réussir ? Que ces réflexions nous rendent plus indulgens envers les fautes & plus dociles aux reproches. Mais sur-tout ne nous mettons pas en *colère* contre nous-mêmes, car alors contre qui ne nous y mettrions nous pas ? Irritons-nous encore moins contre les dieux ; ce n'est point par leur volonté, mais c'est par la loi de la mortalité que nous

souffrons tous les maux qui nous surviennent. Mais, dira-t-on, les maladies, mais les douleurs qui nous assiègent ? Eh bien ! il faut bien souffrir quelque chose quand on est logé dans une mauvaise maison.

Quelqu'un a mal parlé de vous ? rappellez-vous si vous n'avez pas commencé ; rappellez-vous combien de fois vous avez médit des autres : songez en un mot, qu'il y a bien des gens qui ne font que vous rendre la pareille ; si quelques-uns vous font du mal de propos délibéré, d'autres vous offensent contre leur gré ou par ignorance ; ceux même qui vous outragent sciemment & de dessein prémédité, n'ont pas pour but le plaisir de vous outrager : l'attrait d'un bon mot a entraîné celui-ci ; celui-là n'a pas voulu vous nuire, mais obtenir un avantage qu'il ne pouvoit atteindre sans vous écarter de son chemin ; souvent même l'adulation nous offense en nous flattant.

Si l'on vouloit se rappeller combien de fois l'on a été soi-même la victime de soupçons mal fondés, combien de fois le hazard a donné l'air de l'insulte aux services même qu'on vouloit rendre, combien de gens on a fini par aimer, après les avoir détestés, on y regarderoit à deux fois avant de se mettre en *colère*, sur-tout si l'on disoit à chaque grief, j'en ai fait tout autant. Mais où trouver un juge assez équitable pour cela ? celui qui voudroit jouir des femmes de tous les maris, qui n'a d'autres motifs pour aimer une femme, que de savoir qu'elle est celle d'un autre, ne souffre pas qu'on regarde la sienne ; celui qui exige la probité dans les autres, est lui-même sans probité ; il s'irrite contre le mensonge, & se permet le parjure : il ne peut supporter qu'on lui intente un procès, & suborne lui-même de faux témoins ; il s'indigne qu'on attente à la chasteté de ses esclaves, & ne respecte pas même la sienne.

Les vices d'autrui sont sous nos yeux, & nous portons les nôtres sur le dos. Un père se fâche à la vue des débauches de son fils, tandis qu'il est lui-même plus débauché que lui : on n'accorde rien aux passions d'autrui, tandis qu'on ne refuse rien aux siennes : un tyran se met en *colère* contre un homicide : un sacrilège punit un voleur : ce n'est pas aux fautes qu'en veulent la plupart des hommes, mais à ceux qui les commettent. Quelque retour sur nous-mêmes nous rendra plus modérés : demandons-nous si nous n'avons jamais commis les mêmes fautes, si nous ne sommes jamais tombés dans les mêmes égaremens, s'il seroit avantageux pour nous que des actions de cette nature fussent condamnées & punies.

Le plus grand remède de la *colère* est le délai ; n'exigez pas d'abord qu'elle pardonne, mais qu'elle juge ; elle s'appaisera si elle consent à différer : ne cherchez pas à l'étouffer totalement ; sa première impétuosité est trop forte : pour en triompher, il faut la miner peu-à-peu.

Parmi les injures qui nous offensent, il y en a qui nous sont rapportées, & d'autres que nous voyons ou que nous entendons par nous-mêmes. Ne croyons pas légérement les rapports : combien de gens mentent pour tromper, combien d'autres, parce qu'ils ont été trompés ? Quelques-uns s'insinuent par délations, & feignent une injure pour se donner le mérite d'être sensibles. Il est des hommes pervers qui cherchent à rompre les nœuds des amitiés les mieux unies ; il y a des ames féroces qui se plaisent à semer la discorde, afin de contempler de loin & en sûreté deux amis qu'ils ont mis aux prises.

Si vous aviez à juger la moindre contestation d'intérêt, vous ne décideriez pas sans témoins, vous ne croiriez ces témoins qu'après leur avoir fait prêter serment : vous donneriez des avocats aux deux parties ; vous leur accorderiez des délais ; vous les écouteriez plus d'une fois, parce que la vérité acquiert d'autant plus d'éclat, qu'elle passe plus souvent par les mains : & votre ami, vous le condamnez sur le champ, sans l'entendre, sans l'interroger ; vous vous emportez contre lui, avant de lui faire connoître son accusateur & son crime : il semble que vous soyez sûr de la vérité ; que vous ayez entendu le pour & le contre. Les délations cesseroient bientôt, si le délateur étoit obligé de fournir ses preuves. » N'allez pas me citer, dit-il, je nierois tout, & je ne vous dirois plus rien à l'avenir ». Ainsi, dans le tems même où il vous excite au combat, il a la prudence de s'y soustraire. Tout ce qu'on vous dit sous le secret est comme si on ne vous le disoit pas. Quoi de plus injuste que de croire dans le tête-à-tête, & de s'emporter en public !

Il y a des injures dont nous sommes nous-mêmes les témoins ; alors il faut examiner le caractère & l'intention de ceux qui nous offensent. C'est un enfant : pardonnez à son âge, il ignore s'il fait mal. C'est un père : le bien qu'il vous a fait lui donne même le droit de nuire, ou peut-être cette prétendue offense est un service réel. C'est une femme, elle est dans l'erreur. C'est un homme qui y étoit forcé : il y a de l'injustice à se fâcher contre la nécessité. C'est un homme que vous aviez offensé : ce n'est plus une injure que celle dont vous vous êtes le premier rendu coupable. C'est un juge : rapportez vous-en à sa décision plutôt qu'à la vôtre. C'est un roi : si vous êtes coupable, soumettez-vous à la justice ; si vous êtes innocent, cédez à la violence. C'est un animal déraisonnable, ou qui ne vaut pas mieux : vous l'imitez en vous mettant en *colère*. C'est une maladie ou une calamité : elles s'appesantissent bien moins sur l'homme qui sait les supporter. C'est Dieu : on perd sa peine en s'emportant contre lui, comme en essayant de le fléchir. C'est un homme de

bien qui vous a fait une injure : ne le croyez-pas. C'eſt un méchant, n'en ſoyez pas ſurpris ; un autre le punira pour vous, & il s'eſt déjà puni par le mal qu'il a fait.

Il y a, comme je l'ai dit, deux cauſes principales qui excitent en nous la *colère* : la première eſt de nous croire outragés ; c'eſt de quoi nous avons aſſez parlé : la ſeconde, de nous croire outragés injuſtement ; c'eſt de quoi nous allons nous entretenir. L'homme regarde comme injuſtes les traitemens qu'on n'eſt pas en droit de lui faire ſouffrir, ainſi que ceux qu'il ne s'attendoit pas à éprouver. Nous regardons comme une offenſe tout ce qui eſt inopiné ; voilà pourquoi nous ſommes fortement émus de tous les événemens contraires à notre attente & à nos eſpérances. C'eſt encore l'unique raiſon qui nous fait ſupporter ſi impatiemment les moindres mécontentemens domeſtiques, & qualifier d'injures les plus légères inadvertances de nos amis.

Pourquoi donc ſommes nous ſi touchés des injures de nos ennemis ? c'eſt que nous ne nous y attendions pas ; ou du moins nous ne croyons qu'elles duſſent aller ſi loin. Voilà l'effet de notre amour-propre exceſſif ; nous voulons que notre perſonne ſoit inviolable, même pour nos ennemis. Tous les hommes ont au fond les mêmes idées que les rois : ils veulent pouvoir tout contre les autres, & qu'on ne puiſſe rien contre eux. C'eſt donc ou l'ignorance ou la nouveauté des objets qui nous porte à la *colère*. Eſt-ce l'ignorance ? mais eſt-il ſurprenant qu'un méchant commette des crimes ? Eſt-ce la nouveauté des objets ? eſt il donc nouveau qu'un ennemi cherche à nuire, qu'un ami faſſe des fautes, qu'un fils s'oublie quelquefois, qu'un eſclave ſe rende coupable ?

Fabius prétendoit que l'excuſe la plus honteuſe pour un général, eſt de dire : « Je n'y avois pas ſongé » : mais c'eſt l'excuſe la plus honteuſe pour tous les hommes. Songez à tout, attendez-vous à tout : vous trouverez quelque rudeſſe dans les mœurs même les plus douces. La nature humaine produit & des amis inſidieux, & des ingrats, & des avares, & des impies. Ne jugez les individus que d'après l'eſpèce. C'eſt au ſein même de la joie, que vous trouverez le plus de ſujets de crainte : ſous un calme apparent ſont cachées mille ſemences de trouble, mais qui ne ſont pas encore développées. Attendez-vous toujours à des obſtacles. Un ſage pilote, en déployant les voiles, tient toujours les cordages tout prêts pour les caler au beſoin. Songez avant tout, que l'exercice d'un pouvoir nuiſible eſt odieux, horrible, oppoſé à la nature de l'homme, qui, par ſes bienfaits, vient à bout d'apprivoiſer les bêtes farouches. Regardez l'éléphant ; il ſoumet ſa tête au joug : le taureau ; des enfans & des femmes s'élancent & bondiſſent impunément ſur ſon dos : les ſerpens ; ils rampent parmi les coupes, & ſe gliſſent innocemment dans le ſein même des convives : les lions & les ours privés reſpectent la main qui les careſſe ; enfin les animaux les plus féroces flattent le maître qui les nourrit : rougiſſons d'avoir échangé nos mœurs avec eux.

C'eſt un crime de nuire à ſa patrie, & par conſéquent à un citoyen ; il fait partie de la patrie, & les parties ſont ſacrées, quand le tout eſt reſpectable : c'eſt par conſéquent encore un crime que de nuire à un homme, il eſt votre concitoyen, relativement à une ſociété beaucoup plus étendue. La main cherche-t-elle à nuire au pied, & l'œil à la main ? non ſans doute ; tous les membres ſont d'accord, parce que la conſervation du tout dépend de celle des parties. Par la même raiſon les hommes s'épargneront les uns les autres, parce qu'ils ſont nés pour la ſociété, & que la ſociété ne peut ſubſiſter ſans l'union & le maintien de ſes parties. Les vipères mêmes, & les autres eſpèces de ſerpens, dont les coups ou les morſures ſont nuiſibles, nous ne les écraſerions pas, s'il étoit poſſible de les apprivoiſer. Ainſi, nous ne punirons pas l'homme parce qu'il a péché, mais pour qu'il ne pèche plus : le châtiment n'aura jamais en vue le paſſé, mais l'avenir ; il ne ſera pas l'effet de la *colère*, mais de la prévoyance. Eh ! s'il falloit punir toutes les ames dépravées & malfaiſantes, perſonne ne ſeroit exempt du châtiment.

Mais, dira-t-on, la *colère* a ſes charmes : il eſt doux de rendre le mal pour le mal. Je le nie : il n'y a pas la même gloire à payer les injures par des injures, qu'à payer les bienfaits par des bienfaits : au contraire, il eſt honteux de l'emporter dans le premier cas, comme d'être ſurpaſſé dans le ſecond. La vengeance eſt contraire à l'humanité, quoiqu'en apparence conforme à la juſtice ; elle ne diffère de l'outrage que par l'ordre du tems ; celui qui ſe venge n'a que l'avantage de mal faire d'une façon plus excuſable.

Un homme, par mégarde, frappa Caton dans le bain ; car qui l'eût fait à deſſein ? & lui en fit enſuite ſes excuſes. « Je ne ſache pas, dit Caton, que vous m'ayez frappé » : il aima mieux nier qu'il eût reçu l'affront, que de s'en venger. Quoi ! direz-vous, une telle audace n'attira aucun mal au coupable ? au contraire, elle lui procura un grand bien, l'avantage de connoître Caton.

Les grandes ames ſe mettent au-deſſus des injures. La manière la plus forte de ſe venger, eſt de ne pas daigner le faire. Combien de gens, en ſe vengeant d'une injure légère, n'ont fait que la rendre plus marquée ? L'homme noble & fier reſſemble, pour ainſi dire, aux grands chiens, qui écoutent, ſans s'émouvoir, les aboiemens des petits. En ſe vengeant, direz vous, on prévient le mépris : ſi la punition eſt un remède, il faut l'employer ſans *colère*, comme étant utile

plutôt qu'agréable ; mais souvent il vaut mieux dissimuler que se venger.

Supportez les injures des grands non-seulement avec patience, mais même d'un air satisfait : s'ils croient vous avoir outragé, ils recommenceront. Le plus grand vice des hommes rendus insolens par une haute fortune, c'est de joindre la haine à l'offense. On connoît le mot de ce courtisan qui avoit vieilli au service des rois : quelqu'un lui demandoit comment à la cour il étoit parvenu, contre l'ordinaire, à un âge aussi avancé? « c'est, dit-il, en recevant des outrages, & » en remerciant.

Souvent, bien loin de se venger des injures, il est à propos de ne les pas avouer. César Caligula avoit fait mettre en prison le fils de Pastor ; ce prince étoit choqué de la richesse de ses habits & de la recherche de sa parure. Les prières du père, pour obtenir la vie de son fils, firent que le tyran résolut son supplice, où il ordonna qu'il fût conduit sur-le-champ : cependant, pour ne pas pousser l'inhumanité trop loin envers le père, il l'invita à souper pour le même jour. Pastor s'y rendit, sans que rien parût sur son visage : César lui fit présenter une coupe ; c'étoit, pour ainsi dire, lui faire boire le sang de son fils : néanmoins l'infortuné eut le courage de se contenir. Le tyran lui envoya de plus des parfums & des couronnes, avec ordre d'observer s'il les accepteroit ; il les prit. Ainsi le jour même où il venoit de perdre son fils, que dis je, où il n'avoit pas même eu la consolation de faire ses funérailles, il assista, lui centième, à la table de César : accablé de vieillesse, rongé de goutte, il se livroit à un excès de débauche, à peine tolérable à la naissance d'un fils, & cela sans laisser échapper une larme, sans permettre à la douleur de se montrer par aucun signe : il soupa, comme s'il eût obtenu la grace de son fils. Si vous me demandez le motif de cette conduite, il avoit un autre fils. Priam ne fut-il pas obligé de dissimuler sa *colère*, & d'embrasser les genoux du roi de Larissé ? Il se vit réduit à presser de ses lèvres une main fatale, encore teinte du sang de son fils, à souper avec le meurtrier d'Hector ; ce fut pourtant sans parfums & sans couronnes. Achille, à force de consolations, l'exhorta à prendre quelque nourriture, mais non pas à vuider de larges coupes ; il ne lui donna point de surveillant pour l'observer. Le romain eût bravé le tyran, s'il n'eût craint que pour lui ; mais la tendresse paternelle retint sa *colère* : il auroit au moins mérité qu'on lui permît, au sortir du festin, de recueillir les os de son fils ; il n'obtint pas même cette grace. Le jeune tyran, d'un air doux & affable, provoquoit, par des santés fréquentes, le malheureux vieillard à bannir tous ses chagrins ; & cet infortuné garda toujours un visage serein, comme s'il avoit oublié ce qui venoit d'arriver. Si le bourreau eût été mécontent du convive, le second fils étoit perdu.

Il faut donc s'abstenir de la *colère*, soit à l'égard de ses égaux, soit à l'égard de ses supérieurs, soit à l'égard de ses inférieurs. Avec ses égaux, la vengeance est incertaine ; avec ses supérieurs, c'est une folie ; avec ses égaux, c'est une bassesse. Il n'y a qu'un homme foible & malheureux qui rende le mal pour le mal. Les rats & les fourmis mordent la main qui les approche : les animaux sans force se croient blessés dès qu'on les touche. Nous devons nous appaiser en songeant aux services que nous a rendus celui qui excite notre *colère*, & en compensant son offense par ses bienfaits.

Représentons-nous encore la gloire que procure la réputation de clémence, & combien le pardon des injures a fait d'amis utiles. N'étendons jamais notre *colère* jusques sur les enfans de nos ennemis publics ou particuliers. Une des plus grandes cruautés de Sylla est d'avoir banni les enfans des proscrits. Quelle injustice de rendre un fils héritier de la haine qu'on avoit pour son père !

Pensons encore, quand nous aurons de la peine à pardonner, si nous serions bien aises que tout le monde fût inflexible à notre égard. Combien de fois celui qui refusa le pardon ne fut-il pas obligé de le demander ? Combien de fois ne s'est-on pas jetté aux pieds de celui même qu'on avoit repoussé ? Quoi de plus glorieux, que de convertir la *colère* en amitié ? Les alliés les plus fidèles du peuple romain, ne sont-ils pas ceux qui furent jadis ses ennemis les plus acharnés ? Que seroit aujourd'hui notre empire, si une sage politique n'eût incorporé les vaincus avec les vainqueurs ? Un homme est-il en *colère* contre vous ? attirez-le par des bienfaits : la haine meurt, quand l'un des deux partis y renonce ; point de combat, s'il n'y a deux combattans. Mais la lutte une fois engagée, le plus vertueux est celui qui cède le premier : le vainqueur est vaincu. On vous a frappé ? retirez-vous : en rendant le coup, vous fournissez une occasion & une cause de redoubler, & vous ne serez plus maître de finir le combat. Voudriez-vous frapper votre ennemi assez fort pour laisser votre main dans sa blessure, sans pouvoir arrêter le coup ? Eh bien ! voilà les traits de la *colère*, on n'est pas maître de les retirer.

Un guerrier choisit les armes les plus légères, l'épée la plus commode & la plus propre à son usage : quoi de plus incommode & de plus difficile à manier que les passions ? La vélocité ne plaît dans un cheval, que quand on est le maître de l'arrêter, quand il ne s'emporte pas plus qu'on ne veut, quand on peut régler ses mouvemens, & du galop le ramener au pas ; nos muscles ne s'émeuvent sans notre aveu, que quand ils sont affectés de quelque maladie ; il n'y a que les vieillards ou les gens infirmes qui courent lorsqu'ils veulent marcher : de même les mouvemens de l'ame les plus sains & les

plus vigoureux, sont ceux qui vont à notre gré, au lieu de s'emporter au leur.

Rien de plus utile que d'envisager d'abord la difformité, ensuite le danger de la *colère*. Il n'y a pas de passion dont l'aspect soit plus hideux : elle défigure les plus beaux visages ; elle rend affreux les traits les plus réguliers : l'homme irrité ne connoît plus de bienséances. Sa toge étoit-elle arrangée décemment autour de son corps ? la *colère* y porte le désordre : ses cheveux flottans naturellement, ou à l'aide de l'art, n'offroient rien de difforme ? la *colère* les hérisse ; ses veines sont gonflées, sa poitrine agitée par de fréquens soupirs, son col distendu par l'éruption impétueuse de sa voix, ses membres tremblans, ses mains convulsives, tout son corps en proie aux mouvemens les plus orageux. Que doit donc être l'ame elle-même, puisque son image seule a tant de laideur ? Si l'on pouvoit l'envisager au fond de la poitrine ; combien ses traits ne seroient-ils pas plus horribles, sa respiration plus entrecoupée, ses contorsions plus violentes, au point de crever au-dedans d'elle-même, si elle ne trouvoit une issue ? Représentez-vous des ennemis acharnés au combat, des bêtes féroces baignées dans le sang, ou s'élançant au carnage ; représentez-vous ces monstres infernaux que les poètes nous peignent avec une ceinture de serpens & le feu dans la bouche ; représentez-vous ces furies, les plus hideuses divinités du Tartare, sortant de leur demeure pour exciter aux combats, pour semer la discorde sur la terre, pour mettre la paix en fuite : voilà le tableau de la *colère* ; la flamme pétille dans ses yeux ; sa voix ressemble au souffle des vents, aux mugissemens des taureaux, aux gémissemens des hiboux, aux sifflemens des vipères, en un mot, aux sons les plus effrayans : elle agite dans ses deux mains des armes offensives, car elle s'embarrasse peu du soin de se défendre ; c'est un monstre hagard, ensanglanté, couvert de cicatrices, livide des coups même qu'elle s'est portés ; sa démarche est égarée, ses yeux couverts de brouillards ; elle s'élance, elle ravage, elle poursuit, elle en veut à tout le monde, elle en veut sur-tout, à elle-même : si elle n'a pas d'autres moyens de nuire, elle confondroit dans sa fureur la terre, la mer & le ciel. Son image est celle que les poètes donnent à Bellonne : « De sa main droite elle secoue » son fouet ensanglanté ; la discorde la suit avec » sa robe déchirée. » Enfin, imaginez, s'il est possible, des traits encore plus affreux pour peindre cette cruelle passion.

Il y a des gens, dit Sextius, qui se sont bien trouvés de se regarder en *colère* dans un miroir ; ils sont alors demeurés interdits de l'altération étonnante de leur personne ; ils ont eu peine à se reconoître en se prenant ainsi sur le fait. Cependant, quelle petite portion de leur difformité leur renvoyoit cette image représentée dans le miroir ! Si l'ame se montroit à découvert, si quelque corps poli pouvoit la réfléchir ; son aspect nous confondroit ; nous la verrions noire, remplie de taches, écumante, contrefaite, gonflée : si même à travers les os, les chairs & tant d'autres obstacles, elle a tant de laideur, que seroit-ce si elle se montroit à nud ? Je crois que les miroirs n'ont guéri personne de la *colère* : c'est qu'en s'approchant du miroir pour se changer, on n'étoit déjà plus le même. Il est vrai que la seule beauté à laquelle prétendent les gens irrités, est un air furieux & menaçant ; ils veulent paroître ce qu'ils sont : mais ils devroient au moins considérer combien de gens ont été les victimes de leur *colère* ; les uns, par la violence de leurs efforts, se sont rompu des vaisseaux ; les cris immodérés des autres ont été suivis de crachemens de sang ; la bile chassée impétueusement du foie vers les yeux, en a rendu d'autres aveugles ; on a vu des rechûtes occasionnées par la *colère* ; enfin il n'y a pas de route qui conduise plus promptement à la folie. Aussi la démence de la *colère* s'est perpétuee dans quelques hommes ; ils n'ont pu recouvrer la raison une fois bannie. La folie conduisit Ajax à la mort ; la *colere* l'avoit conduit à la folie.

L'homme irrité souhaite, dans ses imprécations, la mort de ses enfans, sa propre ruine, la chûte de sa maison : il soutient qu'il n'est pas en *colère* ; de même que le fou, qu'il n'extravague pas : ennemi de ses amis, redoutable à ce qu'il a de plus cher, sourd aux loix, excepté quand elles peuvent servir sa vengeance, inconstant, inabordable, ni les discours, ni les services, ni les prévenances ne peuvent le fléchir : avec lui c'est la force qui décide de tout ; également prêt à frapper les autres de son épée, ou à s'en percer lui-même ; c'est qu'il est en proie à la plus violente des passions ; il est esclave d'un vice qui triomphe de tous les vices. En effet, les autres n'entrent dans l'ame que par degrés ; celui-ci vient y fondre brusquement & tout entier ; il finit par se soumettre toutes les autres passions ; il subjugue l'amour le plus ardent : on a vu des furieux percer le sein de ceux qui leur étoient les plus chers, pour expirer dans les bras de ceux qu'ils avoient tués. La *colère* foule aux pieds l'avarice, la plus opiniâtre & la moins flexible de toutes les passions : elle l'a forcée de dissiper ses richesses, de mettre le feu à sa maison, à ses trésors accumulés. N'a-t-on pas vu l'ambitieux lui-même rejetter les marques de distinction les plus chères à ses yeux, & refuser des honneurs qui venoient d'eux-mêmes s'offrir à lui ? Il n'y a pas de passion qui ne soit subordonnée à la *colère* (*œuvres de Sénèque*).

La *colere* est une folle passion qui nous pousse entièrement hors de nous, & qui, cherchant le moyen de repousser le mal qui nous menace ou

qui nous a déjà atteint, fait bouillir le sang en notre cœur, & lève de furieuses vapeurs en notre esprit, qui nous aveuglent & nous précipitent à tout ce qui peut contenter le desir que nous avons de nous venger. C'est une courte rage, un chemin à la manie; par sa prompte impétuosité & violence elle emporte & surmonte toutes passions, *repentina & vis universa ejus est.*

Les causes qui disposent à la *colere* sont foiblesse d'esprit, comme nous voyons par expérience les femmes, vieillards, enfans, malades, être plus *colères*; *invalidum omne naturâ querulum est* : l'on se trompe de penser qu'il y a du courage où il y a de la violence; les mouvemens violens ressemblent aux efforts des enfans & des vieillards, qui courent quand ils pensent cheminer, il n'y a rien de si foible qu'un mouvement déréglé, c'est lâcheté & foiblesse que se colérer. Maladie d'esprit, qui le rend tendre & facile aux coups, comme les parties ulcerées au corps, où la santé intéressée s'étonne & blesse de peu de chose, *nusquam sine querela ægra tanguntur* : la perte d'un denier ou l'omission d'un gain met en *colere* un avare : un rire ou regard de sa femme courrouce un jaloux : le luxe, la vaine délicatesse, ou amour particulier, qui rend l'homme chagrin & dépiteux, le met en *colère* pour peu qu'il lui arrive mal à propos, *nulla res magis iracundiam alit quàm luxuria*: cet amour de petites choses, d'un verre, d'un chien, d'un oiseau, est une espèce de folie qui nous travaille & nous jette souvent en *colère* : curiosité trop grande, *qui nimis inquirit*, *seipsum inquietat*: c'est aller quêter, &, de gaieté de cœur, se jetter en la *colère*, sans attendre qu'elle vienne, *sæpe ad nos ira venit*, *sæpius nos ad illam* ; légereté à croire le premier venu; mais la principale & formelle, c'est l'opinion d'être méprisé & autrement traité que ne devons, ou de fait ou de parole & contenance, c'est d'où les *colères* se prétendent justifier.

Ses signes & symptômes sont très-manifestes, & plus que de toute autre passion, & si étranges qu'ils altèrent & changent l'état entier de la personne, le transforment & défigurent, *ut sit difficile*, *utrum magis detestabile vitium*, *aut deforme*. Les uns sont externes, la face rouge & difforme, les yeux enflambés, le regard furieux, l'oreille sourde, la bouche écumante, le cœur haletant, le pouls fort ému, les veines enflées, la langue bégayante, les dents serrées, la voix forte & enrouée, le parler précipité; bref elle met tout le corps en feu & en fièvre. Aucuns s'en sont rompu les veines, l'urine leur a été supprimée, la mort s'en est ensuivie. Quel doit être l'état de l'esprit au-dedans, puisqu'il cause un tel désordre au-dehors? La *colère*, du premier coup, en chasse & bannit loin la raison & le jugement, afin que la place lui demeure toute entière : puis elle remplit tout de feu, fumée, ténèbres, bruit, semblable à celui qui mit le maître hors de la maison, puis y mit le feu, & se brûla vif dedans, & comme un navire qui n'a ni gouvernail, ni patron, ni voiles; ni aviron, qui court fortune à la merci des vagues, vents & tempêtes, au milieu de la mer courroucée.

Ses effets sont grands, souvent bien misérables & lamentables. La *colère*, premièrement, nous pousse à l'injustice, car elle se dépite & s'éguise par opposition juste, & par la connoissance que l'on a de s'être courroucé mal à propos. Celui qui est ébranlé & courroucé sous une fausse cause, si on lui présente quelque bonne défense ou excuse, il se dépite contre la vérité & l'innocence, *pertinaciores nos facit iniquitas iræ, quasi argumentum injuste irascendi, graviter irasci.* L'exemple de Piso sur ce propos est bien notable, lequel excellent, d'ailleurs en vertu, (cette histoire est assez connue) mu de *colère*, en fit mourir trois injustement, & par une trop subtile accusation les rendit coupables pour en avoir trouvé un innocent contre sa première sentence. Elle s'éguise aussi par le silence & la froideur, par où l'on pense être dédaigné, & soi & sa *colère* : ce qui est propre aux femmes, lesquelles souvent se courroucent, afin que l'on se contre-courrouce, & redoublent leur *colère* jusques à la rage, quand elles voient que l'on ne daigne nourrir leur courroux : ainsi se montre bien la *colère* être bête sauvage, puisque ni par défense ou excuse, ni par non-défense & silence, elle ne se laisse gagner ni adoucir. Son injustice est aussi en ce qu'elle veut être juge & partie, qu'elle veut que tous soient de son parti, & s'en prend à tous ceux qui ne lui adhèrent pas. Secondement, pour ce qu'elle est inconsidérée & étourdie, elle nous jette & précipite en de grands maux, & souvent en ceux-mêmes que nous fuyons ou procurons à autrui, *dat pœnas dum exigit*, ou autres pires. Cette passion ressemble proprement aux grandes ruines, qui se rompent sur ce sur quoi elles tombent : elle desire si violemment le mal d'autrui, qu'elle ne prend pas garde à éviter le sien : elle nous entrave & nous enlace, nous fait dire & faire choses indignes, honteuses & messeantes. Finalement elle nous emporte si outrément qu'elle nous fait faire des choses scandaleuses & irréparables, meurtres, empoisonnemens, trahisons, dont après s'ensuivent de grands repentirs : témoin Alexandre-le-Grand, après avoir tué Clytus, dont disoit Pythagoras que la fin de la *colère* c'étoit le commencement du repentir.

Cette passion se paît en soi, se flatte & se chatouille, voulant persuader qu'elle a raison, qu'elle est juste, s'excusant sur la malice & indiscrétion d'autrui : mais l'injustice d'autrui ne la sauroit rendre juste, ni le dommage que nous recevons d'autrui, nous la rendre utile : elle est trop étourdie pour rien faire de bien : elle veut

guérir le mal par le mal ; donner à la *colère* la correction de l'offense, feroit corriger le vice par soi-même. La raison qui doit commander en nous ne veut point de ces officiers-là, qui font de leur tête sans attendre son ordonnance ; elle veut tout faire par compas, comme la nature ; & pour ce la violence ne lui est pas propre. Mais quoi, direz-vous, la vertu verra-t-elle l'insolence du vice sans se dépiter ? aura-t-elle si peu de liberté qu'elle ne s'ose courroucer contre les méchans ? la vertu ne veut point de liberté indécente, il ne faut pas qu'elle tourne son courage contre soi, ni que le mal d'autrui la puisse troubler : le sage doit aussi-bien supporter les vices des méchans sans *colère* que leur prospérité sans envie. Il faut qu'il endure les indiscrétions des téméraires avec la même patience que le médecin fait les injures du frénétique : il n'y a pas plus grande sagesse ni plus utile au monde que d'endurer la folie d'autrui ; car autrement il nous arrive que pour ne la vouloir pas endurer nous la faisons nôtre. Ceci qui a été dit si au long de la *colère*, convient aussi aux passions suivantes, haine, envie, vengeance, qui sont *colères* formées. (CHARRON.)

COMPASSION. *Voyez* PITIÉ.

COMPLAISANCE, s. f. La *complaisance* est une facilité que l'on a de se prêter à ce qui doit faire plaisir aux autres. La bienveillance, qui est en nous un sentiment naturel, nous l'inspire. La société en tire tous ses agrémens, aussi elle nous en fait une loi.

La politesse est la compagne ordinaire de la *complaisance*, mais elles ne se confondent point. La politesse se conforme à quelques usages qu'elle trouve établis ; la *complaisance* n'agit, dans chaque circonstance, que d'après ses inspirations particulières. L'une & l'autre ont pour excès la fausseté ou la bassesse. Mais alors elles ne partent plus de leur principe naturel ; leur motif alors est intéressé, tandis qu'elles ne doivent être le fruit que d'un sentimenr de bonté qui leur donne toutes leurs graces. Elles n'en ont plus que d'artificielles dès qu'on les soumet à ses calculs & que l'on considère le profit qu'on en peut tirer. Elles deviennent une fatigue pour celui qui les met en usage, auparavant elles n'étoient qu'un plaisir.

La *complaisance* qui nous flatte le plus c'est celle que l'on témoigne à nous entendre & à nous approuver ; mais elle doit être si naturelle, qu'elle ne laisse pas appercevoir le moindre effort, car tout son charme seroit détruit. Elle ne doit point être aveugle, car elle seroit alors l'effet de la sottise ou de la flatterie, & tout homme de sens, qui ne se laisse point transporter par une excessive vanité, n'y voit plus qu'un hommage avili.

Le principe de l'approbation a chez nous ses erreurs ; les passions & même les meilleurs sentimens ont sur lui une influence qui peut l'égarer ; mais, tel qu'il est enfin, il est l'appui de la morale ; le faire servir à des vues d'intérêt, en faire une espèce de trafic, est une lâcheté. Alceste ne vouloit plus de Philinte pour ami, il avoit raison, ce sont de tels complaisans qui perdent tout. Il n'y a pas grand mal à louer un mauvais sonnet, mais il y en a beaucoup à changer de principe avec tout le monde. La tolérance n'est point une apostasie. Nul honnête homme ne voudroit avouer les principes de Philinte & les mettre en usage.

Il faut s'arranger avec tout le monde : principe funeste, il faut se déclarer chaque fois qu'on n'a point à rougir de le faire.

Vous vous trouvez avec des personnes qui font l'apologie de leurs propres vices, votre front s'obscurcit ; ah gardez-vous d'y rappeller une sérénité perfide. Vous avez besoin de ces personnes, n'achetez rien par une lâcheté ; elles ont besoin de vous ? que votre austère censure soit votre premier bienfait envers elles. Condamnez par votre silence quand vos avis ne peuvent pas détourner.

La *complaisance* tient souvent de la générosité, quand nous l'exerçons envers des êtres plus foibles que nous. Elle produit la galanterie envers les femmes, hommage où celui qui le rend ne perd rien de sa noblesse.

La *complaisance* peut se montrer sous plusieurs formes différentes, mais la plus aimable de toutes c'est la prévenance. Elle est alors la bonté dans toute sa vigilance & sa délicatesse. L'usage a établi beaucoup de prévenances, le cœur en en imagine mille nouvelles. C'est l'amour qui en invente le plus, parce que c'est lui qui les reconnoît le mieux. Cependant, appliquées à un sentiment plus désintéressé, elles n'en sont que plus nobles & plus touchantes.

Le troglodite qui disoit : « J'irai cette nuit » labourer le champ où doit demain travailler » mon père, » nous intéresse bien plus que l'amant le plus empressé à voler au-devant des desirs de sa maîtresse.

J'ai dit que la *complaisance* ne devoit pas se laisser appercevoir, cela est plus difficile lorsqu'elle prévient ; mais elle doit mettre encore plus de soins à se cacher. Ce sont encore les amans qu'il faut étudier pour cela, voyez l'embarras de l'un quand on s'est apperçu de quelques soins délicats qu'il a imaginés ; il semble vouloir éviter la récompense à laquelle il songeoit auparavant, & qui peut-être l'inspiroit.

Tout s'embellit, tout s'anime dans un échange réciproque de prévenances, le soin d'en imaginer ou de les cacher occupe alternativement. Faut-il un esprit bien pénétrant pour découvrir ce que

quelqu'un verroit avec plaisir ? Il ne faut que se peindre bien sa situation ; c'est le cœur seul qui nous identifie avec lui.

On nomme quelquefois *complaisance* une foiblesse de caractère, une versatilité de goûts & d'opinions. Celle que j'ai décrite est bien différente, elle est active, elle est suivie; elle n'est en opposition avec aucun sentiment honnête & elle en embellit plusieurs.

CONDITION, s. f. *Inégalité des conditions.* La différence des *conditions* est plus ou moins marquée, selon la différence des pays. Les républiques en cela approchent le plus du premier état des hommes.

Si la probité, la justice & la bonne foi contenoient nos premiers pères dans l'égalité, il a donc fallu que l'anéantissement de ces vertus ait produit l'inégalité des *conditions*.

Celui qui se plaint de l'inégalité des *conditions*, peut-être ne s'est jamais arrêté à cette pensée, que les rois ne jouissent pas d'une autre lumière que celle dont il jouit tous les jours; qu'il a de commun avec eux les biens précieux de la santé & de la liberté, & presque toujours dans un plus haut degré; qu'ils mourront comme lui; & qu'enfin ils ne sont point destinés après leur mort à une autre béatitude que celle que son Dieu lui prépare.

Content de mon sort, je cultive à la campagne l'héritage de mes pères. Une parfaite union règne dans ma famille, mes amis m'y visitent, & je les visite à mon tour. Nos entrevues sont sans contrainte, & nos repas sans façon. La lecture, la chasse & la pêche m'amusent dans mon loisir, la beauté du ciel me tient lieu de spectacles; les productions de la terre, de toutes les magnificences; le ramage des oiseaux, de la plus charmante musique; j'y apprends avec plaisir les succès de l'état, j'en respecte le gouvernement; je paie les tributs sans murmurer. Qu'aurois-je donc à y redouter que le témoignage de ma conscience ?

Princes, potentats, grands de la terre, par-tout où vous n'êtes pas, vous n'êtes rien; & où vous êtes, là se trouvent les inquiétudes, les chagrins, les infirmités. Quelle humiliation d'être faits comme ces hommes auxquels vous commandez, & qui vous servent, peut-être que vous méprisez, si vos vertus ne vous distinguent d'eux autant que les honneurs qu'ils vous rendent !

Il est fâcheux qu'il naisse de la différence des conditions tant d'antipathie entre les hommes. S'ils se regardoient avec plus de considération, ils n'en viendroient pas du mépris des personnes, au mépris du mérite qu'on reconnoît chez elles. Mais qu'elle apparence qu'un homme du grand monde veuille aimer sa femme, avec autant de bonne-foi qu'un artisan aime la sienne ? cela seroit trop roturier ! & qu'un artisan à son tour se pique d'un certain honneur autant qu'un homme du grand monde. C'est bien à tort qu'on se glorifie de la raison, quand on ne sait pas la respecter dans quelque sujet qu'elle se trouve.

Si nous pouvions nous convaincre que la fierté des grands & leur mépris pour nous, sont des manières haïssables qui leur appartiennent entièrement, y serions-nous sensibles ? sans doute plus heureux de nous trouver dans une situation où rien ne nous tente d'être orgueilleux, ni de mépriser qui que ce soit, loin de nous affliger de leurs mauvais procédés, ne devrions-nous pas nous réjouir de ce qu'ils se rendent par-là assez méprisables pour nous faire perdre l'envie de devenir comme eux ?

Rien ne nous rend plus petits que nous ne sommes, que de nous jetter dans le commerce de gens plus élevés que nous. La cour est le lieu où il en coûte le plus à la vanité, quand on ne s'en tient point à vivre avec ceux pour lesquels on est fait. On y voit les grands périr & revivre à tout moment; & le même qui vient d'en désoler plus d'un par sa fierté, est désolé lui-même sur-le-champ par le peu de cas qu'un autre fait de lui.

Je vois à ma droite un grand qui me regarde d'un air méprisant, & à ma gauche un pauvre malheureux qui se courbe respectueusement devant moi; à cette vue ne peut-on pas conclure que si je suis d'un plus petit relief que l'un, l'autre est encore d'un bien plus petit relief que moi ?

Il semble que l'air de confiance que donnent l'élévation & les grands postes, roidisse à la plupart tous leurs organes; que leur machine en soit devenue d'une nouvelle tournure. Ils ne se courbent, ils ne se plient qu'en souffrant; & c'est beaucoup s'ils ne s'en tiennent pas au seul jeu de la prunelle, pour remplir toutes les bienséances.

Un homme d'esprit, qui est né de peu de chose, n'a rien de si essentiel à faire pour jouir de quelque repos, que de se rendre insensible au mépris qu'on a pour lui. S'il y réussit, c'est une espèce de fortune qui lui tient lieu de toute condition.

§ I.

Bois, *Glaucus*, mange, dors, laisse par-tout des traces de tes plaisirs, sans que jamais aucune idée d'un avenir incertain puisse te saisir & les troubler. Tu es né grand seigneur, tu n'as ni femme ni enfans, es-tu fait pour autre chose que pour te réjouir ? quelle destinée de se trouver tel qu'il faut, pour se passer des emplois qu'on est incapable de remplir ?

Toute l'Europe est en feu; la crainte, l'épouvante, la terreur ont saisi tous les esprits; les princes abandonnent leurs palais & se transportent sur les frontières; les mères arment leurs enfans, les femmes leurs époux; tous les trésors sont ouverts; toutes les provinces s'épuisent, tous les bons citoyens s'animent; en un mot,

tout conſpire à la défenſe de la patrie, tout y eſt ſacrifié, repos, fortune, biens, vie: le ſeul *Olimpe* n'en eſt point ému. A l'âge de trente ans, il languit dans la molleſſe, jouit ainſi des droits de ſeigneur, & mépriſe arrogamment le noble & le bourgeois qui ſervent.

Etre né d'une grande Maiſon; avantage qui diſtingue le plus dans notre France & qui coûte le moins: mais lorſqu'on ne trouve dans ſa famille, après une longue ſuite de générations, ni courage, ni probité, ni vertu que dans le ſeul qui l'a illuſtrée par ſon mérite, peut-on ſe faire honneur de ſortir d'un tel ſang?

Qu'on jouiſſe ſans fierté des avantages d'une haute naiſſance; qu'on mette à profit les prérogatives qui y ſont attachées & l'heureuſe éducation qu'elle peut procurer, c'en eſt aſſez. C'eſt trop haſarder que de vouloir fixer toutes les attentions ſur ſon origine & ſon antiquité. Le cahos du monde en eſt le principe le plus éloigné, le plus immédiat pourroit bien ne pas faire honneur.

Rien ne met dans un plus grand jour les vices que la haute naiſſance. Un homme vicieux, mais obſcur, a quelquefois cet avantage, qu'on ne ſait pas qu'il eſt mal-honnête homme.

Au milieu d'une campagne s'élevoit autrefois un orme monſtrueux, qui ſembloit diſputer de majeſté avec les cieux, & défier les élémens de l'ébranler, & à mille pas un foible arbriſſeau que le moindre zéphir agitoit, & qui ſoutenoit à peine les oiſeaux les plus légers; mais les vents enfin s'irritent, les éclairs brillent, le tonnerre gronde, la nuée crève, & l'arbre orgueilleux eſt réduit en cendre, le ſeul arbriſſeau échappe à la fureur de l'orage, & l'unique cauſe de ſon ſalut, c'eſt qu'il eſt petit.

D'où vient qu'un homme d'eſprit eſt moins fier dans l'élévation, que ne l'eſt un ſot? c'eſt que le fat n'en connoît que les avantages, & que l'homme d'eſprit en connoît & les avantages & le néant.

Sans une grande élévation, ou ſans un mérite fort éclatant, on ne ſauroit par ſon exemple inſpirer l'amour de l'humilité; celui qui n'a ni l'un ni l'autre, pourroit en gémir par cela ſeul, je l'avoue, s'il n'avoit que les hommes pour juges de ſes vertus.

Heureux le philoſophe qui ſe conſole des mortifications qu'il reçoit des grands, par la ſupériorité que lui donnent ſes lumières & ſa ſageſſe.

§ II.

Vous avez, *Goſſinde*, une ame noble, un eſprit élevé, un cœur généreux, de l'honneur & de la probité; auſſi habile que judicieux, vous nous inſtruiſez à mépriſer l'excès des richeſſes & la vanité des grandeurs; vous aimez votre Dieu, vous le craignez, vous le ſervez; tout le monde vous connoît, vous eſtime, vous honore; vous ſeul au milieu des applaudiſſemens publics, vous oubliez vos vertus, vous tremblez à la vue de ce grand, à peine pouvez-vous prononcer deux mots. Les battemens de cœur vous ôtent l'uſage de la parole, vous ne faites que balbutier, & peu s'en faut que vous ne paroiſſiez auſſi borné que celui qui vous trouble. Rappellez vos eſprits, *Goſſinde*, parlez avec liberté, demandez hardiment, que craignez-vous? Si vous êtes refuſé, en ſerez-vous moins ſage, moins vertueux, moins tout ce que vous êtes?

La haute naiſſance ſuppoſe-t-elle par elle-même un eſprit ſupérieur & toutes les qualités qui forment un honnête homme? Si cela étoit, qu'y auroit-il de plus miſérable que d'être né dans l'obſcurité?

On porte du ſein de ſa mère dans le berceau d'Auguſte les ſemences de tous les vices comme les ſemences de toutes les vertus. En dépit des flatteurs, l'égalité ſe trouve parfaite entre tous les hommes.

§ III.

Aliſe m'éblouit & me charme par ſon éclat extérieur, mon air ſimple & modeſte lui fait pitié: lequel eſt le plus fou de nous deux?

Rien ne donne aux grands une idée ſi flatteuſe de leur état que la trop grande envie qu'ils remarquent en nous de devenir comme eux. Si nous la cachions mieux, ils en ſeroient moins fiers, & ils auroient pour nous plus d'égards qu'ils n'en ont.

Il faut qu'il y ait des hommes qui ſe ſacrifient pour gouverner les autres. La machine d'un royaume a tant de reſſorts qu'on n'a jamais trop de tout ſon tems pour les manier heureuſement; mais ce que j'envierois le plus à un miniſtre ce ſeroit le bon eſprit qui pourroit lui faire appercevoir combien il eſt à plaindre.

Où puiſer donc les véritables ſages, dira-t-on, pour ſervir de guides aux autres? La nature ſeroit-elle ſi ſtérile en gens propres pour le gouvernement, & ſi féconde en gens qui ont tant de beſoin d'être gouvernés? ou ſe pourroit-il que tout ſe fit au haſard? Les proſpérités, les décadences des empires ne dépendroient-elles que d'un bouleverſement dans un certain cours d'atômes? Ou plutôt, les états ſe conduiroient-ils d'eux-mêmes & ſans aucune intelligence qui en dirige l'ordre? Ainſi retrancheroit-on la difficulté, s'il étoit permis de décider follement; mais qui ne ſait que les qualités de grand prince ne ſont point au-deſſus de l'humanité; que Dieu tient en ſes mains le cœur des rois, qu'il tourne comme il lui plaît; que, ſur le trône, l'homme, dégagé de tous ſoins ſubordonnés, eſt plus ſuſceptible de toutes les grandes vertus; qu'il y puiſe par une éducation royale des ſentimens que la dépenſe ne produit point; qu'en ſpectacle à tout l'univers, il en devient plus circonſpect

dans ses démarches ; qu'il ne lui faut qu'un certain discernement pour choisir entre tous les secours qui se présentent & un peu de bonne volonté pour en profiter ; que la bonté est autant une vertu de tempérament que de réflexion, & dès-là moins rare qu'on ne pense ; qu'un roi devient par intérêt amateur de l'ordre, dans un poste où il sait que l'ordre établi & soutenu peut seul le maintenir : en un mot, que tout aide, tout concourt à former en lui un bon roi, un roi sage, prudent & judicieux ; mais, s'il est rare, malgré tout, d'en trouver de ce caractère, est-ce l'espèce qui manque, ou la corruption des peuples qui ne peuvent les laisser tels qu'ils sont ? Un prince, qui ne veut que le bien, mais en bute à l'ambition ou aux caprices de ses sujets, de quelle irruption de vices n'a-t il point à se parer, sur-tout si l'intérêt du courtisan demande qu'il soit corrompu, ou si l'indocilité des peuples le force à cesser d'être bon ? C'est donc à nous, qui ne pouvant vivre, ni indépendant, ni gouvernés, & qui néanmoins ne pouvons nous passer de maîtres, c'est à nous, dis-je, qu'il faut nous en prendre, quand ces maîtres se gâtent sur le trône, & avouer qu'il est bien plus difficile de nous rendre raisonnables que de trouver des hommes assez heureux pour nous y contraindre sans rien perdre à nos yeux des qualités qui les rendroient aimables.

De l'égalité des conditions.

Tu vois, sage Ariston, d'un œil d'indifférence
La grandeur tyrannique & la fière opulence ;
Tes yeux d'un faux éclat ne sont point abusés.
Ce monde est un grand bal, où des fous déguisés,
Sous les risibles noms d'éminence & d'altesse,
Pensent enfler leur être & hausser leur bassesse.
En vain des vanités l'appareil nous surprend.
Les mortels sont égaux, leur masque est différent.
Nos cinq sens imparfaits, donnés par la nature,
De nos biens, de nos maux, sont la seule mesure.
Les rois en ont-ils six ; & leur ame & leur corps
Sont-ils d'une autre espèce ? ont-ils d'autres ressorts ?
C'est du même limon que tous ont pris naissance ;
Dans la même foiblesse ils traînent leur enfance :
Et le riche & le pauvre, & le foible & le fort,
Vont tous également des douleurs à la mort.

Eh quoi ! me dira-t-on, quelle erreur est la vôtre ?
N'est-il aucun état plus fortuné qu'un autre ?
Le ciel a-t-il rangé les mortels au niveau ?
La femme d'un commis, courbé sur son bureau,
Vaut-elle une princesse auprès du trône assise ?
N'est-il pas plus plaisant, pour tout homme d'église,
D'orner son front tondu d'un chapeau rouge ou vert,
Que d'aller d'un vil froc obscurément couvert,
Recevoir à genoux, après laude ou matine,
De son prieur cloîtré vingt coups de discipline ?
Sous un triple mortier n'est-on pas plus heureux,
Qu'un clerc enseveli dans un greffe poudreux ?
Non, Dieu seroit injuste, & la sage nature
Dans ses dons partagés garde plus de mesure.
Pense-t-on qu'ici bas son aveugle fureur
Au char de la fortune attache le bonheur ?
Un jeune colonel a souvent l'impudence
De passer en plaisirs un maréchal de France.

« Etre heureux comme un roi » dit le peuple hébêté ;
Hélas ! pour le bonheur que fait la majesté ?
En vain sur ses grandeurs un monarque s'appuie ;
Il gémit quelquefois, & bien souvent s'ennuie :
Son favori sur moi jette à peine un coup d'œil.
Animal composé de bassesse & d'orgueil,
Accablé de dégoûts en inspirant l'envie,
Tour à tour on t'encense & l'on te calomnie.
Parle, qu'as tu gagné dans la chambre du roi ?
Un peu plus de flatteurs & d'ennemis que moi.

Sur les énormes tours de notre observatoire,
Un jour en consultant leur céleste grimoire,
Des enfans d'Uranie un essaim curieux,
D'un tube de cent pieds braqué contre les cieux,
Observoit les secrets du monde planétaire.
Un rustre s'écria : ces sorciers ont beau faire,
Les astres sont pour nous, aussi bien que pour eux.
On en peut dire autant du secret d'être heureux.
Le simple, l'ignorant, pourvu d'un instinct sage,
En est tout aussi près, au fond de son village,
Que le fat important qui pense le tenir,
& le triste savant qui croit le définir.

On dit qu'avant la boîte apportée à Pandore,
Nous étions tous égaux ; nous le sommes encore.
Avoir les mêmes droits à la félicité,
C'est pour nous la parfaite & seule égalité.
Vois-tu dans ces vallons ces esclaves champêtres
Qui creusent ces rochers, qui vont fendre ces hêtres ;
Qui détournent ces eaux, qui, la bêche à la main,
Fertilisent la terre en déchirant son sein ?
Ils ne sont point formés sur le brillant modèle
De ces pasteurs galans qu'a chanté Fontenelle.
Ce n'est point Timarette, & le tendre Tircis,
De roses couronnés, sous des myrtes assis,
Entrelaçans leurs noms sur l'écorce des chênes,
Vantant avec esprit leurs plaisirs & leurs peines :
C'est Pierrot, c'est Colin, dont le bras vigoureux
Soulève un char tremblant dans un fossé bourbeux.
Perrette au point du jour est aux champs la première.
Je les vois haletans & couverts de poussière,
Braver dans ces travaux, chaque jour répétés,
Et le froid des hivers, & le chaud des étés.
Ils chantent cependant : leur voix fausse & rustique
Gaîment de Pellegrin détonne un vieux cantique.
La paix, le doux sommeil, la force, la santé,
Sont le fruit de leur peine & de leur pauvreté.
Si Colin voit Paris, ce fracas de merveilles,
Sans rien dire à son cœur, assourdit ses oreilles :
Il ne desire point ces plaisirs turbulens ;
Il ne les conçoit pas : il regrette ses champs ;
Dans ses champs fortunés l'amour même l'appelle,
Et tandis que Damis, courant de belle en belle,
Sous des lambris dorés, & vernis par Martin,
Des intrigues du tems composant son destin,
Dupé par sa maîtresse, & haï par sa femme,
Prodigue à vingt beautés ses chansons & sa flamme,
Quitte Eglé qui l'aimoit, pour Cloris qui le fuit,
Et prend pour volupté le scandale & le bruit ;
Colin, plus vigoureux, & pourtant plus fidèle,
Revole vers Lisette en la saison nouvelle.
Il vient, après trois mois de regrets & d'ennui,
Lui présenter des dons aussi simples que lui.
Il n'a point à donner ces riches bagatelles,
Qu'Hébert vend à crédit pour tromper tant de belles.
Sans tous ces riens brillans, il peut toucher un cœur ;
Il n'en a pas besoin : c'est le fard du bonheur.

L'aigle, fière & rapide, aux ailes étendues,
Suit l'objet de sa flamme élancé dans les nues.
Dans l'ombre des vallons, le taureau bondissant,
Cherche en paix sa génisse, & plaît en mugissant.
Au retour du printems la douce Philomèle
Attendrit par ses chants sa compagne fidelle ;

Et du sein des buissons, le moucheron léger
Se mêle en bourdonnant aux insectes de l'air.
De son être content, qui d'entr'eux s'inquiète
S'il est quelqu'autre espèce, ou plus ou moins parfaite?
Et qu'importe à mon sort, à mes plaisirs présens,
Qu'il soit d'autres heureux, qu'il soit des biens plus grands?

Mais, quoi! cet indigent, ce mortel famélique,
Cet objet dégoûtant de la pitié publique,
D'un cadavre vivant traînant le reste affreux,
Respirant pour souffrir, est-il un homme heureux?
Non, sans doute; & Thamas qu'un esclave détrône,
Ce visir déposé, ce grand qu'on emprisonne,
Ont-ils des jours sereins, quand ils sont dans les fers.

Tout état à ses maux, tout homme a ses revers.
Moins hardi dans la paix, plus actif dans la guerre,
Charle auroit sous ses loix retenu l'Angleterre,
Et Dufréni, plus sage & moins dissipateur,
Ne fût point mort de faim, digne mort d'un auteur.
Tout est égal enfin: la cour a ses fatigues:
L'église a ses combats; la guerre a ses intrigues:
Le mérite modeste est souvent obscurci.
Le malheur est par-tout, mais le bonheur aussi.
Ce n'est point la grandeur; ce n'est point la bassesse,
Le bien, la pauvreté, l'âge mûr, la jeunesse,
Qui fait, ou l'infortune, ou la félicité.

Jadis, le pauvre Irus, honteux & rebuté,
Contemplant de Crésus l'orgueilleuse opulence,
Murmuroit hautement contre la providence.
Que d'honneurs! disoit-il; que d'éclat! que de bien!
Que Crésus est heureux! il a tout, & moi rien.
Comme il disoit ces maux, une armée en furie
Attaque en son palais le tyran de Carie.
De ses vils courtisans il est abandonné:
Il fuit, on le poursuit; il est pris, enchaîné;
On pille ses trésors; on ravit ses maitresses.
Il pleure; il apperçoit, au fort de ses détresses,
Irus, le pauvre Irus, qui, parmi tant d'horreurs,
Sans songer aux vaincus, boit avec les vainqueurs.
O Jupiter! dit-il; ô sort inexorable!
Irus est trop heureux, je suis seul misérable.
Ils se trompoient tous deux, & nous nous trompons tous.
Ah! du destin d'autrui ne soyons point jaloux.
Gardons-nous de l'éclat qu'un faux dehors imprime.
Tous les cœurs sont cachés; tout homme est un abîme.
La joie est passagère, & le rire est trompeur.

Hélas! où donc chercher, où trouver le bonheur?
En tous lieux, en tout tems, dans toute la nature,
Nulle part tout entier, par-tout avec mesure,
Et par-tout passager, hors dans son seul auteur.
Il est semblable au feu, dont la douce chaleur
Dans chaque autre élément en secret s'insinue,
Descend dans les rochers, s'élève dans la nue,
Va rougir le corail dans le sable des mers,
Et vit dans les glaçons qu'ont durcis les hivers.

Le ciel en nous formant mélangea notre vie
De desirs, de dégoûts, de raïson, de folie,
De momens de plaisirs, & de jours de tourmens.
De notre être imparfait voila les élémens.
Ils composent tout l'homme; ils forment son essence.
Et Dieu nous pesa tous dans la même balance.

(*Voltaire*).

CONDUITE, s. f. La bonne *conduite* est la morale mise en action, puisqu'elle est l'accomplissement de nos devoirs: cependant on n'entend pas communément par elle les plus sublimes efforts de la vertu, qui entrent aussi dans la morale, mais sont aussi des devoirs, mais elle établit un ordre dans ceux qu'elle prescrit, le rompre est une première infraction à ses loix, on ne peut l'intervertir sans commettre une faute. Le premier soin est d'observer ce qu'elle prescrit dans la situation où l'on se trouve, ou plutôt c'est de ne pas se laisser distraire de ses inspirations, car elle avertit toujours par le sentiment.

Nos devoirs s'étendent à raison des facultés qui se développent en nous. L'enfant a les siens, proportionnés aux moyens qu'il a pour les remplir, chaque fois qu'on ne lui en impose pas de contraires ou au-dessus de ceux que la nature peut déjà lui inspirer. L'adolescent étend les siens de lui-même, l'obéissance à laquelle il se soumet peut lui être inspirée par la reconnoissance, au lieu qu'elle ne l'est à l'enfant que par le besoin. Le jeune homme agité par ses passions, voit ses devoirs dans la résistance qu'il est obligé d'opposer à ses passions; il se sent aidé dans cette entreprise difficile par les forces qu'il a acquises & les conseils qu'il reçoit de tous côtés. L'homme d'un âge mûr reconnoît l'ordre des devoirs qui lui sont imposés par les lumières que son esprit éclairé lui fournit, par le sentiment des loix de la nature, & par la connoissance de celles de la société, il a observé ce qui attire le blâme des hommes, & éprouvé ce qui choque sa conscience. Le vieillard même, qui aspire au repos, trouve dans la tranquillité de ses sens & le silence de ses passions plus de moyens de remplir ces devoirs, d'un ordre supérieur, qui l'élèvent vers Dieu, & lui montrent une nouvelle existence, au moment où la sienne va finir. Il y a une bonne *conduite* pour chacun de ces âges, selon l'ordre de ces devoirs. En parcourant quelques-unes des situations où l'homme se trouve engagé dans la société; en examinant ce qu'exige le plus ou moins de force d'organisation & les différences des conditions, nous trouverions pour chaque individu une bonne *conduite*, hors de laquelle tout est faute & par laquelle les plus belles actions ne sont que des devoirs.

Ces mots, « il n'a fait que ce qu'il a dû, » prononcés sur-tout avec l'indifférence qui les accompagne ordinairement, s'ils étoient réfléchis, seroient destructifs de toute idée de vertu, ou ils la réduiroient à la plus parfaite simplicité, idée trop belle pour être conçue généralement.

On ne peut point dire que nos sentimens aient un ordre marqué entr'eux. Ils sont indépendans les uns des autres, & ne se comparent point Si chacun n'agissoit que d'après le sentiment qui domine en lui, il y auroit bien de la confusion dans la société, ou plutôt il n'y auroit pas de vertus, mais nous savons, nous sentons même l'ordre des devoirs que chacun d'eux exige. On peut aimer plus tendrement sa maîtresse que sa patrie; mais on

ſent qu'on a envers celle-ci de bien plus forts engagemens. Le ſacrifice que l'on fait n'eſt cependant pas ſans mérite. Il eſt bien difficile d'imaginer une ſuite de cas où la bonne *conduite* ne ſoit pas une vertu. Elle eſt active puiſqu'elle fait une choſe préférablement à une autre.

Les mœurs conſiſtent à n'avoir que des ſentimens honnêtes. La bonne *conduite* eſt plus, puiſqu'elle règle ces mêmes ſentimens, qu'elle diſtingue les devoirs qui en naiſſent, & qu'elle enſeigne même à ſoumettre ces ſentimens aux devoirs.

Ce qui eſt eſſentiel pour la bonne *conduite* eſt préciſément ce qui manque le plus aux hommes, la fermeté. Chacun diſcerne aſſez ce qui convient; le ſentiment moral parle également à tout le monde, par-tout où les préjugés ne l'altèrent pas; mais la foibleſſe eſt dans l'exécution de ce que l'on a jugé ſoi-même devoir faire. Ce qui arrête tout-à-coup, ce ne ſont point de nouveaux obſtacles découverts; le dirai-je? c'eſt le peu d'attraits qu'on imagine à recommencer une choſe qu'on a faite pourtant avec plaiſir. Généralement les devoirs les mieux remplis ſont ceux qui ne demandent qu'une action quelque difficile qu'elle ſoit.

Une *conduite* foible & mal réglée eſt preſque toujours l'effet de l'inconſtance, lorſqu'elle ne vient pas du tumulte des paſſions & de l'habitude du vice. Au contraire, l'homme qui a une bonne *conduite* remplit conſtament les mêmes devoirs, parce que le ſentiment particulier qui les lui inſpire, agit toujours, & qu'il eſt d'ailleurs ſecondé par le ſentiment général qui preſcrit de faire ce qui eſt juſte. Comme on ſe ſouſtrait rarement tout-à-fait à l'empire de ce dernier, on cherche, en quelque ſorte, à compoſer avec lui. On ne ſe détourne que pour un temps des devoirs que l'on commençoit à remplir, on ne les quitte que pour un autre. On promet pourtant d'y revenir, c'eſt ainſi que l'imagination croit lui ôter ſes chaînes; mais la première erreur eſt d'en avoir donné au devoir. Si l'on a commencé à le remplir n'a-t-il pas ſatifait. On ne l'a pas encore ſuivi dans toute ſon étendue, pourquoi croire que l'on a déjà épuiſé les plaiſirs qui y ſont attachés. On ne le quitte que pour un autre devoir, mais celui-ci & ſucceſſivement tous ceux auxquels on s'attache ſans règle ne procurent plus aucune ſatiſfaction, parce qu'ils étoient ſubordonnés à celui auquel on s'eſt ſouſtrait. On les quittera avec plus de promptitude, inſenſiblement on les négligera tous, ou on les ſuivra avec un ſentiment de contrainte & même de dégoût, propre à répandre mille amertumes dans la vie.

Souvent on s'impoſe des devoirs que l'ordre des choſes n'offre pas encore, cela ne provient jamais que d'un dégoût que l'on s'eſt formé de ceux qu'on a actuellement à remplir, d'une biſarrerie de l'imagination, ou d'une excuſe que l'on ſe prépare péniblement. Qu'arrive t-il de cette précipitation, c'eſt que quand ces devoirs s'offrent réellement, on a contr'eux une prévention qu'on a déjà conçue, & qui ne pouvoit manquer de naître.

On eſt même convaincu par ceci que ce n'eſt pas aſſez de n'avoir que des ſentimens honnêtes, qu'il faut encore les régler, ce qui ſe réduit à ne pas les confondre. Il faut convenir que ce ſont preſque toujours les inſtituteurs qui commencent cette confuſion. Le premier coup-d'œil qu'on jette ſur nos uſages doit en perſuader; mais je n'ai à parler ici que de ce qui eſt préciſément notre tort ou plutôt des erreurs de notre eſprit, & à cet égard & de leurs ſuites.

C'eſt une remarque triviale que les hommes d'un eſprit borné ont ordinairement une meilleure *conduite* que les autres, cela arrive ſouvent parce que la crainte ou le beſoin les retiennent, & dans ce cas leur bonne *conduite* ne produit que les effets aſſez ſtériles de ces deux cauſes. Souvent auſſi c'eſt qu'étant affectés de moins de ſentimens à-la-fois ils voient mieux ce qui eſt propre à chacun, & cèdent naturellement à leurs inſpirations. Il ne faut pas croire cependant que la nature en fourniſſant un fonds plus riche aux facultés morales des autres ne leur ait fait qu'un préſent dangereux. S'ils ont un plus grand nombre de ſentimens à-la-fois, il eſt certain qu'il y a plus de devoirs pour eux, & qu'ils ſont plus difficiles à remplir. Ils ont auſſi plus de facilité à en découvrir l'étendue, mieux ils les obſervent, moins ils courent le riſque de les confondre; ainſi les uns ſont dirigés par une eſpèce d'inſtinct qui ſupplée à leur raiſon peu éclairée, & les autres ont plus de lumières: les uns & les autres peuvent avoir une *conduite* réglée en ſuivant ce que ces ſentimens leur inſpirent & en rempliſſant les différens devoirs qui en réſultent & qu'ils connoiſſent. La confuſion naît également pour eux & du défaut & du trop de lumières.

C'eſt-là ce qui arrive aux uns & aux autres chaque fois que l'ordre de la ſociété ne leur preſcrit point un devoir avant que la nature n'ait développé en eux les moyens de le remplir. Je ſais, & je l'ai déjà dit, que les inſtituteurs troublent ſouvent cet ordre; mais ils ont beau exiger des choſes diſproportionnées aux forces de leurs élèves, la bonne *conduite* de ceux-ci, quelque différent que ſoit leur genre d'eſprit, ne conſiſtera jamais qu'à faire ce qu'ils peuvent faire, c'eſt-à-dire, ce en quoi le ſentiment peut les aider: l'un aura ce ſentiment déjà plus étendu, il pourra plus, & celui qui l'aura moins aura une moindre obligation.

On ſe porte naturellement vers les vertus qui mettent l'ame dans une grande activité. Les plus négligées ſont celles qui ne preſcrivent que de s'abſtenir. On n'y voit aucune récompenſe attachée. Elles préſentent des combats continuels,

dont l'imagination s'effraie. D'un autre côté, on les regarde comme étant le partage des ames médiocres, qui ne peuvent point s'élever à des vertus d'un genre plus sublime. On ne considère point que l'on ne peut jamais pratiquer efficacement celles-ci qu'après s'être affermi dans celles-là. Un homme d'un esprit éclairé ne les envisage point comme son unique but, mais il sait qu'elles sont des degrés nécessaires pour parvenir à celles qui doivent l'annoblir le plus à ses propres yeux.

Vous voulez être utile à la république, Charès, ce vœu occupe toute votre ame. La gloire même n'est que la seconde récompense que vous envisagez. Vous avez de grandes vertus, de grands talens, chacun vante votre courage. Votre coup-d'œil est rapide. Vous avez étudié les exemples des plus grands capitaines. Cependant je tremble pour la patrie, si elle vous confie jamais une armée. Pourquoi? vous manquez de patience. Votre intégrité est renommée, vous avez montré dans plusieurs occasions un désintéressement héroïque, votre esprit est juste & éclairé; cependant je soupirerai si je vous vois jamais assis dans l'aréopage. Vous manquez absolument d'exactitude. Vous êtes bienfaisant & vous êtes riche, cependant j'entends souvent à côté du vieillard qui vous bénit, un ouvrier qui murmure, vous n'êtes point économe.

Quand la Bruyère dit du Grand-Condé c'est un homme à qui il n'a manqué que les vertus les plus ordinaires, cela ne pouvoit s'entendre des qualités relatives à l'art de la guerre qu'il semble avoir réunies toutes. Mais, mettez ce Condé privé des vertus les plus communes, à la tête d'un grand royaume, peut-être sera t-il un monarque que le peuple ne bénira point.

Ces qualités, qui font tout le mérite des hommes bornés, sont souvent en eux très-voisines d'un défaut qui les avilir. La patience est en eux pesanteur, l'exactitude est minutie; chez les hommes d'un esprit supérieur, elles prennent un plus grand caractère; elles sont liées à tous les meilleurs sentimens; leur effet est de doubler les facultés de ceux qui les possèdent & de ne les rendre étrangers à rien de ce qui est bon. Le vainqueur de Platée administra pendant dix ans les revenus d'Athènes & la rendit florissante. Le compagnon des victoires de Henri IV rétablit les finances d'un royaume épuisé; c'est qu'ils avoient des vertus communes.

On croit qu'elles élèvent moins l'ame, que leurs détails même empêchent l'essor de l'esprit vers les choses plus élevées qui l'appellent, qu'au moins pour les grands hommes il y a une espèce de contrainte à s'y plier. Aucune de ces observations n'est fondée. Les heureux génies ont sans doute de bonne heure le sentiment du but auquel ils doivent tendre; mais il ne peut s'offrir à eux séparé des moyens qui y conduisent.

Il y a plus, les vertus qui paroissent les plus magnanimes, ne sont au fond que ces mêmes vertus communes appliquées à de plus grands objets. La difficulté de la pratique en fait sans doute le mérite, elle augmente dans des circonstances plus compliquées; mais pour les mettre alors en usage, il est bon de l'avoir fait dans des occasions plus simples. Le développement de nos facultés suit une gradation. Les fonctions les plus difficiles qu'impose la société ont toutes une image fidelle dans d'autres plus simples qui les ont précédées. Pourquoi le seul attrait d'une difficulté à surmonter, engageroit t-il à les suivre ceux qui les ont négligées quand la nature les y appelloit sans contrainte : quel autre motif peut-on leur supposer alors que l'amour d'un éclat qui n'est ni le premier mobile, ni la première récompense de la vertu. Par-tout où ils n'attireront point les regards, ils auront une conduite foible & mal réglée; par-tout où ils croiront pouvoir éblouir, ils auront même des vices brillans, ils seront des héros si l'on veut, mais l'univers a eu beaucoup à se plaindre de ceux de cette espèce. Ne dédaignons aucune vertu, la plus simple est le fondement de la plus sublime; ne les séparons point, elles ont toutes un centre commun.

Les bonnes actions naissent naturellement à la suite les unes des autres, dans une *conduite* réglée; mais avec les sentimens les plus honnêtes, lorsque l'on n'a point pris l'habitude ferme & constante de suivre l'ordre des devoirs qu'ils exigent; une bonne action se fait toujours de manière à en empêcher d'autres, & souvent même, en manquant à quelque devoir.

On distingue par-tout ces deux fondemens de la morale, ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudroit pas que l'on nous fît, & lui faire tout le bien qu'on souhaiteroit en recevoir, je crois l'un & l'autre également inspirés par la nature. Si les vertus communes sont de la première classe, on peut juger du danger qu'il y a à les négliger.

Bien des personnes bornent l'idée de la bonne *conduite* aux choses qui ne concernent que nous & excusent volontiers ceux qui par leurs fautes ne font du tort qu'à eux-mêmes. Mais comment supposer qu'un être placé au milieu de la société peut s'avilir, peut se perdre sans nuire à la société? Les secours qu'elle avoit lieu d'attendre ne sont-ils pas perdus? Son exemple n'a t-il nulle influence? plus on se rapproche des objets qui l'entourent, plus on voit qu'il leur nuit nécessairement; même avec connoissance des maux qu'il leur fait. D'un autre côté comment supposer qu'on peut agir convenablement pour soi-même, sans être de quelque utilité aux autres : il est peu de circonstances où ce dernier avantage n'entre pour rien dans le motif de notre *conduite*, lorsque notre *conduite* est sage; nous le considérons lorsqu'il est arrivé & nous nous en applaudissons. Ce qui porte à croire qu'il n'est jamais tout-à-fait étranger dans une résolution qui tend à

à nous procurer un bien sans choquer la morale. Quel fruit revient-il à l'état de ma sobriété & puis-je moi-même y faire attention? il y en a un & il m'est permis d'y songer. Je donne un bon exemple & je puis consacrer à la société, un meilleur usage de mon tems, de ma fortune & de ma santé. C'est parce que les hommes bornés, réfléchissent peu sur leurs idées & sur leurs sentimens, que ces considérations leur échappent, car elles sont bien réelles.

Il n'y a point de bonne *conduite* sans une vigilance continuelle. On a à se garantir de mille foiblesses attrayantes; l'habitude de les repousser fait qu'elles ne se présentent plus si souvent & que l'imagination est un peu plus au-dessus de leurs surprises. Il est peu de bonnes actions dont ces foiblesses ne puissent détourner; il faut au moins à celui qui est accoutumé d'y céder dans les actions les plus ordinaires de sa vie, un violent effort pour les écarter dans celles qui sont plus rares & plus difficiles.

Quand deux devoirs paroissent être en contradiction, le choix entr'eux n'est douteux que pour celui qui ne les a point suivis jusques-là dans leur ordre naturel, & ce cas se présente à chaque instant pour eux. A voir cette multitude d'hommes, toujours indécis & flottans sur ce qu'ils doivent faire; on croiroit que la conscience ne parle pas le même langage à tous les hommes, ou que l'ordre des événemens fait naître à chaque instant des cas où elle n'a point de décisions. Dans la réalité on n'a jamais à balancer entre deux devoirs, & lorsqu'on paroît le faire, le combat n'est qu'entre une passion & un devoir. En suivant les vertus les plus simples & les plus naturelles qui sont celles que la nature nous inspire d'abord comme les plus essentielles & les plus proportionnées à nos facultés, on ne peut jamais trouver de la confusion dans ce que la conscience exige de nous. D'ailleurs c'est par l'habitude de l'écouter qu'on apprend à ne se jamais tromper sur ses oracles. L'obscurité n'est jamais dans ses réponses, mais le tumulte des passions ou des préjugés empêche de les entendre.

Ce qui fait que l'on s'engage si indiscrètement dans des sentimens qui exigent des devoirs, c'est que l'on ne connoît pas encore l'étendue de ces devoirs par la pratique que l'on en a faite; qu'arrive-t-il? c'est que de nouvelles difficultés entrevues découragent tout-à-coup, quelque naturel qu'il soit d'être reconnoissant, quelques douceurs qui soient ordinairement attachées à ce devoir; un homme qui s'est fait l'habitude de le remplir strictement, fait qu'il est souvent dur d'être engagé par ce sentiment envers des hommes qui peuvent en abuser, & il n'accepte des bienfaits que de ceux qu'il estime. Cette précipitation à s'imposer des devoirs est ce qui peut mettre une opposition apparente entr'eux. L'artifice ordinaire des poëtes tragiques qui ne connoissent point les grands ressorts de l'art, est de faire faire à ceux qu'ils présentent comme des grands hommes, un serment aveugle qui les oblige ensuite à commettre des actions dont ils ont horreur. Je demande si avec l'habitude de remplir religieusement les obligations qu'on s'impose, on peut avoir cette précipitation & cet aveuglement.

L'effet de la bonne conduite est de simplifier nos devoirs; lorsqu'on ne les considère que dans les spéculations, ils effraient par leur nombre, par leur étendue & même par leur apparente contradiction; souvent ce qui empêche d'en remplir aucun, c'est un embarras absurde de savoir par lequel commencer. Il y a rarement de la bonne foi dans cette incertitude; je dirois pourtant à celui qui paroîtroit hésiter ainsi: commencez par celui dont votre conscience vous reproche le plus l'inobservation, par celui que vous êtes le plus coupable de ne pas suivre. Est-il le plus opposé à vos passions? en le remplissant, vous remportez sur elles une grande victoire qui vous rend d'autres succès plus faciles. Est-il celui dont vous êtes le moins détourné par vos penchans? vous verrez bientôt que vous ne pouvez le remplir avec exactitude, sans réprimer en vous des habitudes qui vous détournoient aussi d'autres devoirs.

Il y aura un grand progrès dans nos mœurs, lorsque le premier trait par lequel quelqu'un cherchera sincérement à être loué, sera la bonne conduite, & que l'on aura attaché à ce mot toute l'étendue qu'il doit avoir. On ne la méprise pas tout-à-fait aujourd'hui, mais on conviendra qu'il faut avoir loué quelqu'un sur mille belles qualités, avant de lui faire un mérite de sa *conduite*, ou cela n'annonce en lui qu'une grande stérilité. Si l'on réfléchissoit un peu à tout ce que ce mot doit comprendre, on verroit qu'en l'accordant, on donne souvent plus qu'on ne pense.

J'éprouve à chaque instant que, pour donner une idée claire & uniforme de ces mots *moraux*, dont chacun étend ou restreint à son gré la modification, il faut y prendre un trait général dont chacun convient, & analyser ensuite tout ce qui est inséparable de cette idée. J'ai cru que personne ne pouvoit détacher de l'idée de *conduite* l'accomplissement de ses principaux devoirs: j'ai montré ensuite quelles qualités du cœur & de l'esprit y étoient nécessaires.

Règles de conduite.

I.

Il faut avoir toujours à la main ces deux règles; l'une, de ne rien faire que ce que t'inspire la raison, ta reine & ta législatrice; l'autre, de changer d'avis, s'il se trouve quelqu'un qui te redresse & te retire de ton opinion; mais toujours pourvu que les motifs de ton changement soient une raison probable de justice ou de bien public, ou quelque raison approchante,

celui de la nature. Il consiste à faire & à dire ce qu'il y a de plus droit. Cette façon de vivre épargne à l'homme beaucoup de peines & de combats : elle le délivre du soin de ménager toute sa conduite & d'user d'adresse.

XXVIII.

Comme les médecins ont toujours sous la main des instrumens & des outils prêts pour les cures imprévues, de même tu dois être muni des principes nécessaires pour connoître tes devoirs envers Dieu & envers l'homme, & pour faire les moindres choses, comme ayant toujours devant les yeux la liaison de ces deux sortes de devoirs; car tu ne feras rien de bien dans les choses humaines, si tu oublies le rapport qu'elles ont avec Dieu, ni rien de bien dans les choses divines, si tu oublies leur liaison avec la société.

XXIX.

Souviens-toi de celui qui avoit oublié le terme & l'objet de sa route.

Rappelle-toi que les mêmes hommes qui passent leur vie dans le sein de la raison universelle qui gouverne le monde, ont néanmoins des pensées toutes contraires aux siennes, puisqu'ils trouvent étranges les choses qui tous les jours se rencontrent dans leur chemin.

Rappelle-toi de plus qu'il ne faut point agir ni parler comme des gens qui dorment, car alors il leur semble seulement qu'ils parlent & agissent.

Qu'enfin il ne faut pas recevoir les opinions de nos pères comme des enfans, c'est-à-dire, par la seule raison que nos pères les ont eues. (*Pensées de Marc-Aurèle-Antonin*).

CONSCIENCE, s. f. Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la *conscience*; & ce n'est que quand on marchande avec elle, qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. Le premier de tous les soins est celui de soi-même; cependant combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui, nous faisons mal! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature, & nous lui résistons : en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs; l'être actif obéit, l'être passif commande. La *conscience* est la voix de l'ame, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent, & alors lequel faut-il écouter? Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la *conscience* ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme; elle est à l'ame ce que l'instinct est au corps; qui la suit, obéit à la nature, & ne craint point de s'égarer. Ce point est important, poursuivit mon bienfaiteur, voyant que j'allois l'interrompre; souffrez que je m'arrête un peu plus à l'éclaircir.

Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous mêmes. S'il est vrai que le bien soit bien, il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres; & le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique. Si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne sauroit être sain d'esprit ni bien constitué, qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas, & que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre, & la bonté n'est en lui qu'un vice contre nature. Fait pour nuire à ses semblables, comme le loup pour égorger sa proie, un homme humain seroit un animal aussi dépravé qu'un loup pitoyable, & la vertu seule nous laisseroit des remords.

Rentrons en nous-mêmes, examinons, tout intérêt personnel à part, à quoi nos penchans nous portent. Quel spectacle nous flatte le plus, celui des tourmens ou du bonheur d'autrui? Qu'est-ce qui nous est le plus doux à faire, & nous laisse une impression plus agréable après l'avoir fait, d'un acte de bienfaisance ou d'un acte de méchanceté? Pour qui vous intéressez-vous sur vos théâtres? Est-ce aux forfaits que vous prenez plaisir? est-ce à leurs auteurs punis que vous donnez des larmes? Tout nous est indifférent, disent-ils, hors notre intérêt; & tout au contraire, les douceurs de l'amitié, de l'humanité, nous consolent dans nos peines; &, même dans nos plaisirs, nous serions trop seuls, trop misérables, si nous n'avions avec qui les partager. S'il n'y a rien de moral dans le cœur de l'homme, d'où lui viennent donc ces transports d'admiration pour les actions héroïques, ces ravissemens d'amour pour les grandes ames? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé? Pourquoi voudrois-je être Caton qui déchire ses entrailles, plutôt que César triomphant? Otez de nos cœurs cet amour du beau, vous ôtez tout le charme de la vie. Celui dont les viles passions ont étouffé dans son ame étroite ces sentimens délicieux; celui qui, à force de se concentrer au-dedans de lui, vient à bout de n'aimer que lui-même, n'a plus de transports; son cœur glacé ne palpite plus de joie, un doux attendrissement n'humecte jamais ses yeux, il ne jouit plus de rien; le malheureux ne sent plus, ne vit plus; il est déjà mort.

Mais quel que soit le nombre des méchans sur la terre, il est peu de ces ames cadavéreuses, devenues insensibles, hors leur intérêt, à tout ce qui est juste & bon. L'iniquité ne plaît qu'autant qu'on en profite; dans tout le reste on veut que

l'innocent ſoit protégé. Voit-on dans une rue ou ſur un chemin quelque acte de violence & d'injuſtice : à l'inſtant un mouvement de colère & d'indignation s'élève au fond du cœur, & nous porte à prendre la défenſe de l'opprimé ; mais un devoir plus puiſſant nous retient, & les loix nous ôtent le droit de protéger l'innocence. Au contraire, ſi quelque acte de clémence ou de générosité frappe nos yeux, quelle admiration, quel amour il nous inſpire ! Qui eſt-ce qui ne ſe dit pas : j'en voudrois avoir fait autant ? Il nous importe sûrement fort peu qu'un homme ait été méchant ou juſte il y a deux mille ans ; & cependant le même intérêt nous affecte dans l'hiſtoire ancienne, que ſi tout cela s'étoit paſſé de nos jours. Que me font à moi les crimes de Catilina ? Ai-je peur d'être ſa victime ? Pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que s'il étoit mon contemporain ? Nous ne haïſſons pas ſeulement les méchans parce qu'ils nous nuiſent, mais parce qu'ils ſont méchans. Non-ſeulement nous voulons être heureux, nous voulons auſſi le bonheur d'autrui ; & quand ce bonheur ne coûte rien au nôtre, il l'augmente. Enfin l'on a, malgré ſoi, pitié des infortunés ; quand on eſt témoin de leur mal, on en ſouffre. Les plus pervers ne ſauroient perdre tout-à-fait ce penchant : ſouvent il les met en contradiction avec eux-mêmes. Le voleur qui dépouille les paſſans, couvre encore la nudité du pauvre ; & le plus féroce aſſaſſin ſoutient un homme tombant en défaillance.

On parle du cri des remords, qui punit en ſecret les crimes cachés, & les met ſi ſouvent en évidence. Hélas ! qui de nous n'entendit jamais cette importune voix ? On parle par expérience, & l'on voudroit étouffer ce ſentiment tyrannique qui nous donne tant de tourment. Obéiſſons à la nature, nous connoîtrons avec quelle douceur elle règne, & quel charme on trouve, après l'avoir écoutée, à ſe rendre un bon témoignage de ſoi. Le méchant ſe craint & ſe fuit ; il s'égaie en ſe jettant hors de lui-même ; il tourne autour de lui des yeux inquiets, & cherche un objet qui l'amuſe ; ſans la ſatyre amère, ſans la raillerie inſultante, il ſeroit toujours triſte ; le ris moqueur eſt ſon ſeul plaiſir. Au contraire, la ſérénité du juſte eſt intérieure ; ſon ris n'eſt point de malignité, mais de joie : il en porte la ſource en lui-même ; il eſt auſſi gai ſeul qu'au milieu d'un cercle : il ne tire pas ſon contentement de ceux qui l'approchent, il le leur communique.

Jettez les yeux ſur toutes les nations du monde, parcourez toutes les hiſtoires. Parmi tant de cultes inhumains & bizarres, parmi cette prodigieuſe diverſité de mœurs & de caractères, vous trouverez par-tout les mêmes idées de juſtice & d'honnêteté, par-tout les mêmes principes de Morale, par-tout les mêmes notions du bien & du mal. L'ancien paganiſme enfanta des dieux abominables qu'on eût punis ici bas comme des ſcélérats, & qui n'offroient pour tableau du bonheur ſuprême, que des forfaits à commettre & des paſſions à contenter. Mais le vice, armé d'une autorité ſacrée, deſcendoit en vain du ſéjour éternel, l'inſtinct moral le repouſſoit du cœur des humains. En célébrant les débauches de Jupiter, on admiroit la continence de Xénocrate ; la chaſte Lucrèce adoroit l'impudique Vénus : l'intrépide romain ſacrifioit à la peur ; il invoquoit le dieu qui mutila ſon père, & mouroit ſans murmure de la main du ſien : les plus mépriſables divinités furent ſervies par les plus grands hommes. La ſainte voix de la nature, plus forte que celle des dieux, ſe faiſoit reſpecter ſur la terre, & ſembloit reléguer dans le ciel le crime avec les coupables.

Il eſt donc au fond des ames un principe inné de juſtice & de vertu, ſur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions & celles d'autrui comme bonnes ou mauvaiſes ; & c'eſt à ce principe que je donne le nom de *conſcience*.

Mais à ce mot j'entends s'elever de toutes parts la clameur des prétendus ſages : erreurs de l'enfance, préjugés de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert ! Il n'y a rien dans l'eſprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience ; & nous ne jugeons d'aucune choſe que ſur les idées acquiſes. Ils font plus ; cet accord évident & univerſel de toutes les nations, ils l'oſent rejetter ; & contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelqu'exemple obſcur & connu d'eux ſeuls ; comme ſi tous les penchans de la nature étoient anéantis par la dépravation d'un peuple, & que ſitôt qu'il eſt des monſtres, l'eſpèce ne fût plus rien. Mais que ſervent au ſceptique Montaigne les tourmens qu'il ſe donne pour déterrer en un coin du monde une coutume oppoſée aux notions de la juſtice ? Que lui ſert de donner aux plus ſuſpects voyageurs l'autorité qu'il refuſe aux écrivains les plus célèbres ? Quelques uſages incertains & bizarres, fondés ſur des cauſes locales qui nous ſont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, oppoſés en tout le reſte, & d'accord ſur ce ſeul point ? O Montaigne ! toi qui te piques de franchiſe & de vérité, ſois ſincère & vrai, ſi un philoſophe peut l'être ; & dis-moi s'il eſt quelque pays ſur la terre où ce ſoit un crime de garder ſa foi, d'être clément, bienfaiſant, généreux ; où l'homme de bien ſoit mépriſable, & le perfide honoré ?

Chacun, dit-on, concourt au bien public pour ſon intérêt ; mais d'où vient donc que le juſte y concourt à ſon préjudice ? Qu'eſt-ce qu'aller à la mort pour ſon intérêt ? Sans doute nul n'agit que pour ſon bien ; mais s'il n'eſt un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera ja-

mais par l'intérêt propre que les actions des méchans. Il est même à croire qu'on ne tentera point d'aller plus loin. Ce seroit une trop abominable Philosophie que celle où l'on seroit embarrassé des actions vertueuses; où l'on ne pourroit se tirer d'affaire qu'en leur controuvant des intentions basses & des motifs sans vertu, où l'on seroit forcé d'avilir Socrate & de calomnier Régulus. Si jamais de pareilles doctrines pouvoient germer parmi nous, la voix de la nature, ainsi que celle de la raison s'éleveroient incessamment contr'elles, & ne laisseroient jamais à un seul de leurs partisans l'excuse de l'être de bonne foi.

Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans les discussions métaphysiques qui passent ma portée & la vôtre, & qui, dans le fond, ne mènent à rien. Je vous ai déjà dit que je ne voulois pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre cœur. Quand tous les philosophes prouveroient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage.

Il ne faut pour cela que vous faire distinguer nos idées acquises de nos sentimens naturels, car nous sentons avant de connoître; & comme nous n'apprenons point à vouloir notre bien & à fuir notre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon & la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes. Les actes de la *conscience* ne sont pas des jugemens, mais des sentimens; quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentimens qui les apprécient sont au-dedans de nous, & c'est par eux seuls que nous connoissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous & les choses que nous devons rechercher ou fuir.

Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, & nous avons eu des sentimens avant des idées. Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentimens convenables à notre nature, & l'on ne sauroit nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. Ces sentimens, quant à l'individu, sont l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le desir du bien-être. Mais, si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentimens innés, relatifs à son espèce; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher. Or, c'est du systême moral, formé par ce double rapport, à soi-même & à ses semblables, que naît l'impulsion de la *conscience*. Connoître le bien, ce n'est pas l'aimer: l'homme n'en a pas la connoissance innée; mais sitôt que sa raison le lui fait connoître, sa *conscience* le porte à l'aimer: c'est ce sentiment qui est inné.

Je ne crois donc pas, mon ami, qu'il soit impossible d'expliquer par des conséquences de notre nature le principe immédiat de la *conscience* indépendant de la raison même; & quand cela seroit impossible, encore ne seroit-il pas nécessaire: car, puisque ceux qui nient ce principe, admis & reconnu par tout le genre humain, ne prouvent point qu'il n'existe pas, mais se contentent de l'affirmer; quand nous affirmons qu'il existe, nous sommes tous aussi bien fondés qu'eux, & nous avons de plus le témoignage intérieur, & la voix de la *conscience* qui dépose pour elle-même. Si les premières lueurs du jugement nous éblouissent & confondent d'abord les objets à nos regards, attendons que nos foibles yeux se r'ouvrent, se raffermissent; & bientôt nous reverrons ces mêmes objets aux lumières de la raison, tels que nous les montroit d'abord la nature; ou plutôt, soyons plus simples & moins vains: bornons-nous aux premiers sentimens que nous trouvons en nous-mêmes; puisque c'est toujours à eux que l'étude nous ramène, quand elle ne nous a point égarés.

Conscience! conscience! instinct divin; immortelle & céleste voix, guide assuré d'un être ignorant & borné, mais intelligent & libre, juge infaillible du bien & du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature & la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, & d'une raison sans principe.

Graces au ciel, nous voilà délivrés de tout cet effrayant appareil de Philosophie; nous pouvons être hommes sans être savans; dispensés de consumer notre vie à l'étude de la Morale, nous avons à moindres fraix un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines. Mais ce n'est pas assez que ce guide existe; il faut savoir le reconnoître & le suivre. S'il parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent? Eh! c'est qu'il nous parle la langue de la nature, que tout nous a fait oublier. La *conscience* est timide, elle aime la retraite & la paix; le monde & le bruit l'épouvantent; les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis; elle fuit ou se tait devant eux: leur voix bruyante étouffe la sienne, & l'empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire, & dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite: elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus; &, après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeller qu'il en coûta de la bannir.

Combien de fois je me suis lassé, dans mes recherches, de la froideur que je sentois en moi! Combien de fois la tristesse & l'ennui, versant

leur poiſon ſur mes premières méditations, me les rendirent inſupportables! Mon cœur aride ne donnoit qu'un zèle languiſſant & tiède à l'amour de la vérité. Je me diſois : pourquoi me tourmenter à chercher ce qui n'eſt pas? Le bien moral n'eſt qu'une chimère; il n'y a rien de bon que les plaiſirs des ſens. O quand une fois on a perdu le goût des plaiſirs de l'ame, qu'il eſt difficile de le reprendre! Qu'il eſt plus difficile encore de le prendre quand on ne l'a jamais eu! S'il exiſtoit un homme aſſez miſérable pour n'avoir rien fait en toute ſa vie dont le ſouvenir le rendît content de lui-même, & bien-aiſe d'avoir vecu, cet homme ſeroit incapable de jamais ſe connoître; & faute de ſentir quelle bonté convient à ſa nature, il reſteroit méchant par force, & ſeroit éternellement malheureux. Mais croyez-vous qu'il y ait ſur la terre entière un ſeul homme aſſez dépravé, pour n'avoir jamais livré ſon cœur à la tentation de bien faire? Cette tentation eſt ſi naturelle & ſi douce, qu'il eſt impoſſible de lui réſiſter toujours; & le ſouvenir du plaiſir qu'elle a produit une fois, ſuffit pour la rappeller ſans ceſſe. Malheureuſement elle eſt d'abord pénible à ſatisfaire; on a mille raiſons pour ſe refuſer au penchant de ſon cœur; la fauſſe prudence le reſſerre dans les bornes du moi humain; il faut mille efforts de courage pour oſer les franchir. Se plaire à bien faire eſt le prix d'avoir bien fait, & ce prix ne s'obtient qu'après l'avoir mérité. Rien n'eſt plus aimable que la vertu; mais il en faut jouir pour la trouver telle. Quand on la veut embraſſer, ſemblable au protée de la fable, elle prend d'abord mille formes effrayantes, & ne ſe montre enfin ſous la ſienne qu'à ceux qui n'ont point lâché priſe.

Combattu ſans ceſſe par mes ſentimens naturels qui parloient pour l'intérêt commun, & par ma raiſon qui rapportoit tout à moi, j'aurois flotté toute ma vie dans cette continuelle alternative, faiſant le mal, aimant le bien, & toujours contraire à moi-même, ſi de nouvelles lumières n'euſſent éclairé mon cœur; ſi la vérité qui fixa mes opinions, n'eût encore aſſuré ma conduite & ne m'eût mis d'accord avec moi. On a beau vouloir établir la vertu par la raiſon ſeule, quelle ſolide baſe peut-on lui donner? La vertu, diſent-ils, eſt l'amour de l'ordre: mais cet amour peut-il donc & doit-il l'emporter en moi ſur celui de mon bien-être? qu'ils me donnent une raiſon claire & ſuffiſante pour le préférer. Dans le fond, leur prétendu principe eſt un pur jeu de mots; car je dis auſſi moi, que le vice eſt l'amour de l'ordre, pris dans un ſens différent. Il y a quelque ordre moral par-tout où il y a ſentiment & intelligence. La différence eſt, que le bon s'ordonne par rapport au tout, & que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci ſe fait le centre de toutes choſes, l'autre meſure ſon rayon & ſe tient à la circonférence. Alors il eſt ordonné, par rapport au centre commun, qui eſt Dieu, & par rapport à tous les cercles concentriques, qui ſont les créatures. Si la divinité n'eſt pas, il n'y a que le méchant qui raiſonne, le bon n'eſt qu'un inſenſé.

O mon enfant! puiſſiez vous ſentir un jour de quels poids on eſt ſoulagé, quand, après avoir épuiſé la vanité des opinions humaines & goûté l'amertume des paſſions, on trouve enfin ſi près de ſoi la route de la ſageſſe, le prix des travaux de cette vie, & la ſource du bonheur dont on a déſeſpéré. Tous les devoirs de la loi naturelle, preſque effacés de mon cœur par l'injuſtice des hommes, s'y retracent au nom de l'éternelle juſtice, qui me les impoſe & qui me les voit remplir. Je ne ſens plus en moi que l'ouvrage & l'inſtrument du grand être qui veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par le concours de mes volontés aux ſiennes, & par le bon uſage de ma liberté : j'acquieſce à l'ordre qu'il établit, ſûr de jouir moi-même un jour de cet ordre & d'y trouver ma félicité; car quelle félicité, plus douce que de ſe ſentir ordonné dans un ſyſtême où tout eſt bien? En proie à la douleur, je la ſupporte avec patience, en ſongeant qu'elle eſt paſſagère, & qu'elle vient d'un corps qui n'eſt point à moi. Si je fais une bonne action ſans témoin, je ſais qu'elle eſt vue, & je prends acte pour l'autre vie de ma conduite en celle-ci : En ſouffrant une injuſtice, je me dis : l'être juſte qui régit tout, ſaura bien m'en dédommager; les beſoins de mon corps, les miſères de ma vie me rendent l'idée de la mort plus ſupportable. Ce ſeront autant de liens de moins à rompre, quand il faudra tout quitter.

Pourquoi mon ame eſt-elle ſoumiſe à mes ſens & enchaînée à ce corps qui l'aſſervit & la gêne? Je n'en ſais rien; ſuis-je entré dans les décrets de Dieu? Mais je puis, ſans témérité, former de modeſtes conjectures. Je me dis : ſi l'eſprit de l'homme fût reſté libre & pur, quel mérite auroit-il d'aimer & ſuivre l'ordre qu'il verroit établi & qu'il n'auroit nul intérêt à troubler? Il ſeroit heureux, il eſt vrai; mais il manqueroit à ſon bonheur le degré le plus ſublime, la gloire de la vertu & le bon témoignage de ſoi; il ne ſeroit que comme les anges, & ſans doute l'homme vertueux ſera plus qu'eux. Uni à un corps mortel, par des liens non moins puiſſans qu'incompréhenſibles, le ſoin de la conſervation de ce corps excite l'ame à rapporter tout à lui, & lui donne un intérêt contraire à l'ordre général qu'elle eſt pourtant capable de voir & d'aimer; c'eſt alors que le bon uſage de ſa liberté devient à la fois le mérite & la récompenſe, & qu'elle ſe prépare un bonheur inaltérable, en combattant ſes paſſions terreſtres & ſe maintenant dans ſa première volonté.

Que ſi même, dans l'état d'abbaiſſement où nous ſommes durant cette vie, tous nos premiers pen-

chans sont légitimes, si tous nos vices nous viennent de nous, pourquoi nous plaignons-nous d'être subjugués par eux ? Pourquoi reprochons nous à l'auteur des choses, les maux que nous nous faisons, & les ennemis que nous armons contre nous-mêmes ? Ah ! ne gâtons point l'homme ; il sera toujours bon sans peine, & toujours heureux sans remords ! Les coupables qui se disent forcés au crime, sont aussi menteurs que méchans ; comment ne voyent-ils point que la foiblesse dont ils se plaignent, est leur propre ouvrage, que leur première dépravation vient de leur volonté ; qu'à force de vouloir céder à leurs tentations, ils leur cèdent enfin malgré eux & les rendent irrésistibles ? sans doute il ne dépend plus d'eux de n'être pas méchans & foibles ; mais il dépendit d'eux de ne pas le devenir. O que nous resterions aisément maîtres de nous & de nos passions, même durant cette vie, si, lorsque nos habitudes ne sont encore point acquises, lorsque notre esprit commence à s'ouvrir, nous savions l'occuper des objets qu'il doit connoître, pour apprécier ceux qu'il ne connoît pas ; si nous voulions sincèrement nous éclairer, non pour briller aux yeux des autres, mais pour être bons & sages selon notre nature, pour nous rendre heureux en pratiquant nos devoirs ! Cette étude nous paroît ennuyeuse & pénible, parce que nous n'y songeons que déjà corrompus par le vice, déjà livrés à nos passions. Nous fixons nos jugemens & notre estime avant de connoître le bien & le mal ; & puis rapportant tout à cette fausse mesure, nous ne donnons à rien sa juste valeur.

Il est un âge, où le cœur libre encore, mais ardent, inquiet, avide du bonheur qu'il ne connoît pas, le cherche avec une curieuse incertitude, & trompé par les sens, se fixe enfin sur sa vaine image, & croit le trouver où il n'est point. Ces illusions ont duré trop long-tems pour moi. Hélas ! je les ai trop tard connues, & n'ai pu tout-à-fait les détruire ; elles dureront autant que ce corps mortel qui les cause. Au moins elles ont beau me séduire, elles ne m'abusent plus ; je les connois pour ce qu'elles sont ; en les suivant je les méprise. Loin d'y voir l'objet de mon bonheur, j'y vois son obstacle. J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, & n'aurai besoin que de moi pour être heureux ; en attendant je le suis dès cette vie, parce que j'en compte pour peu tous les maux, que je la regarde comme presque étrangère à mon être, & que tout le vrai bien que j'en peux retirer dépend de moi.

Pour m'élever d'avance autant qu'il se peut à cet état de bonheur, de force & de liberté, je m'exerce aux sublimes contemplations. Je médite sur l'ordre de l'Univers, non pour l'expliquer par de vains systêmes, mais pour l'admirer sans cesse, pour adorer le sage auteur qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénètre toutes ses facultés de sa divine essence ; je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons. (EMILE.)

Qu'est-ce que la *conscience*, si ce n'est ce sentiment intérieur de ce qui convient ou ne convient pas à la nature de notre être ?

Qu'est-ce que le remords, si ce n'est le sentiment pénible du mal que nous nous sommes fait à nous-mêmes ou aux autres ?

Ce qui distingue cette impression, ce qui doit la faire regarder en effet comme un des premiers ressorts de la moralité de nos actions, c'est son énergie, sa puissance & sa longue durée : elle domine sur les passions qui semblent lui être le plus contraires, résiste à leurs emportemens, trouble encore leurs plus vives jouissances, nous fait trahir malgré nous nos plus chers intérêts, & prolonge souvent jusqu'au dernier terme de la vie les suites funestes d'un seul instant de foiblesse ou d'abandon ; c'est un poison destructeur dont les effets sont plus ou moins lents, plus ou moins rapides ; l'éloignement des tems & des lieux pourra sans doute ou les suspendre, ou les affoiblir ; mais il n'y a que de nouveaux efforts de vertu qui puissent en arrêter sûrement les ravages.

Je doute s'il exista jamais un homme assez dépravé pour ne point connoître le pouvoir de ce sentiment ; & quand il auroit existé, quand il existeroit encore, que prouveroit une pareille exception ?

Je comprends à la vérité comment ce qui me laisseroit d'éternels remords, pourroit ne point troubler la tranquillité d'un autre ; mais n'en ai-je point indiqué la véritable raison ? Ce qui influeroit de la manière la plus sensible sur la nature de mon être, pourroit ne point altérer celle d'un autre ; ce qui suffiroit pour égarer mon imagination, pourroit ne troubler en rien la sienne ; ce qu'exige l'activité de ses passions détruiroit à jamais le repos de ma vie ; ce qui pour lui ne seroit qu'un goût passager, laisseroit dans mon cœur un penchant irrésistible. Celui qui s'est permis d'immoler une victime que lui demandoit une réunion de circonstances peut-être unique, éprouveroit-il les mêmes regrets que celui qui, en faisant la même action, n'auroit eu ni les mêmes motifs, ni la même excuse ?

Ce qui rend un crime d'état moins odieux que tout autre crime, ce n'est pas seulement la grandeur des intérêts qui l'ont nécessité, c'est encore l'idée qu'une pareille action se trouvant jettée, pour ainsi dire, hors du cercle ordinaire de la vie, ne sauroit avoir la même influence sur nos sentimens qu'une action dépendante de nos rapports habituels.

Soyons toujours de bonne foi : la même action qui vient d'avoir pour vous & pour votre ami les suites les plus fâcheuses, je l'avois commise avant vous ; quoique je me sois exposé en apparente

rence aux mêmes dangers, il n'en eſt réſulté aucun mal. Je ne puis me diſſimuler que j'eus les mêmes torts; me les reprocherai-je auſſi vivement? non : & rien ne prouve mieux ſans doute que le remords n'eſt en effet que le ſentiment pénible du mal que nous nous ſommes fait à nous-mêmes ou aux autres.

Je ſuis loin d'en conclure qu'il eſt de mauvaiſes actions qui ne laiſſent aucun remords, ſans avoir aucun éclat nuiſible ; une action vraiment mauvaiſe nous dégrade toujours à nos propres yeux, & c'eſt un ſentiment qu'il eſt impoſſible d'éprouver ſans trouble & ſans confuſion.

Mon ame, graces au ciel, a peu connu juſqu'ici les tourmens du remords ; je n'ai pourtant jamais oublié que dans mon enfance, à force de careſſes & d'importunités, j'obtins d'une de mes ſœurs un acte de complaiſance qui expoſoit ſa ſanté au danger le plus manifeſte; la fatigue extrême qu'elle daigna s'impoſer pour me ſauver une peine légère n'eut point, à la vérité, les ſuites qu'elle pouvoit avoir ; mais tout enfant que j'étois, j'en fus vivement alarmé; je ſentis combien ma perſonnalité avoit été cruelle : j'en ſouffre encore, & tout ce que je pourrai faire pour cette ſœur chérie ne m'acquittera jamais au gré de mon cœur. (*De la Morale naturelle*).

CONTENTEMENT, ſ. m. Le *contentement* eſt une ſuite de ſenſations douces & agréables. L'homme devroit borner ſon ambition à ſe le procurer, mais c'eſt trop peu pour lui, il veut une ſuite de ſenſations vives & délicieuſes ; il veut le bonheur ; il perd, en pourſuivant ce bien imaginaire, celui que la nature offre facilement à ſes vœux. Bien des perſonnes naiſſent avec plus de facilité que d'autres au *contentement*, & ce ſont ordinairement celles que la nature a le moins favoriſées du côté de l'eſprit, ou dont les facultés ne ſont pas encore développées, l'imprévoyance eſt ſur-tout la meilleure diſpoſition qu'on puiſſe y apporter ; on eſt mille fois témoin du *contentement* de ces perſonnes avant de le leur envier : on les voit, ou par leur ſituation ou par leur imprudence, expoſées à mille maux; on ne peut s'empêcher de croire que bientôt elles en auront le ſentiment ; on trembleroit d'être à leur place, même avec leur organiſation & leur genre d'eſprit ; mais on a beau prendre en pitié leur nullité, il eſt certain que ce ſont toujours elles qui ſe tirent le mieux des divers accidens de la vie.

Je ſuis loin de croire cependant qu'il convienne d'envier leur ſituation. La nature a attaché un plaiſir graduel & ſenſible au développement de nos facultés morales, & ce plaiſir forme le *contentement* intérieur qui convient à l'homme ; elle lui permet & l'invite de perfectionner ſon être, & elle récompenſe ſon travail. Il eſt ordinaire à l'homme borné de s'admirer beaucoup, mais cet orgueil n'eſt en lui qu'une ſenſation monotone qu'il ne ſait pas modifier : au contraire celui qui remarque en ſoi des progrès ſucceſſifs jouit avec ſentiment & avec variété. Sans ce plaiſir attaché au développement de nos facultés morales, l'homme devroit être inconſolable de n'avoir pas cette tranquillité dont il voit jouir tous les animaux. Comment ſe fait-il que cet inſtinct qui le pouſſe à développer les avantages qu'il a reçus de la nature, ſoit pour lui une ſource continuelle d'inquiétudes ? Il dirige mal ce deſir de perfection ; ſon impatience l'emporte ; quelquefois le terme qu'il ſe propoſe eſt au-deſſus de ſes forces, le plus ſouvent il en eſt indigne. Ses efforts ne tendent qu'à déformer les qualités dont le développement lui cauſeroit un plaiſir ſi pur & ſi ſuivi. Il ne ſe fait point l'idée de la dignité à laquelle la nature l'appelle. Il ſe détourne du but, & engagé dans une route pénible & dangereuſe, il ne ſait point revenir ſur ſes pas.

Le *contentement* le plus doux qui ſoit offert à l'homme, le plus pur & celui qui eſt le plus indépendant du caprice de la fortune, eſt le *contentement* de lui-même. Il ne conſiſte point, comme je viens de le dire, dans une ſtupide contemplation des avantages qu'il croit avoir reçus de la nature, mais dans le ſentiment habituel de ce que lui-même ajoute par ſes ſoins à l'ouvrage de la nature. L'exercice de la vertu, eſt ce qui dépend le plus de lui-même, c'eſt auſſi ce qui lui procure le plus une ſatisfaction intérieure. L'étude eſt purement auſſi le fruit de ſa volonté, c'eſt pour lui une autre ſource de plaiſirs purs ; mais comme cette application de ſon eſprit ne peut avoir un objet plus noble & plus utile que de s'obſerver & de ſonger aux moyens de ſe rendre meilleur, en s'exerçant à la vertu, il développe toutes ſes facultés morales & jouit de ſes progrès ſucceſſifs. Plus il avance dans ſa carrière, plus il s'aſſûre le *contentement*; ſes plaiſirs ſont à lui, rien ne peut les lui arracher que lui-même.

Si l'homme avoit jamais le ſentiment qu'il eſt tout ce qu'il doit être, il ſeroit au comble de la félicité ; mais celle dont il lui eſt permis de jouir n'eſt point ſi entière. Il peut, lorſqu'il fait le bien, éprouver une douce ſatisfaction, mais il voit toujours quelque choſe de mieux à faire. Il eſpère, à la vérité, y parvenir, mais il n'arrive jamais, après l'exercice le plus conſtant, à un terme où il puiſſe, ſans illuſion, ſe flatter d'avoir fait tout le bien que ſon cœur lui inſpire ; ce deſir de perfection éleve ſes regards vers l'être qui le lui a donné, & lorſqu'il quitte ce ſéjour où il a conçu l'idée du bien, il eſpère être tranſporté dans un autre, où il pourra le découvrir plus complètement : c'eſt ainſi que

le sentiment de son impuissance actuelle, fait pour prévenir son orgueil, n'abat point sa noble ambition, ce qu'il n'est point encore il peut le devenir, il l'espère même sur les bords du tombeau.

Le premier pas de l'homme vers la vertu est la première satisfaction qu'il goûte intérieurement & sans mélange; toutes ses autres passions, tous ses sentimens ne le font, pour ainsi dire, exister qu'au dehors; leurs délices ou sont passagères ou sont corrompues par une secrète amertume. L'ame ne se sent elle-même qu'au moment où elle réfléchit sur ce qui est bien & sur ce qui est mal, & elle ne jouit que lorsqu'elle s'est décidée pour le premier.

Lorsque j'ai dit que les progrès successifs de l'homme dans la vertu étendoient ou varioient ses plaisirs, je n'ai point entendu que ses jouissances doubloient à chaque pas. Quelqu'avancé qu'il soit dans la carrière, l'espace qu'il découvre devant lui est immense, celui qu'il vient de parcourir est un point. Ce n'est point par le regard qu'il jette en arrière qu'il jouit, c'est par la douceur de la situation où il se trouve & l'espérance d'être encore mieux. Ses plaisirs se varient & s'entretiennent par le mouvement, mais ils ne se doublent point: ainsi, le retour vers la vertu, d'un homme long-tems égaré dans le vice, peut être pour lui une jouissance plus vive que celle que goûte un homme qui l'a constamment suivie, à chaque pas nouveau qu'il fait vers elle. Je puis même faire une distinction; l'un a le plaisir, qui est un sentiment vif & délicieux; l'autre a le *contentement*, qui est une habitude un peu émoussée du plaisir. Ainsi, une belle action, faite après une vie d'égaremens, est récompensée par un plaisir plus vif que celle du même genre que feroit un homme habituellement vertueux: cette sensation est dans le premier beaucoup plus distincte, parce qu'elle est nouvelle; d'ailleurs, elle montre tout-à-coup la possibilité de suivre la vertu à un homme qui la reconnoît enfin pour l'unique bien. Il voit avec ravissement ce jour pur dont l'autre jouit déjà depuis long-tems. Tout ce qu'il peut souhaiter pour le bonheur, c'est que la sensation qu'il éprouve se renouvelle; sans doute, s'il continue à faire le bien, elle se répétera, non plus dans ce premier transport, mais toujours avec variété; chaque fois qu'il se dégagera d'un défaut, il éprouvera une satisfaction digne de celle qu'il goûta quand il rompit subitement avec plusieurs vices. Il ne faut pas croire que le remords de sa vie passée empoisonnera sans cesse sa nouvelle félicité; en se la rappellant, il songera en même-tems à l'effort vigoureux qui lui a été nécessaire & qu'il a fait; il demeurera toujours importuné de ce qu'il n'a point encore corrigé en lui, mais le seul dessein de l'entreprendre ramenera en lui la paix; il ne connoîtra point le bonheur dans toute l'étendue que nos vœux donnent à ce nom, mais presque toujours il éprouvera un *contentement* intérieur, il ne se plaindra point d'être homme.

Ce desir de perfection a souvent besoin d'un autre guide que le sentiment, ou du moins d'un guide qui concourt avec celui-là. Le vœu d'être utile autant qu'il nous est possible est d'une telle étendue qu'il faut que l'esprit joigne ses secours au cœur qui l'a formé, sans ce vœu il n'y a point de vertu, l'homme le plus borné par sa situation le fait pour ce qui l'entoure. Il y a peu de talent dont le développement ne procure une satisfaction par la considération de l'utilité ou de l'agrément dont il peut être aux autres. Je sais qu'ils ont un autre prix dans les applaudissemens & dans la gloire. Mais je crois que quand on s'attache à des talens qui ne peuvent obtenir que cette dernière récompense, elle peut bien enivrer, mais non pas contenter. Elle peut procurer des sensations vives, dont l'illusion tombe & renaît tour-à-tour, mais elle ne peut procurer à l'ame un calme doux & habituel. Ceux qui cultivent les talens les plus frivoles savent que pour obtenir des applaudissemens il faut qu'ils fassent plaisir, & plus le plaisir qu'ils ont procuré a été vif, plus ils en éprouvent eux-mêmes. Il s'ensuit que plus on s'occupe de ce qui peut procurer aux autres une satisfaction réelle & durable, plus celle que l'on éprouve soi-même est du même genre.

CONVERSATION, s. f. *De la société & de la conversation.* Un caractère bien fade est celui de n'en avoir aucun.

C'est le rôle d'un sot d'être importun: un homme habile sent s'il convient ou s'il ennuie: il sait disparoître le moment qui précède celui où il seroit de trop quelque part.

L'on marche sur les mauvais plaisans; & il pleut par tout pays de cette sorte d'insectes. Un bon plaisant est une pièce rare: à un homme qui est né tel, il est encore fort délicat d'en soutenir long-tems le personnage: il n'est pas ordinaire que celui qui fait rire, se fasse estimer.

Il y a beaucoup d'esprits obscènes, encore plus de médisans ou de satyriques, peu de délicats. Pour badiner avec grace, & rencontrer heureusement sur les plus petits sujets, il faut trop de manières, trop de politesse, & même trop de fécondité: c'est créer que de railler ainsi, & faire quelque chose de rien.

Si l'on faisoit une sérieuse attention à tout ce qui se dit de froid, de vain & de puérile dans les entretiens ordinaires, l'on auroit honte de parler ou d'écouter; & l'on se condamneroit peut-être à un silence perpétuel, qui seroit une chose pire dans le commerce, que les discours inutiles. Il faut donc s'accommoder à

tous les esprits, permettre, comme un mal nécessaire, le récit des fausses nouvelles, les vagues réflexions sur le gouvernement présent, ou sur l'intérêt des princes, le débit des beaux sentimens, & qui reviennent toujours les mêmes: il faut laisser Aronce parler proverbe, Melinde parler de soi, de ses vapeurs, de ses migraines & de ses insomnies.

L'on voit des gens, qui, dans les conversations ou dans le peu de commerce que l'on a avec eux, vous dégoûtent par leurs ridicules expressions, par la nouveauté, & j'ose dire par l'impropriété des termes dont ils se servent, comme par l'alliance de certains mots, qui ne se rencontrent ensemble que dans leur bouche, & à qui ils font signifier des choses que leurs premiers inventeurs n'ont jamais eu intention de leur faire dire. Ils ne suivent, en parlant, ni la raison, ni l'usage, mais leur bisarre génie, que l'envie de toujours plaisanter, & peut-être de briller, tourne insensiblement à un jargon qui leur est propre, & qui devient enfin leur idiôme naturel : ils accompagnent un langage si extravagant d'un geste affecté, & d'une prononciation qui est contrefaite. Tous sont contens d'eux-mêmes & de l'agrément de leur esprit; & l'on ne peut pas dire qu'ils en soient entiérement dénués; mais on les plaint de ce peu qu'ils en ont; & ce qui est pire on en souffre.

Que dites-vous ? Comment ? Je n'y suis pas. Vous plairoit-il de recommencer ? J'y suis encore moins : je devine enfin : vous voulez, Acis, me dire qu'il fait froid : que ne disiez-vous : Il fait froid ? Vous voulez m'apprendre qu'il pleut ou qu'il neige, dites : il pleut, il neige : vous me trouvez bon visage, & vous desirez de m'en féliciter, dites : Je vous trouve bon visage. Mais, répondez-vous, cela est bien uni & bien clair, & d'ailleurs, qui ne pourroit pas en dire autant ? Qu'importe, Acis, est-ce un si grand mal d'être entendu quand on parle, & de parler comme tout le monde ? Une chose vous manque, Acis, à vous & à vos semblables les diseurs de Phœbus, vous ne vous en défiez point, & je vais vous jetter dans l'étonnement; une chose vous manque, c'est l'esprit : ce n'est pas tout : il y a en vous une chose de trop, qui est l'opinion d'en avoir plus que les autres : voilà la source de votre pompeux galimathias, de vos phrases embrouillées & de vos grands mots qui ne signifient rien. Vous abordez cet homme, ou vous entrez dans cette chambre, je vous tire par votre habit, & vous dis à l'oreille : Ne songez point à avoir de l'esprit, n'en ayez point, c'est votre rôle; ayez, si vous pouvez, un langage simple & tel que l'ont ceux en qui vous ne trouvez aucun esprit, peut-être alors croira-t-on que vous en avez.

Qui peut se promettre d'éviter dans la société des hommes la rencontre de certains esprits vains, légers, familiers, délibérés, qui sont toujours dans une compagnie ceux qui parlent & qu'il faut que les autres écoutent ? On les entend de l'antichambre, on entre impunément & sans crainte de les interrompre : ils continuent leur récit sans la moindre attention pour ceux qui entrent ou qui sortent, comme pour le rang ou le mérite des personnes qui composent le cercle. Ils font taire celui qui commence à conter une nouvelle, pour la dire de leur façon, qui est la meilleure, ils la tiennent de Zamet, de Ruccelay, ou de Conchini, qu'ils ne connoissent point, à qui ils n'ont jamais parlé, & qu'ils traiteroient de monseigneur s'ils leur parloient. Ils s'approchent quelquefois de l'oreille du plus qualifié de l'assemblée, pour le gratifier d'une circonstance que personne ne sait, & dont ils ne veulent pas que les autres soient instruits : ils suppriment quelques noms, pour déguiser l'histoire qu'ils racontent, & pour détourner les applications : vous les priez, vous les pressez inutilement, il y a des choses qu'ils ne diront pas, il y a des gens qu'ils ne sauroient nommer, leur parole y est engagée, c'est le dernier secret, c'est un mystère, outre que vous leur demandez l'impossible : car sur ce que vous voulez apprendre d'eux ils ignorent le fait & les personnes.

Arrias a tout lu, a tout vu, il veut le persuader ainsi, c'est un homme universel, & il se donne pour tel : il aime mieux mentir que de se taire ou de paroître ignorer quelque chose. On parle à la table d'un grand d'une cour du nord, il prend la parole & l'ôte à ceux qui alloient dire ce qu'ils en savent : il s'oriente dans cette région lointaine comme s'il en étoit originaire : il discourt des mœurs de cette cour, des femmes du pays, de ses loix & de ses coutumes : il récite des historiettes qui y sont arrivées, il les trouve plaisantes. & il en rit jusqu'à éclater. Quelqu'un se hasarde de le contredire, & lui prouve nettement qu'il dit des choses qui ne sont pas vraies. Arrias ne se trouble point, prend feu au contraire contre l'interrupteur : Je n'avance, lui dit-il, je ne raconte rien que je ne sache d'original, je l'ai appris de Sethon, ambassadeur de France dans cette cour, revenu à Paris depuis quelques jours, que je connois familiérement, que j'ai fort interrogé, & qui ne m'a caché aucune circonstance. Il reprenoit le fil de sa narration avec plus de confiance qu'il ne l'avoit commencée, lorsque l'un des conviés lui dit : C'est Sethon à qui vous parlez lui-même, & qui arrive fraîchement de son ambassade.

Il y a un parti à prendre dans les entretiens, entre une certaine paresse qu'on a de parler, ou quelquefois un esprit distrait qui, nous jettant

loin du sujet de la *conversation*, nous fait faire ou de mauvaises demandes, ou de sottes réponses; & une attention importune qu'on a au moindre mot qui échappe, pour le relever, badiner autour, y trouver un mystère que les autres n'y voient pas, y chercher de la finesse & de la subtilité, seulement pour avoir occasion d'y placer la sienne.

Etre infatué de soi, & s'être fortement persuadé qu'on a beaucoup d'esprit, est un accident qui n'arrive guère qu'à celui qui n'en a point, ou qui en a peu : malheur pour lors à qui est exposé à l'entretien d'un tel personnage : combien de jolies phrases lui faudra-t-il essuyer! Combien de ces mots aventuriers qui paroissent subitement, durent un tems, & que bientôt on ne revoit plus! S'il conte une nouvelle, c'est moins pour l'apprendre à ceux qui l'écoutent, que pour avoir le mérite de la dire, & de la dire bien : elle devient un roman entre ses mains; il fait penser les gens à sa manière, leur met en la bouche ses petites façons de parler, & les fait toujours parler long-tems : il tombe ensuite en des parenthèses qui peuvent passer pour épisodes, mais qui font oublier le gros de l'histoire, & à lui qui vous parle, & à vous qui le supportez : que seroit-ce de vous & de lui, si quelqu'un ne survenoit heureusement pour déranger le cercle, & faire oublier la narration?

J'entends Théodecte de l'anti-chambre; il grossit sa voix à mesure qu'il s'approche, le voilà entré : il rit, il crie, il éclate : on bouche ses oreilles, c'est un tonnerre : il n'est pas moins redoutable par les choses qu'il dit, que par le ton dont il parle : il ne s'appaise & il ne revient de ce grand fracas que pour bredouiller des vanités & des sottises. Il a si peu d'égard au tems, aux personnes, aux bienséances, que chacun a son fait, sans qu'il ait eu intention de le lui donner; il n'est pas encore assis, qu'il a, à son insu, désobligé toute l'assemblée. A-t-on servi, il se met le premier à table, & dans la première place, les femmes sont à sa droite & à sa gauche : il mange, il boit, il conte, il plaisante, il interrompt tout à la fois : il n'a nul discernement des personnes, ni du maître, ni des conviés; il abuse de la folle déférence qu'on a pour lui. Est-ce lui, est-ce Eutidème qui donne le repas? il rappelle à soi toute l'autorité de la table; & il y a un moindre inconvénient à la lui laisser entière, qu'à la lui disputer : le vin & les viandes n'ajoutent rien à son caractère. Si l'on joue, il gagne au jeu : il veut railler celui qui perd, & il l'offense. Les rieurs sont pour lui : il n'y a sorte de fatuités qu'on ne lui passe. Je cède enfin, & je disparois, incapable de souffrir plus long-tems Théodecte, & ceux qui le souffrent.

Troile est utile à ceux qui ont trop de bien, il leur ôte l'embarras du superflu, il leur sauve la peine d'amasser de l'argent, de faire des contrats, de fermer des coffres, de porter des clefs sur soi, & de craindre un vol domestique : il les aide dans leurs plaisirs; & il devient capable ensuite de les servir dans leurs passions : bientôt il les règle & les maitrise dans leur conduite. Il est l'oracle d'une maison, celui dont on attend, que dis-je, dont on prévient, dont on devine les décisions. Il dit de cet esclave : il faut le punir, & on le fouette, & de cet autre il faut l'affranchir, & on l'affranchit : l'on voit qu'un parasite ne le fait pas rire, il peut lui déplaire, il est congédié : le maître est heureux, si Troile lui laisse sa femme & ses enfans. Si celui-ci est à table, & qu'il prononce d'un mets qu'il est friand, le maître & les conviés qui en mangeoient sans réflexion, le trouvent friand, & ne s'en peuvent rassasier : s'il dit, au contraire, d'un autre mets qu'il est insipide, ceux qui commençoient à le goûter, n'osant avaler le morceau qu'ils ont à la bouche, ils le jettent à terre : tous ont les yeux sur lui, observent son maintien & son visage, avant de prononcer sur le vin ou sur les viandes qui sont servies. Ne le cherchez pas ailleurs que dans la maison de ce riche qu'il gouverne : c'est-là qu'il mange, qu'il dort & qu'il fait digestion, qu'il querelle son valet, qu'il reçoit ses ouvriers, & qu'il remet ses créanciers. Il régente, il domine dans une salle, il y reçoit la cour & les hommages de ceux qui, plus fins que les autres, ne veulent aller au maître que par Troile. Si l'on entre par malheur sans avoir une physionomie qui lui agrée, il ride son front & il détourne sa vue : si on l'aborde, il ne se lève pas : si l'on s'assied auprès de lui, il s'éloigne, si on lui parle, il ne répond point : si l'on continue de parler, il passe dans une autre chambre : si on le suit il gagne l'escalier : il franchiroit tous les étages, ou il se lanceroit par une fenêtre, plutôt que de se laisser joindre par quelqu'un qui a ou un visage, ou un son de voix qu'il désapprouve : l'un & l'autre sont agréables en Troile, & il s'en est servi heureusement pour s'insinuer ou pour conquérir. Tout devient avec le tems au-dessous de ses soins, comme il est au-dessus de vouloir se soutenir ou continuer de plaire par le moindre des talens qui ont commencé à le faire valoir. C'est beaucoup qu'il sorte quelquefois de ses méditations & de sa taciturnité, pour contredire, & que même, pour critiquer, il daigne une fois le jour avoir de l'esprit : bien loin d'attendre de lui qu'il défère à vos sentimens, qu'il soit complaisant, qu'il vous loue, vous n'êtes pas sûr qu'il aime toujours votre approbation, ou qu'il souffre votre complaisance.

Il faut laisser parler cet inconnu, que le hasard a placé auprès de vous dans une voiture publique, à une fête ou à un spectacle, & il ne vous coûtera bientôt pour le connoître, que de l'avoir écouté : vous saurez son nom, sa de-

meure, ſon pays, l'état de ſon bien, ſon emploi, celui de ſon père, la famille dont eſt ſa mère, ſa parenté, ſes alliances, les armes de ſa maiſon ; vous comprendrez qu'il eſt noble, qu'il a un château, de beaux meubles, des valets & un carroſſe.

Il y a des gens qui parlent un moment avant que d'avoir penſé : il y en a d'autres qui ont une fade attention à ce qu'ils diſent, & avec qui l'on ſouffre dans la *converſation*, de tout le travail de leur eſprit ; ils ſont comme paîtris de phraſes & de petits tours d'expreſſion, concertés dans leur geſte & dans tout leur maintien, ils ſont puriſtes, & ne haſardent pas le moindre mot, quand il devroit faire le plus bel effet du monde ; rien d'heureux ne leur échappe, rien ne coule de ſource & avec liberté : ils parlent proprement & ennuyeuſement.

L'eſprit de la *converſation* conſiſte bien moins à en montrer beaucoup, qu'à en faire trouver aux autres : celui qui ſort de votre entretien content de ſoi & de ſon eſprit, l'eſt de vous parfaitement. Les hommes n'aiment point à vous admirer, ils veulent plaire : ils cherchent moins à être inſtruits & même réjouis, qu'à être goûtés & applaudis ; & le plaiſir le plus délicat eſt de faire celui d'autrui.

Il ne faut pas qu'il y ait trop d'imagination dans nos *converſations* ni dans nos écrits : elle ne produit ſouvent que des idées vaines & puériles, qui ne ſervent point à perfectionner le goût, & à nous rendre meilleurs : nos penſées doivent être un effet de notre jugement.

C'eſt une grande misère que de n'avoir pas aſſez d'eſprit pour bien parler, ni aſſez de jugement pour ſe taire. Voilà le principe de toute impertinence.

Dire d'une choſe modeſtement ou qu'elle eſt bonne, ou qu'elle eſt mauvaiſe, & les raiſons pourquoi elle eſt telle, demande du bon ſens & de l'expreſſion, c'eſt une affaire. Il eſt plus court de prononcer d'un ton déciſif, & qui emporte la preuve de ce qu'on avance, ou qu'elle eſt exécrable, ou qu'elle eſt miraculeuſe.

Rien n'eſt moins, ſelon Dieu & ſelon le monde, que d'appuyer tout ce que l'on dit dans la *converſation*, juſques aux choſes les plus indifférentes, par de longs & faſtidieux ſermens. Un honnête homme qui dit oui & non, mérite d'être cru : ſon caractère jure pour lui, donne créance à ſes paroles, & lui attire toute ſorte de confiance.

Celui qui dit inceſſamment qu'il a de l'honneur & de la probité, qu'il ne nuit à perſonne, qu'il conſent que le mal qu'il fait aux autres lui arrive, & qui jure pour le faire croire, ne fait pas même contrefaire l'homme de bien.

Un homme de bien ne ſauroit empêcher, par toute ſa modeſtie, qu'on ne diſe de lui ce qu'un malhonnête homme fait dire de ſoi.

Cléon parle peu obligeamment ou peu juſte, c'eſt l'un ou l'autre : mais il ajoute qu'il eſt fait ainſi, & qu'il dit ce qu'il penſe.

Il y a parler bien, parler aiſément, parler juſte, parler à propos : c'eſt pécher contre ce dernier genre, que de s'étendre ſur un repas magnifique que l'on vient de faire devant des gens qui ſont réduits à épargner leur pain, de dire merveilles de ſa ſanté devant des infirmes, d'entretenir de ſes richeſſes, de ſes revenus & de ſes ameublemens, un homme qui n'a ni rentes ni domicile ; en un mot, de parler de ſon bonheur devant des miſérables. Cette *converſation* eſt trop forte pour eux ; & la comparaiſon qu'ils font alors de leur état au vôtre eſt odieuſe.

Pour vous, dit Eutiphron, vous êtes riche, ou vous devez l'être, dix mille livres de rente, & en fonds de terre, cela eſt beau, cela eſt doux, & l'on eſt heureux à moins ; pendant que lui qui parle ainſi, a cinquante mille livres de revenu, & croit n'avoir que la moitié de ce qu'il mérite : il vous taxe, il vous apprécie, il fixe votre dépenſe ; &, s'il vous jugeoit digne d'une meilleure fortune, & de celle même où il aſpire, il ne manqueroit pas de vous la ſouhaiter. Il n'eſt pas le ſeul qui faſſe de ſi mauvaiſes eſtimations, ou des comparaiſons ſi déſobligeantes, le monde eſt plein d'Eutiphrons.

Quelqu'un, ſuivant la pente de la coutume qui veut qu'on loue, & par l'habitude qu'il a à la flatterie & à l'exagération, congratule Théodème ſur un diſcours qu'il n'a point entendu, & dont perſonne n'a pu encore lui rendre compte, il ne laiſſe pas de lui parler de ſon génie, de ſon geſte, & ſur-tout de la fidélité de ſa mémoire ; & il eſt vrai que Théodème eſt demeuré court.

L'on voit des gens bruſques, inquiets, ſuffiſans, qui, bien qu'oiſifs, & ſans aucune affaire qui les appelle ailleurs, vous expédient, pour ainſi dire, en peu de paroles, & ne ſongent qu'à ſe dégager de vous : on leur parle encore qu'ils ſont partis, & ont diſparu. Ils ne ſont pas moins impertinens que ceux qui vous arrêtent ſeulement pour vous ennuyer, ils ſont peut-être moins incommodes.

Parler & offenſer pour de certaines gens, eſt préciſément la même choſe : ils ſont piquans & amers ; leur ſtyle eſt mêlé de fiel & d'abſynthe, la raillerie, l'injure, l'inſulte leur découlent des lèvres comme leur ſalive. Il leur ſeroit utile d'être nés muets ou ſtupides. Ce qu'ils ont de vivacité & d'eſprit leur nuit davantage que ne fait à quelques autres leur ſottiſe. Ils ne ſe contentent pas toujours de répliquer avec aigreur, ils attaquent ſouvent avec inſolence : ils frappent ſur tout ce qui ſe trouve ſous leur langue, ſur les préſens,

ſur les abſens, ils heurtent de front & de côté comme des bêliers. Demande-t-on à des béliers qu'ils n'aient pas des cornes ? De même n'eſpère-t-on pas de réformer par cette peinture des naturels ſi durs, ſi farouches, ſi indociles ? Ce que l'on peut faire de mieux, d'auſſi loin qu'on les découvre, eſt de les fuir de toute ſa force, & ſans regarder derrière ſoi.

Il y a des gens d'une certaine étoffe ou d'un certain caractère, avec qui il ne faut jamais ſe commettre, de qui l'on ne doit ſe plaindre que le moins qu'il eſt poſſible, & contre qui il n'eſt pas même permis d'avoir raiſon.

Entre deux perſonnes qui ont eu enſemble une violente querelle, dont l'un a raiſon & l'autre ne l'a pas, ce que la plupart de ceux qui y ont aſſiſté ne manquent jamais de faire, ou pour ſe diſpenſer de juger, ou par un tempérament qui m'a toujours paru hors de ſa place, c'eſt de condamner tous les deux : leçon importante, motif preſſant & indiſpenſable de fuir à l'orient, quand le fat eſt à l'occident, pour éviter de partager avec lui le même tort.

Je n'aime pas un homme que je ne puis aborder le premier, ni ſaluer avant qu'il me ſalue, ſans m'avilir à ſes yeux, & ſans tremper dans la bonne opinion qu'il a de lui-même. Montagne diroit : « Je veux avoir mes coudées franches, & être courtois & affable à mon point, ſans remords de conſcience. Je ne puis du tout eſtriver contre mon penchant, & aller au rebours de mon naturel, qui m'emmène vers celui que je trouve à ma rencontre. Quand il m'eſt égal, & qu'il ne m'eſt point ennemi, j'anticipe ſon bon accueil, je le queſtionne ſur ſa diſpoſition & ſa ſanté ; je lui fais offre de mes offices, ſans tant marchander ſur le plus ou ſur le moins, ni être, comme diſent aucuns, ſur le qui vive ; celui-là me déplaît, qui, par la connoiſſance que j'ai de ſes couſtumes & façons d'agir, me tire de cette liberté & franchiſe : comment me reſſouvenir tout à propos & d'auſſi loin que je vois cet homme, d'emprunter une contenance grave & importante, & qui l'avertiſſe que je crois le valoir bien & au-delà : pour cela de me ramentevoir de mes bonnes qualités & conditions, & des ſiennes mauvaiſes, puis en faire la comparaiſon : c'eſt trop de travail pour moi, & ne ſuis du tout capable de ſi roide & ſi ſubite attention : & quand bien elle m'auroit ſuccédé une première fois, je ne laiſſerois pas de fléchir & de me démentir à une ſeconde tâche : je ne puis me forcer & contraindre pour quelconque à être fier ».

Avec de la vertu, de la capacité & une bonne conduite, on peut être inſupportable. Les manières que l'on néglige comme de petites choſes, ſont ſouvent ce qui fait que les hommes décident de vous en bien ou en mal : une légère attention, à les avoir douces & polies, prévient leurs mauvais jugemens. Il ne faut preſque rien pour être cru fier, incivil, mépriſant, déſobligeant : il faut encore moins, pour être eſtimé, tout le contraire.

La politeſſe n'inſpire pas toujours la bonté, l'équité, la complaiſance, la gratitude ; elle en donne du moins les apparences, & fait paroître l'homme au-dehors comme il devroit être intérieurement.

L'on peut définir l'eſprit de politeſſe, l'on ne peut en fixer la pratique : elle ſuit l'uſage & les coutumes reçues, elle eſt attachée aux tems, aux lieux, aux perſonnes, & n'eſt point la même dans les deux ſexes, ni dans les différentes conditions : l'eſprit tout ſeul ne la fait pas deviner, il fait qu'on la ſuit par imitation, & que l'on s'y perfectionne. Il y a des tempéramens qui ne ſont ſuſceptibles que de la politeſſe ; & il y en a d'autres qui ne ſervent qu'aux grands talens, ou à une vertu ſolide. Il eſt vrai que les manières polies donnent cours au mérite, & le rendent agréable ; & qu'il faut avoir de bien éminentes qualités, pour ſe ſoutenir ſans la politeſſe.

Il me ſemble que l'eſprit de politeſſe eſt une certaine attention à faire, que, par nos paroles & par nos manières, les autres ſoient contens de nous & d'eux-mêmes.

C'eſt une faute contre la politeſſe, que de louer immodérément en préſence de ceux que vous faites chanter ou toucher un inſtrument, quelqu'autre perſonne qui a ces mêmes talens, comme devant ceux qui vous liſent leurs vers, un autre poëte.

Dans les repas ou les fêtes que l'on donne aux autres, dans les préſens qu'on leur fait, & dans tous les plaiſirs qu'on leur procure, il y a faire bien & faire ſelon leur goût : le dernier eſt préférable.

Il y auroit une eſpèce de férocité à rejetter indifféremment toute ſorte de louanges : l'on doit être ſenſible à celles qui nous viennent des gens de bien, qui louent en nous ſincérement des choſes louables.

Un homme d'eſprit, & qui eſt né fier, ne perd rien de ſa fierté & de ſa roideur pour ſe trouver pauvre : ſi quelque choſe, au contraire, doit amollir ſon humeur, le rendre plus doux & plus ſociable. c'eſt un peu de proſpérité.

Ne pouvoir ſupporter tous les mauvais caractères dont le monde eſt plein, n'eſt pas un fort bon caractère : il faut dans le commerce des pièces d'or & de la monnoie.

Vivre avec des gens qui ſont brouillés, & dont il faut écouter de part & d'autre les plaintes réciproques, c'eſt, pour ainſi dire, ne pas ſortir de l'audience, & entendre du matin au ſoir plaider & parler procès.

L'on fait des gens qui avoient coulé leurs jours dans une union étroite : leurs biens étoient en commun, ils n'avoient qu'une même demeure, ils ne se perdoient pas de vue. Ils se sont apperçus à plus de quatre-vingts ans, qu'ils devoient se quitter l'un l'autre, & finir leur société : ils n'avoient plus qu'un jour à vivre, & ils n'ont osé entreprendre de le passer ensemble : ils se sont dépêchés de rompre avant que de mourir ; ils n'avoient de fonds pour la complaisance que jusques-là. Ils ont trop vécu pour le bon exemple : un moment plutôt ils mouroient sociables, & laissoient après eux un rare modèle de la persévérance dans l'amitié.

L'intérieur des familles est souvent troublé par les défiances, par les jalousies & par l'antipathie, pendant que des dehors contens, paisibles & enjoués nous trompent, & nous y font supposer une paix qui n'y est point : il y en a peu qui gagnent à être approfondies. Cette visite que vous rendez vient de suspendre une querelle domestique, qui n'attend que votre retraite pour recommencer.

Dans la société c'est la raison qui plie la première. Les plus sages sont souvent menés par le plus fou & le plus bisarre ; l'on étudie son foible, son humeur, ses caprices, l'on s'y accommode, l'on évite de le heurter, tout le monde lui cède : la moindre sérénité qui paroît sur son visage lui attire des éloges : on lui tient compte de n'être pas toujours insupportable. Il est craint, ménagé, obéi, quelquefois aimé.

Il n'y a que ceux qui ont eu de vieux collatéraux, ou qui en ont encore, & dont il s'agit d'hériter, qui puissent dire ce qu'il en coûte.

Cléante est un très - honnête homme ; il s'est choisi une femme qui est la meilleure personne du monde, & la plus raisonnable : chacun de sa part fait tout le plaisir & tout l'agrément des sociétés où il se trouve : l'on ne peut voir ailleurs plus de probité, plus de politesse : ils se quittent demain, & l'acte de leur séparation est tout dressé chez le notaire. Il y a, sans mentir, de certains mérites qui ne sont point faits pour être ensemble, de certaines vertus incompatibles.

L'on peut compter sûrement sur la dot, le douaire & les conventions, mais foiblement sur les nourritures : elles dépendent d'une union fragile de la belle-mère & de la bru, & qui périt souvent dans l'année du mariage.

Un beau-père aime son gendre, aime sa bru. Une belle mère aime son gendre, n'aime point sa bru. Tout est réciproque.

Ce qu'une marâtre aime le moins de tout ce qui est au monde, ce sont les enfans de son mari. Plus elle est folle de son mari, plus elle est marâtre.

Les marâtres font déserter les villes & les bourgades, & ne peuplent pas moins la terre de mendians, de vagabonds, de domestiques & d'esclaves, que la pauvreté.

C * * & H * * sont voisins de campagne, & leurs terres sont contiguës : ils habitent une contrée déserte & solitaire. Eloignés des villes & de tout commerce, il sembloit qu'une entière solitude, ou l'amour de la société, eût dû les assujettir à une liaison réciproque. Il est cependant difficile d'exprimer la bagatelle qui les a fait rompre, qui les rend implacables l'un pour l'autre, & qui perpétuera leurs haines dans leurs descendans. Jamais des parens, & même des frères, ne se sont brouillés pour une moindre chose.

Je suppose qu'il n'y ait que deux hommes sur la terre, qui la possèdent seuls, & qui la partagent toute entr'eux deux : je suis persuadé qu'il leur naîtra bientôt quelque sujet de rupture, quand ce ne seroit que pour les limites.

Il est souvent plus court & plus utile, de quadrer aux autres, que de faire que les autres s'ajustent à nous.

J'approche d'une petite ville, & je suis déjà sur une hauteur d'où je la découvre. Elle est situee à mi-côte, une rivière baigne ses murs, & coule ensuite dans une belle prairie : elle a une forêt épaisse, qui la couvre des vents froids & de l'aquilon. Je la vois dans un jour si favorable, que je compte ses tours & ses clochers : elle me paroît peinte sur le penchant de la colline. Je me récrie, & je dis : quel plaisir de vivre sous un si beau ciel & dans un séjour si délicieux ! Je descends dans la ville, où je n'ai pas couché deux nuits, que je ressemble à ceux qui l'habitent, j'en veux sortir.

Il y a une chose que l'on n'a point vue sous le ciel, & que, selon toutes les apparences, on ne verra jamais : c'est une petite ville qui n'est divisée en aucuns partis, où les familles sont unies, & où les cousins se voient avec confiance, où un mariage n'engendre point une guerre civile, où la querelle des rangs ne se réveille pas à tous momens par l'offrande, l'encens & le pain béni, par les processions & par les obsèques, d'où l'on a banni les caquets, le mensonge & la médisance, où l'on voit parler ensemble le bailli & le président, les élus & les assesseurs, où le doyen vit bien avec ses chanoines, où les chanoines ne dédaignent pas les chapelains, & où ceux-ci souffrent les chantres.

Les provinciaux & les sots sont toujours prêts à se fâcher, & à croire que l'on se moque d'eux, où qu'on les méprise. Il ne faut jamais hasarder la plaisanterie, même la plus douce & la plus permise, qu'avec des gens polis, ou qui ont de l'esprit.

On ne prime point avec les grands, ils se dé-

fendent par leur grandeur ; ni avec les petits, ils vous repoussent par le *qui vive*.

Tout ce qui est mérite, se sent, se discerne, se devine réciproquement ; si l'on vouloit être estimé, il faudroit vivre avec des personnes estimables.

Celui qui est d'une éminence au-dessus des autres, qui le met à couvert de la repartie, ne doit jamais faire une raillerie piquante.

Il y a de petits défauts que l'on abandonne volontiers à la censure, & dont nous ne haïssons pas à être raillés : ce sont de pareils défauts que nous devons choisir pour railler les autres.

Rire des gens d'esprit, c'est le privilège des sots : ils sont dans le monde ce que les fous sont à la cour, je veux dire, sans conséquence.

La moquerie est souvent indigence d'esprit.

Vous le croyez votre duppe : s'il feint de l'être, qui est plus duppe de lui ou de vous ?

Si vous observez avec soin qui sont les gens qui ne peuvent louer, qui blâment toujours, qui ne sont contens de personne, vous reconnoîtrez que ce sont ceux-mêmes dont personne n'est content.

Le dédain & le rengorgement dans la société, attire précisément le contraire de ce que l'on cherche, si c'est à se faire estimer.

Le plaisir de la société entre les amis se cultive par une ressemblance de goût sur ce qui regarde les mœurs, & par quelque différence d'opinions sur les sciences : par-là ou l'on s'affermit dans ses sentimens, ou l'on s'exerce & l'on s'instruit par la dispute.

L'on ne peut aller loin dans l'amitié, si l'on n'est pas disposé à se pardonner les uns aux autres les petits défauts.

Combien de belles & inutiles raisons à étaler, à celui qui est dans une grande adversité, pour essayer de le rendre tranquille ! Les choses de dehors qu'on appelle les *événemens*, sont quelquefois plus fortes que la raison & que la nature. Mangez, dormez, ne vous laissez point mourir de chagrin, songez à vivre : harangues froides, & qui réduisent à l'impossible. « Etes-vous raisonnable de vous tant inquiéter » ? N'est-ce pas dire : « êtes-vous fou d'être malheureux » ?

Le conseil si nécessaire pour les affaires est quelquefois dans la société, nuisible à qui le donne, & inutile à celui à qui il est donné. Sur les mœurs vous faites remarquer des défauts, ou que l'on n'avoue pas, ou que l'on estime des vertus : sur les ouvrages vous rayez les endroits qui paroissent admirables à leur auteur, où il se complaît davantage, où il croît s'être surpassé lui-même. Vous perdez ainsi la confiance de vos amis, sans les avoir rendus ni meilleurs, ni plus habiles.

L'on a vu, il n'y a pas long-tems, un cercle de personnes des deux sexes, liées ensemble par la *conversation* & par un commerce d'esprit : ils laissoient au vulgaire l'art de parler d'une manière intelligible : une chose dite entr'eux peu clairement en entraînoit une autre encore plus obscure, sur laquelle on enchérissoit par de vraies énigmes, toujours suivies de longs applaudissemens : par tout ce qu'ils appelloient *délicatesse*, *sentimens*, *tour* & *finesse d'expression*, ils étoient enfin parvenus à n'être plus entendus, & à ne s'entendre pas eux-mêmes. Il ne falloit, pour fournir à ces entretiens, ni bon sens, ni jugement, ni mémoire, ni la moindre capacité : il falloit de l'esprit, non pas du meilleur, mais de celui qui est faux, & où l'imagination a trop de part.

Je le sais, Théobalde, vous êtes vieilli : mais voudriez-vous que je crusse que vous êtes baissé, que vous n'êtes plus poëte ni bel esprit, que vous êtes présentement aussi mauvais juge de tout genre d'ouvrage, que méchant auteur, que vous n'avez plus rien de naïf & de délicat dans la *conversation* ? Votre air libre & présomptueux me rassure, & me persuade tout le contraire. Vous êtes donc aujourd'hui tout ce que vous fûtes jamais, & peut-être meilleur : car, si, à votre âge, vous êtes si vif & si impétueux, quel nom, Théobalde, falloit-il vous donner dans votre jeunesse, & lorsque vous étiez la coqueluche ou l'entêtement de certaines femmes, qui ne juroient que par vous & sur votre parole ? qui disoient : « cela est délicieux : qu'a-t-il dit » ?

L'on parle impétueusement dans les entretiens, souvent par vanité ou par humeur, rarement avec assez d'attention : tout occupé du desir de répondre à ce qu'on n'écoute point, l'on suit ses idées, & on les explique sans le moindre égard pour les raisonnemens d'autrui : l'on est bien éloigné de trouver ensemble la vérité, l'on n'est pas encore convenu de celle que l'on cherche. Qui pourroit écouter ces sortes de *conversations* & les écrire, feroit voir quelquefois de bonnes choses qui n'ont nulle suite.

Il a régné pendant quelque tems une sorte de *conversation* fade & puérile, qui rouloit toute sur des questions frivoles, qui avoient relation au cœur, & à ce qu'on appelle *passion* ou *tendresse*. La lecture de quelques romans les avoit introduites parmi les plus honnêtes gens de la ville & de la cour : ils s'en sont défaits ; & la bourgeoisie les a reçues avec les équivoques.

Quelques femmes de la ville ont la délicatesse de ne pas savoir, ou de n'oser dire le nom des rues, des places & de quelques endroits publics, qu'elles ne croient pas assez nobles pour être connus. Elles disent le *Louvre*, la *place Royale* ; mais elles usent de tours & de phrases, plutôt que de prononcer de certains noms ; &, s'ils leur échappent, c'est du moins avec quelqu'altération du mot,

mot, & après quelques façons qui les rassurent, en cela moins naturelles que les femmes de la cour, qui, ayant besoin, dans le discours, des *Halles*, du *Châtelet*, ou de choses semblables, disent les *Halles*, le *Châtelet*.

Si l'on feint quelquefois de ne se pas souvenir de certains noms que l'on croit obscurs, & si l'on affecte de les corrompre en les prononçant, c'est par la bonne opinion qu'on a du sien.

L'on dit par belle humeur, & dans la liberté de la *conversation*, de ces choses froides, qu'à la vérité l'on donne pour telles, & que l'on ne trouve bonnes que parce qu'elles sont extrêmement mauvaises. Cette manière basse de plaisanter a passé du peuple, à qui elle appartient, jusques dans une grande partie de la jeunesse de la cour, qu'elle a déjà infectée. Il est vrai qu'il y entre trop de fadeur & de grossiereté, pour devoir craindre qu'elle s'étende plus loin, & qu'elle fasse de plus grands progrès dans un pays qui est le centre du bon goût & de la politesse : l'on doit cependant en inspirer le dégoût à ceux qui la pratiquent, car bien que ce ne soit jamais sérieusement, elle ne laisse pas de tenir la place, dans leur esprit & dans le commerce ordinaire, de quelque chose de meilleur.

Entre dire de mauvaises choses, ou en dire de bonnes que tout le monde sait, & les donner pour nouvelles, je n'ai pas à choisir.

Lucain a dit une jolie chose : il y a un bon mot de Claudien : il y a cet endroit de Sénèque ; & là-dessus une longue suite de latin que l'on cite souvent devant des gens qui ne l'entendent pas, & feignent de l'entendre. Le secret seroit d'avoir un grand sens & bien de l'esprit : car ou l'on se passeroit des anciens, ou après les avoir lus avec soin, l'on sauroit encore choisir les meilleurs, & les citer à propos.

Hermagoras ne sait pas qui est roi de Hongrie : il s'étonne de n'entendre faire aucune mention du roi de Bohème. Ne lui parlez pas des guerres de Flandres, de Hollande, dispensez-le du moins de vous répondre, il confond les tems, il ignore quand elles ont commencé, quand elles ont fini : combats, siéges, tout lui est nouveau. Mais il est instruit de la guerre des géans, il en raconte les progrès & les moindres détails, rien ne lui échappe. Il débrouille même l'horrible cahos des deux empires, le babylonien & l'assyrien : il connoît à fonds les égyptiens & leurs dynasties. Il n'a jamais vu Versailles, il ne le verra point : il a presque vu la tour de Babel, il en compte les degrés, il sait combien d'architectes ont présidé à cet ouvrage, il sait le nom des architectes. Dirai-je qu'il croit Henri IV fils de Henri III ? Il néglige du moins de rien connoître aux maisons de France, d'Autriche, de Bavière : quelles minuties, dit-il, pendant qu'il récite de mémoire toute une liste des rois des Mèdes ou de Babylone, & que les noms d'*Apronal*, d'*Hérigebal*, de *Noesnemordach*, de *Mardokempald*, lui sont aussi familiers qu'à nous ceux de Valois & de Bourbon. Il demande si l'empereur a jamais été marié ; mais personne ne lui apprendra que Ninus a eu deux femmes. On lui dit que le roi jouit d'une santé parfaite ; & il se souvient que Thermosis, un roi d'Egypte, étoit valétudinaire, & qu'il tenoit cette complexion de son aïeul Aliphatmutosis. Que ne sait-il point ? Quelle chose lui est cachée de la vénérable antiquité ? Il vous vous dira que Sémiramis, ou, selon quelques-uns, Sérimaris parloit comme son fils Ninyas, qu'on ne les distinguoit pas à la parole : si c'étoit parce que la mère avoit la voix mâle comme son fils, ou le fils une voix efféminée comme sa mère, qu'il n'ose pas le décider. Il vous relevera que Nembrot étoit gaucher, & Sésostris ambidextre, que c'est une erreur de s'imaginer qu'un Artaxerxe ait été appellé *Longuemain*, parce que les bras lui tomboient jusqu'aux genoux, & non à cause qu'il avoit une main plus longue que l'autre ; & il ajoute qu'il y a des auteurs graves qui affirment que c'étoit la droite, qu'il croit néanmoins être bien fondé à soutenir que c'est la gauche.

Ascagne est statuaire, Hégion fondeur, Æschine foulon, & Cydias bel esprit, c'est sa profession. Il a une enseigne, un attelier, des ouvrages de commande, & des compagnons qui travaillent sous lui : il ne vous sauroit rendre de plus d'un mois les stances qu'il vous a promises, s'il ne manque de parole à Dosithé, qui l'a engagé à faire une élégie : une idylle est sur le métier, c'est pour Crantor qui le presse, & qui lui laisse espérer un riche salaire. Prose, vers, que voulez-vous ? il réussit également en l'un & en l'autre. Demandez-lui des lettres de consolation, ou sur une absence, il les entreprendra, prenez-les toutes faites, & entrez dans son magasin, il y a à choisir. Il a un ami qui n'a point d'autre fonction sur la terre que de le promettre long-tems à un certain monde, & de le présenter enfin dans les maisons comme un homme rare & d'une exquise *conversation* ; & là, ainsi que le musicien chante, & que le joueur de luth touche son luth devant les personnes à qui il a été promis, Cydias, après avoir toussé, relevé sa manchette, étendu la main & ouvert les doigts, débite gravement ses pensées quintessenciées & ses raisonnemens sophistiques. Différent de ceux qui, convenant de principes, & connoissant la raison ou la vérité qui est une, s'arrachent la parole l'un à l'autre pour s'accorder sur leurs sentimens, il n'ouvre la bouche que pour contredire : « Il me semble, dit-il gracieusement, que c'est tout le contraire de ce que vous dites ; ou, je ne saurois être de votre opinion ; ou bien, ç'a été autrefois mon entêtement comme il est le vôtre, mais... il y a trois choses, ajoute-t-il,

à considérer... » ; & il en ajoute une quatrième. Fade discoureur, qui n'a pas mis plutôt le pied dans une assemblée, qu'il cherche quelques femmes auprès de qui il puisse s'insinuer, se parer de son bel esprit, ou de sa philosophie, & mettre en œuvre ses rares conceptions : car, soit qu'il parle ou qu'il écrive, il ne doit pas être soupçonné d'avoir en vue ni le vrai, ni le faux, ni le raisonnable, ni le ridicule ; il évite uniquement de donner dans le sens des autres, & d'être de l'avis de quelqu'un : aussi attend-il dans un cercle que chacun se soit expliqué sur le sujet qui s'est offert, ou souvent qu'il a amené lui-même, pour dire dogmatiquement des choses toutes nouvelles, mais, à son gré, décisives & sans réplique. Cydias s'égale à Lucien & à Sénèque, se met au dessus de Platon, de Virgile & de Théocrite ; & son flatteur a soin de le confirmer tous les matins dans cette opinion. Uni de goût & d'intérêt avec les contempteurs d'Homère, il attend paisiblement que les hommes détrompés lui préfèrent les poëtes modernes : il se met en ce cas à la tête de ces derniers ; il sait à qui il adjuge la seconde place. C'est, en un mot, un composé du pédant & du précieux, fait pour être admiré de la bourgeoisie & de la province, en qui néanmoins on n'apperçoit rien de grand, que l'opinion qu'il a de lui-même.

C'est la profonde ignorance qui inspire le ton dogmatique. Celui qui ne sait rien, croit enseigner aux autres ce qu'il vient d'apprendre lui-même : celui qui sait beaucoup, pense à peine que ce qu'il dit puisse être ignoré, & parle plus indifféremment.

Les plus grandes choses n'ont besoin que d'être dites simplement, elles se gâtent par l'emphase : il faut dire noblement les plus petites, elles ne se soutiennent que par l'expression, le ton & la manière.

Il me semble que l'on dit les choses encore plus finement qu'on ne peut les écrire.

Il n'y a guère qu'une naissance honnête, ou qu'une bonne éducation, qui rende les hommes capables de secret.

Toute confiance est dangereuse si elle n'est entière : il y a peu de conjonctures où il faille tout dire, ou tout cacher. On a déjà trop dit de son secret à celui à qui l'on croit devoir en dérober une circonstance.

Des gens vous promettent le secret, & ils le révèlent eux-mêmes, & à leur insu : ils ne remuent pas les lèvres & on les entend : on lit sur leur front & dans leurs yeux, on voit au travers de leur poitrine, ils sont transparens : d'autres ne disent pas précisément une chose qui leur a été confiée, mais ils parlent & agissent de manière qu'on la découvre de soi-même : enfin, quelques-uns méprisent votre secret, de quelque conséquence qu'il puisse être : « C'est un mystère ; un tel m'en a fait part, & m'a défendu de le dire » ; & ils le disent.

Toute révélation d'un secret, est la faute de celui qui l'a confié.

Nicandre s'entretient avec Elise, de la manière douce & complaisante dont il a vecu avec sa femme, depuis le jour qu'il en fit le choix jusqu'à sa mort : il a déjà dit qu'il regrette qu'elle ne lui ait pas laissé des enfans, & il le répète : il parle des maisons qu'il a à la ville, & bientôt d'une terre qu'il a à la campagne : il calcule le revenu qu'elle lui rapporte, il fait le plan des bâtimens, en décrit la situation, exagère la commodité des appartemens, ainsi que la richesse & la propreté des meubles. Il assure qu'il aime la bonne chère, les équipages : il se plaint que sa femme n'aime point assez le jeu & la société. Vous êtes si riche, lui disoit l'un de ses amis, que n'achetez-vous cette charge ! Pourquoi ne pas faire cette acquisition qui étendroit votre domaine ? On me croit, ajoute-t-il, plus de bien que je n'en possède. Il n'oublie pas son extraction & ses alliances : « Monsieur le surintendant qui est mon cousin ; Madame la chancelière qui est ma parente » : voilà son style. Il raconte un fait qui prouve le mécontentement qu'il doit avoir de ses plus proches, & de ceux même qui sont ses héritiers : ai-je tort, dit-il à Elise ? ai-je grand sujet de leur vouloir du bien ? & il l'en fait juge. Il insinue ensuite qu'il a une santé foible & languissante ; il parle de la cave où il doit être enterré. Il est insinuant, flatteur, officieux à l'égard de tous ceux qu'il trouve auprès de la personne à qui il aspire. Mais Elise n'a pas le courage d'être riche en l'épousant : on annonce, au moment qu'il parle, un cavalier qui, de sa seule présence, démonte la batterie de l'homme de ville : il se lève déconcerté & chagrin, & va dire ailleurs qu'il veut se remarier.

Le sage quelquefois évite le monde, de peur d'être ennuyé. (*Les caractères de la Bruyère*).

CORRUPTION f. f. Si l'on devoit apprécier la fortune des nations & leur tendance à l'agrandissement ou à la ruine par la seule balance des articles de perte ou de profit, il s'ensuivroit que tout raisonnement en fait d'économie politique devroit avoir pour base la comparaison de la dépense avec le revenu national, & du nombre de ceux qui consomment avec le nombre de ceux qui produisent ou amassent les choses nécessaires à la vie. Tous les citoyens, quel que fût leur rang, se trouveroient renfermés dans deux colonnes, celle des industrieux & celle des inutiles ; & l'état lui-même étant une fois pourvu de la quantité de magistrats, de politiques & de guerriers, précisément suffisante pour sa défense & son administration, compteroit en perte tout

nom qui ne feroit pas compris dans la liste civile ou militaire ; il regarderoit de même œil tous ces ordres d'hommes qui, par la possession de la fortune, subsistent des gains des autres, & qui, par la délicatesse de leur goût, exigent une grande dépense de tems & de travail pour fournir à leur consommation ; tout ce qui est inutilement employé dans le train des personnes qualifiées, tous ceux qui s'appliquent à l'étude des loix, à la Médecine, à la Théologie, & tous les savans dont les recherches n'ont pas pour objet d'étendre ou de perfectionner quelque talent lucratif ; en un mot, tout homme seroit évalué selon son travail, & tout travail, selon sa tendance à procurer ou amasser les moyens de subsistance. On proscriroit tous les arts qui s'occupent à des superfluités, à moins que leurs productions ne pussent s'échanger chez l'étranger pour des denrées applicables à l'entretien des hommes utiles au public.

Telles sont les règles d'après lesquelles un avare doit considérer l'état de ses affaires & des affaires de son pays ; mais les plans d'une corruption parfaite sont au moins aussi impraticables que les plans d'une vertu parfaite. Les hommes ne sont pas universellement des avares ; le plaisir d'amasser ne suffit pas à leur bonheur ; si l'on veut qu'ils prennent la peine de s'enrichir, il faut les laisser jouir de leurs richesses. La propriété, dans le cours ordinaire des choses humaines, est répartie inégalement ; il faut donc que le riche dépense pour que le pauvre subsiste ; il faut souffrir qu'il y ait des états dispensés de la nécessité du travail, afin que leur sort soit un objet d'ambition pour l'homme laborieux, & qu'il aspire à ce rang. Non seulement nous devons supporter des hommes qui, aux yeux d'une stricte économie, pourroient être réputés superflus dans la liste civile, militaire & politique, mais parce que nous sommes des hommes, & qu'à ce titre nous devons préférer l'occupation, la perfection & le bonheur de notre espèce à sa simple existence, nous devons encore souhaiter que dans toute communauté le plus grand nombre possible de ses membres soit admis à participer à sa défense & à son gouvernement.

Il arrive en effet que les hommes, en suivant dans la société des objets différens & des vues particulières, produisent une immense distribution du pouvoir, & qu'ils sont amenés par une espèce de chance à un état de choses plus favorable à la nature humaine que tout ce que la sagesse eût pu inventer dans le calme de la réflexion.

Si d'ailleurs la force d'une nation réside dans les hommes sur lesquels elle peut compter, & qui sont avantageusement combinés pour sa conservation, soit par l'effet du bonheur, soit par l'effet de la sagesse, il s'ensuit que les mœurs ne sont pas d'une moindre importance que la richesse & la grande population ; & que la *corruption* doit être regardée comme une des principales causes de la décadence & de la ruine des nations.

Il ne faut que savoir quelles sont les qualités qui font l'excellence de l'homme, pour être en état de discerner ses défauts & ses différentes sortes de corruption. Si la pénétration, le courage d'esprit & les affections honnêtes constituent la perfection de sa nature, les défauts sensibles à ces mêmes égards doivent déprimer proportionnellement & dégrader son caractère.

Nous avons dit que le bonheur de l'individu consiste à faire un bon choix de conduite ; que ce choix le menera à perdre dans la société le sentiment de son intérêt personnel ; & à étouffer ces anxiétés qui se rapportent à lui-même comme partie du tout, en considération de ce qui est dû à ce tout.

Le penchant naturel de l'homme à l'humanité, & la chaleur de son tempérament peuvent élever son caractère à cet heureux point. Son élévation dépend en grande partie de la forme de la société dans laquelle il est placé ; mais il peut, sans craindre le reproche de *corruption*, se plier aux grandes variétés des différentes constitutions de gouvernement. La même droiture, la même vigueur d'ame qui, dans les états démocratiques, le rendent ardent à défendre son égalité, le portent dans les états aristocratiques ou monarchiques, à respecter les subordinations qui y sont établies. Il peut acquitter, envers les différens ordres d'hommes rangés avec lui dans l'état sous un même joug, les égards que chacun a droit d'attendre de lui & exercer à leur égard sa bienveillance : il peut suivre, dans le choix de ses actions, un principe de justice & d'honneur plus fort que toutes les considérations de son intérêt, de son avancement & même de sa sûreté.

Il y auroit lieu de croire néanmoins, d'après nos complaintes éternelles sur la dépravation des nations, qu'il arrive quelquefois que des corps entiers d'hommes sont atteints d'une foiblesse de tête & d'une *corruption* de cœur épidémiques, qui les rendent ineptes pour les postes qu'ils occupent, & qui menacent les états qu'ils composent, d'une décadence & d'une ruine prochaines.

Les mœurs d'une nation peuvent être détériorées par la cessation des circonstances qui donnoient aux talens matière à se développer & à s'exercer utilement ; ou bien par une révolution dans les idées générales sur ce qui constitue l'honneur ou le bonheur. On néglige, on perd de vue les qualités qui devroient régler les rangs, dès que ce sont les richesses ou la faveur de la cour qui les assignent. La grandeur d'ame, le courage, l'amour de l'humanité sont immolés à l'avarice & à la vanité, ou sont étouffés par un sentiment de dépendance. L'individu ne considère plus sa communauté qu'autant qu'il peut la faire

servir à son profit ou à son avancement personnels; il se place en concurrence avec ses semblables; &, poussé par l'émulation, par la crainte & la jalousie, par l'envie & la mechanceté, il ne suit plus que les maximes d'un animal qui ne pense qu'à conserver son existence particulière & a satisfaire ses caprices ou ses desirs aux dépens de son espèce.

Les hommes arrivés à ce degré de *corruption* sont ou avides, artificieux & violens, prêts à attenter aux droits d'autrui, ou bas, serviles & mercenaires, prêts à abandonner leurs propres droits. Dans ceux de la première espèce, les talens, la capacité, la force d'esprit ne servent qu'à les plonger plus avant dans la misère, à augmenter l'angoisse des passions cruelles qui les agitent; ce qui les mène à répandre sur leurs semblables les tourmens dont ils sont la proie. Quant à ceux de la seconde espèce, l'imagination & la raison elle même ne font que leur présenter de faux objets de crainte ou de desir, & multiplier pour eux les sujets de contradiction, de chagrin, de joie momentanée. Dans les deux cas, que des hommes corrompus soient poussés par la cupidité, ou qu'ils soient subjugués par la crainte, sans spécifier les crimes dont l'un ou l'autre mobile les rend capables, on peut en toute assurance dire d'eux avec Socrate « qu'il n'y a point de maître qui ne doive craindre d'avoir de pareils esclaves; & que tout ce qui reste de mieux à desirer pour des hommes de cette trempe, devenus incapables de liberté, c'est de tomber entre les mains d'un maître doux & indulgent ».

Quoiqu'un homme arrivé à ce dégré de *corruption* trouve encore à se faire acheter pour esclave par des gens qui savent comment mettre à profit ses facultés & son travail; & quoique, lorsqu'il est retenu par un frein suffisant, son voisinage puisse être supportable, ou même avantageux, il n'en est pas moins certain qu'il n'est plus propre à agir avec ses semblables sur le pied d'un concert & d'une combinaison honnête & libérale : son cœur n'est plus voué à l'amitié & à la confiance; son penchant ne le porte plus à se mouvoir pour la conservation des autres, & il ne mérite plus que les autres s'exposent pour la sienne.

Observons aussi que le caractère actuel de l'espèce humaine, dans l'état le plus déplorable aussi bien que dans l'état le plus desirable, est sans contredit mélangé : & que des nations des plus estimables sont grandement redevables de leur conservation, non-seulement aux bonnes dispositions de leurs membres, mais aussi à ces institutions politiques qui enchaînent l'homme violent & préviennent le crime, & qui forcent le lâche & l'égoïste à contribuer pour leur part à la défense ou à la prospérité communes. A l'aide de pareilles institutions & des sages mesures du gouvernement, des nations sont en état de se soutenir & même de prospérer, avec plus ou moins de vertu ou de *corruption* publiques.

Tant que la portion la plus nombreuse d'un peuple est réputée se conduire par principes de probité, l'exemple du bon & les précautions du méchant donnent à ce peuple une apparence générale d'intégrité & d'innocence. Lorsque les hommes sont les uns pour les autres des objets d'affection & de confiance, & que généralement ils ne sont point disposés à mal faire, le gouvernement peut être relâché; & tout homme peut être traité comme innocent jusqu'à ce qu'il soit prouvé coupable. Comme, en ce cas, le sujet n'entend point parler de crimes, il n'a pas besoin d'entendre parler de châtimens infligés à des personnes d'un caractère différent du sien. Mais dès que les mœurs sont notablement dépravées, il faut que tout sujet se tienne sur ses gardes, & que le gouvernement lui-même procède suivant des maximes de crainte & de défiance proportionnées au désordre. L'individu n'étant plus fait pour être ménagé dans ses prétentions à la considération, à l'indépendance ou à la liberté personnelles, dont il ne manqueroit pas d'abuser, il faut que la force extérieure & la crainte lui apprennent à contrefaire les effets du devoir & de la vertu auxquels il n'est plus porté par inclination : il faut lui présenter le fouet & le gibet au lieu de raisons pour justifier les précautions que l'état exige alors qu'il prenne, d'après la supposition qu'il est insensible aux motifs qui font pratiquer la vertu.

Le régime du despotisme est fait pour gouverner des hommes corrompus. A la vérité il fut mis en usage dans quelques conjonctures remarquables, même dans les tems de la république romaine; & la hache meurtrière fut confiée, à plusieurs reprises, à la volonté arbitraire du dictateur, pour imprimer la terreur aux citoyens & prévenir les crimes, & pour repousser les invasions subites & passagères du vice. A la fin il s'établit sur les ruines de la république elle-même, lorsque le peuple fut trop corrompu pour la liberté, ou que le magistrat le fut trop pour abdiquer son pouvoir dictatorial. Cette sorte de gouvernement vient naturellement à la suite d'une *corruption* progressive & non interrompue; mais il n'est pas douteux que quelquefois il ne soit venu trop tôt & qu'il n'ait sacrifié des restes de vertu, dignes d'un meilleur sort, à la jalousie & aux inquiétudes de tyrans toujours impatiens d'augmenter & d'affermir leur puissance. En pareil cas ce systême de gouvernement ne manque jamais de produire cette mesure de dépravation dont les effets extérieurs l'avoient fait desirer comme un expédient. Dès que l'on n'a plus d'autres motifs à offrir que la crainte pour porter au devoir, tous les cœurs deviennent avides & rampans. Ce remède, s'il est appliqué à un corps

sain, y fera naître infailliblement la maladie qu'il est destiné à guérir.

C'est là le gouvernement sous lequel l'homme arrogant & l'homme avide sont prêts à sacrifier leurs semblables pour satisfaire leurs malheureux desirs : c'est-là le gouvernement auquel l'homme timide & servile se soumet à discrétion; & lorsqu'une fois l'espèce humaine en est venue au point de n'être plus partagée qu'entre ces deux caractères, qu'est-ce que pourroient faire les vertus même des Antonins & des Trajans, si ce n'est d'employer avec vigueur & avec équité le fouet & le glaive; & de tâcher de trouver, dans l'espoir des récompenses ou la crainte des châtimens, un expédient prompt & momentané contre les crimes ou les foiblesses des hommes ?

D'autres états peuvent être plus ou moins corrompus; celui-ci a la *corruption* pour base. Ici la justice peut quelquefois diriger le bras du souverain despotique; mais le plus communément le mot de justice ne signifie autre chose que le caprice ou l'intérêt du pouvoir régnant. C'est ici que la société humaine susceptible d'une si prodigieuse variété de formes, trouve la plus simple de toutes. Les travaux & les possessions de tous sont destinés à assouvir les passions d'un seul ou de quelques-uns; & l'espèce n'offre plus que deux parties, l'oppresseur qui demande, & l'opprimé qui n'ose refuser.

On a vu des nations réduites par la force militaire à cet état déplorable, dans un tems où elles avoient droit à un sort plus doux; tels furent les grecs après avoir été subjugués à plusieurs reprises. D'autres y sont arrivées au moment où leur dépravation fut portée à son comble; comme il arriva aux romains, lorsque revenus de la conquête du monde & chargés de ses dépouilles, ils eurent lâché la bride aux factions & aux crimes qui devinrent trop audacieux & trop fréquens pour être réprimés par le gouvernement ordinaire; & que le glaive de la justice trempé sans cesse dans le sang & sans cesse invoqué pour arrêter les désordres multipliés de toute part, ne pouvoit plus attendre les lenteurs & les précautions d'une administration enchaînée par la loi.

C'est un fait cependant bien constaté par l'histoire de l'espèce humaine, que la *corruption* portée à ce degré ou à quelque degré que ce soit, n'appartient pas exclusivement aux nations parvenues au terme de la décadence, ou au faîte de la prospérité & de la perfection dans les arts de commerce. Il est bien vrai, que dans les établissemens naissans & resserrés, les liens de société sont en général plus forts; & que leurs membres soit par une affection ardente pour leur propre tribu, soit par une véhémente animosité contre ses ennemis, & par un caractère vigoureux fondé sur ces deux sentimens réunis, sont extrêmement propres à soutenir & à pousser la fortune d'une communauté qui s'accroît. Mais cependant on a vu dans le sauvage & dans le barbare, dans des nations entières, des exemples d'un caractère dégradé par la crainte & la foiblesse. Ils sont tombés souvent dans cette sorte de *corruption* que nous avons décrite ci-devant en traitant des nations barbares; on les a vus faire métier du brigandage, non pas simplement comme d'une espèce de vie militaire, ou dans la vue d'enrichir leur communauté, mais pour posséder en propriété des choses qui leur étoient devenues plus chères que les liens de l'affection ou du sang.

Dans l'état le moins avancé des arts de commerce, la passion des richesses & de la domination a quelquefois produit des scènes d'oppression & de servitude, que ne pourroit surpasser la *corruption* la plus accomplie de l'homme arrogant, lâche & mercenaire, animé par le desir d'acquérir ou la crainte de perdre une fortune. C'est alors que les vices n'étant point contenus par les formes, ni gênés par le frein de la police, prennent un libre essor & déploient leurs effets dans toute leur étendue. De là il arrive que l'on s'unit ou se sépare par partis qui n'ont d'autres maximes que celles d'une bande de voleurs; & que l'on sacrifie à l'intérêt les plus tendres affections de la nature. Les pères fournissent les marchés d'esclaves en exposant en vente leurs propres enfans; la chaumière cesse d'être un sanctuaire pour l'étranger foible & sans défense; & les droits de l'hospitalité souvent si sacrés chez les nations dans leur état primitif, sont violés sans crainte & sans remords, de même que tous les autres liens de l'humanité.

Des nations qui, dans les derniers périodes de leur histoire, se font remarquer par leur sagesse civile & leur équité, ont peut-être, dans une époque reculée, éprouvé des paroxismes de confusion & de désordre, auxquels on pourroit appliquer en partie cette description. La police même, qui les conduisit au point de leur félicité nationale fut inventée comme un expédient contre les abus dont elles furent infestées. L'établissement de l'ordre prit date au milieu des violences & des assassinats; l'indignation & la vengeance personnelles ont été les principaux motifs qui ont excité des nations à l'expulsion des tyrans, à l'affranchissement de l'espèce humaine & à la discussion & au développement de ses droits politiques.

Des défauts dans le gouvernement & dans les loix peuvent, en certains cas, être regardés comme un indice d'innocence & de vertu. Mais là où le pouvoir est déjà établi, où le fort ne veut point admettre de frein, où le foible n'a point une protection assurée, il est certain que les défauts de la législation sont une preuve de la plus parfaite corruption.

Chez des nations grossières, le gouvernement est souvent défectueux; soit parce que l'on n'y connoît pas encore les maux contre lesquels les

nations policées ont cherché des expédiens ; soit parce que l'on n'a pu encore, malgré la violence des maux qui troublent la paix de la société, y trouver de remède. Dans le cours progressif de la civilisation, il se manifeste de nouvelles maladies, & l'on y applique de nouveaux remèdes : mais le remède ne se trouve pas toujours au moment où le mal se produit ; & des loix, quoique suggérées par des crimes qui se font commis, ne sont pas pour cela le symptôme d'une *corruption* récente, mais du desir de trouver un remède capable de guérir, peut-être, un mal invétéré qui a long-tems désolé l'état.

Il y a des genres de *corruption* au milieu desquels les hommes peuvent encore avoir la force & la résolution de se corriger. Tel est cet état de violence, d'injustice & d'excès où l'on voit des esprits ardens, fiers & emportés, qui sont aux prises, engagés dans des débats qui quelquefois précèdent l'aurore des perfectionnemens civils & commerciaux. Dans de pareilles conjonctures il est souvent arrivé que les hommes ont découvert le remède aux maux, dont les principales causes étoient leur propre impétuosité mal dirigée & leur force d'esprit supérieure. Mais si on ajoute la foiblesse d'esprit à des dispositions dépravées ; si à l'admiration & au desir des richesses se joint le dégoût des affaires & l'aversion pour les dangers ; si les hommes de ces rangs dont la valeur est nécessaire à l'état, cessent d'être braves ; si les membres de la société en général n'ont point les qualités personnelles requises pour remplir les postes d'honneur ou d'égalité auxquels ils sont appellés par les formes du gouvernement, il faut que l'état tombe dans un abîme, d'où la foiblesse des sujets encore plus que leur dépravation ne lui permettra pas de se relever. (*Essai sur l'histoire de la société civile ; par M. Adam Ferguson.*)

COUR, s. f. Le reproche en un sens le plus honorable que l'on puisse faire à un homme, c'est de lui dire qu'il ne fait pas la *cour*. Il n'y a sorte de vertus qu'on ne rassemble en lui par ce seul mot.

Un homme qui fait la *cour* est maître de son geste, de ses yeux & de son visage, il est profond, impénétrable : il dissimule les mauvais offices, sourit à ses ennemis, contraint son humeur, déguise ses passions, dément son cœur, parle, agit contre ses sentimens. Tout ce grand raffinement n'est qu'un vice que l'on appelle fausseté, quelquefois aussi inutile au courtisan pour sa fortune, que la franchise, la sincérité & la vertu.

Qui peut nommer de certaines couleurs changeantes, & qui sont diverses selon les divers jours dont on les regarde ? de même qui peut définir la *cour* ?

Se dérober à la *cour* un seul moment, c'est y renoncer : le courtisan qui l'a vue le matin, la voit le soir, pour la reconnoître le lendemain, ou afin que lui même y soit connu.

L'on est petit à la *cour* ; & quelque vanité que l'on ait, on s'y trouve tel : mais le mal est commun ; & les grands mêmes y sont petits.

La province est l'endroit, d'où la *cour*, comme dans son point de vue, paroît une chose admirable : si l'on s'en approche, ses agrémens diminuent, comme ceux d'une perspective que l'on voit de trop près.

L'on s'accoutume difficilement à une vie qui se passe dans une anti-chambre, dans des *cours*, ou sur l'escalier.

La *cour* ne rend pas content, elle empêche qu'on ne le soit ailleurs.

Il faut qu'un honnête homme ait tâté de la *cour* : il découvre, en y entrant, comme un nouveau monde qui lui étoit inconnu, où il voit régner également le vice & la politesse, & où tout lui est utile, le bon & le mauvais.

La *cour* est comme un édifice bâti de marbre, je veux dire qu'elle est composée d'hommes fort durs, mais fort polis.

L'on va quelquefois à la *cour* pour en revenir, & se faire par-là respecter du noble de sa province, ou de son diocesain.

Le brodeur & le confiseur seroient superflus, & ne feroient qu'une montre inutile, si l'on étoit modeste & sobre : les *cours* seroient désertes, & les rois presque seuls, si l'on étoit guéri de la vanité & de l'intérêt. Les hommes veulent être esclaves quelque part, & puiser là de quoi dominer ailleurs. Il semble qu'on livre en gros aux premiers de la *cour*, l'air de hauteur, de fierté & de commandement, afin qu'ils le distribuent en détails dans les provinces : ils font précisément comme on leur fait, vrais singes de la royauté.

Il n'y a rien qui enlaidisse certains courtisans comme la présence du prince, à peine les puis-je reconnoître à leurs visages, leurs traits sont altérés, & leur contenance est avilie. Les gens fiers & superbes sont les plus défaits, car ils perdent plus du leur : celui qui est honnête & modeste s'y soutient mieux, il n'a rien à réformer.

L'air de *cour* est contagieux, il se prend à V**, comme l'accent Normand à Rouen ou à Falaise : on l'entrevoit en des fourriers, en de petits contrôleurs, & en des chefs de fruiterie : l'on peut, avec une portée d'esprit fort médiocre, y faire de grands progrès. Un homme d'un génie élevé & d'un mérite solide ne fait pas assez de cas de cette espèce de talent pour faire son capital de l'étudier & se le rendre propre : il l'acquiert sans réflexion & il ne pense point à s'en défaire.

N** arrive avec grand bruit, il écarte le monde, se fait faire place, il gratte, il heurte

presque, il se nomme : on respire ; & il n'entre qu'avec la foule.

Il y a dans les *cours* des apparitions de gens aventuriers & hardis, d'un caractère libre & familier ; qui se produisent eux-mêmes, protestent qu'ils ont dans leur art toute l'habileté qui manque aux autres, & qui sont crus sur leur parole. Ils profitent cependant de l'erreur publique ou de l'amour qu'ont les hommes pour la nouveauté : ils percent la foule, & parviennent jusqu'à l'oreille du prince, à qui le courtisan les voit parler, pendant qu'il se trouve heureux d'en être vu. Ils ont cela de commode pour les grands, qu'ils en sont soufferts sans conséquence, & congédiés de même : alors ils disparoissent tout-à-la-fois riches & décrédités & le monde qu'ils viennent de tromper est encore prêt d'être trompé par d'autres.

Vous voyez des gens qui entrent sans saluer que légerement, qui marchent des épaules, & qui se rengorgent comme une femme. Ils vous interrogent sans vous regarder, ils vous parlent d'un ton élevé, & qui marque qu'ils se sentent au-dessus de ceux qui se trouvent présens. Ils s'arrêtent, & on les entoure : ils ont la parole, président au cercle, & persistent dans cette hauteur ridicule & contrefaite, jusqu'à ce qu'il survienne un grand, qui, la faisant tomber tout d'un coup par sa présence, les réduise à leur naturel, qui est moins mauvais.

Les *cours* ne sauroient se passer d'une certaine espèce de courtisans, hommes flatteurs, complaisans, insinuans, dévoués aux femmes, dont ils ménagent les plaisirs, étudient les foiblesses, & flattent toutes les passions : ils leur soufflent à l'oreille des grossiéretés, leur parlent de leurs maris & de leurs amans dans les termes convenables, devinent leurs chagrins, leurs maladies, & fixent leurs couches : ils font les modes, raffinent sur le luxe & sur la dépense, & apprennent à ce sexe de prompts moyens de consumer de grandes sommes en habits, en meubles & en équipages : ils ont eux-mêmes des habits où brillent l'invention & la richesse, & ils n'habitent d'anciens palais qu'après les avoir renouvellés & embellis. Ils mangent délicatement & avec réflexion, il n'y a sorte de volupté qu'ils n'essaient, & dont ils ne puissent rendre compte. Ils doivent à eux-mêmes leur fortune, & ils la soutiennent avec la même adresse qu'ils l'ont élevée : dédaigneux & fiers, ils n'abordent plus leurs pareils, ils ne les saluent plus : ils parlent où tous les autres se taisent, entrent, pénètrent en des endroits & à des heures où les grands n'osent se faire voir : ceux-ci, avec de longs services, bien des plaies sur le corps, de beaux emplois ou de grandes dignités, ne montrent pas un visage si assuré, ni une contenance si libre. Ces gens ont l'oreille des plus grands princes, sont de tous leurs plaisirs & de toutes leurs fêtes, ne sortent pas du Louvre ou du château, où ils marchent & agissent comme chez eux & dans leur domestique, semblent se multiplier en mille endroits, & sont toujours les premiers visages qui frappent les nouveaux venus à une *cour* : ils embrassent, ils sont embrassés : ils rient, ils éclatent, ils sont plaisans, ils font des contes : personnes commodes, agréables, riches, qui prêtent, & qui sont sans conséquence.

Ne croiroit-on pas de Cimon & de Clitandre, qu'ils sont seuls chargés des détails de tout l'état, & que seuls aussi ils en doivent répondre : l'un a du moins les affaires de la terre, & l'autre les maritimes ? Qui pourroit les représenter, exprimeroit l'empressement, l'inquiétude, la curiosité, l'activité ; sauroit peindre le mouvement. On ne les a jamais vu assis, jamais fixes & arrêtés : qui même les a vu marcher ? On les voit courir, parler en courant, & vous interroger sans attendre de réponse. Ils ne viennent d'aucun endroit, ils ne vont nulle part : ils passent & ils repassent. Ne les retardez pas dans leur course précipitée, vous démonteriez leur machine : ne leur faites pas de questions, ou donnez-leur du moins le tems de respirer & de se ressouvenir qu'ils n'ont nulle affaire, qu'ils peuvent demeurer avec vous & long-tems, vous suivre même où il vous plaira de les emmener. Ils ne sont pas les satellites de Jupiter, je veux dire ceux qui pressent & qui entourent le prince, mais ils l'annoncent & le précèdent ; ils se lancent impétueusement dans la foule des courtisans, tout ce qui se trouve sur leur passage est en péril. Leur profession est d'être vus & revus ; & ils ne se couchent jamais sans s'être acquittés d'un emploi si sérieux & si utile à la république. Ils sont au reste instruits à fonds de toutes les nouvelles indifférentes ; & ils savent à la *cour* tout ce que l'on peut y ignorer : il ne leur manque aucun des talens nécessaires pour s'avancer médiocrement. Gens néanmoins éveillés & alertes sur tout ce qu'ils croient leur convenir, un peu entreprenans, légers & précipités ; le dirai-je, ils portent au vent, attelés tous deux au char de la fortune, & tous deux fort éloignés de s'y voir assis.

Un homme de la *cour* qui n'a pas un assez beau nom, doit l'ensevelir sous un meilleur : mais s'il l'a tel qu'il ose le porter, il doit alors insinuer qu'il est de tous les noms le plus illustre, comme sa maison de toutes les maisons la plus ancienne : il doit tenir aux princes lorrains, aux Rohans, aux Foix, aux Châtillons, aux Montmorencys, & s'il se peut aux princes du sang, ne parler que de ducs, de cardinaux & de ministres, faire entrer dans toutes les conversations ses aïeuls paternels & maternels, & y trouver place pour l'oriflamme & pour les croisades, avoir des salles parées d'arbres généalogiques, d'écussons chargés de seize quartiers,

& de tableaux de ses ancêtres, & des alliés de ses ancêtres; se piquer d'avoir un ancien château à tourelles, à creneaux & à machecoulis, dire en toute rencontre : ma race, ma branche, mon nom & mes armes; dire de celui-ci qu'il n'est pas homme de qualité, de celle-là qu'elle n'est pas demoiselle, ou si on lui dit qu'Hyacinte a eu le gros lot, demander s'il est gentilhomme. Quelques-uns riront de ces contre-tems, mais il les laissera rire : d'autres en feront des contes, & il leur permettra de conter : il dira toujours qu'il marche après la maison régnante, & à force de le dire il sera cru.

C'est une grande simplicité que d'apporter à la *cour* la moindre roture, & de n'y être pas gentilhomme.

L'on se couche à la *cour* & l'on se lève sur l'intérêt : c'est ce que l'on digère le matin & le soir, le jour & la nuit; c'est ce qui fait que l'on pense, que l'on parle, que l'on se tait, que l'on agit; c'est dans cet esprit que l'on aborde les uns & qu'on néglige les autres, que l'on monte & que l'on descend; c'est sur cette règle que l'on mesure ses soins, ses complaisances, son estime, son indifférence, son mépris. Quelques pas que quelques-uns fassent par vertu vers la modération & la sagesse, un premier mobile d'ambition les emmène avec les plus avares, les plus violens dans leurs desirs, & les plus ambitieux. Quel moyen de demeurer immobile où tout marche, où tout se remue, & de ne pas courir où les autres courent! On croit même être responsable à soi même de son élévation & de sa fortune : celui qui ne l'a point faite à la *cour*, est censé ne l'avoir pas dû faire, on n'en appelle pas. Cependant s'en éloignera-t-on avant d'en avoir tiré le moindre fruit, ou persistera-t-on à y demeurer sans graces & sans récompenses? Question si épineuse, si embarrassée, & d'une si pénible décision, qu'un nombre infini de courtisans vieillissent sur le oui & sur le non, & meurent dans le doute.

Il n'y a rien à la *cour* de si méprisable & de si indigne qu'un homme qui ne peut contribuer en rien à notre fortnue : je m'étonne qu'il ose se montrer.

Celui qui voit loin derrière soi un homme de son tems & de sa condition, avec qui il est venu à la *cour* la première fois, s'il croit avoir une raison solide d'être prévenu de son propre mérite, & de s'estimer davantage que cet autre qui est demeuré en chemin, ne se souvient plus de ce qu'avant sa faveur il pensoit de soi-même & de ceux qui l'avoient devancé.

C'est beaucoup tirer de notre ami, si, ayant monté à une grande faveur, il est encore un homme de notre connoissance.

Si celui qui est en faveur ose s'en prévaloir avant qu'elle lui échappe, s'il se sert d'un bon vent qui souffle pour faire son chemin, s'il a les yeux ouverts sur tout ce qui vaque, poste, abbaye, pour les demander & les obtenir, & qu'il soit muni de pensions, de brevets & de survivances, vous lui reprochez son avidité & son ambition, vous dites que tout le tente, que tout lui est propre, aux siens, à ses créatures, & que par le nombre & la diversité des graces dont il se trouve comblé, lui seul a fait plusieurs fortunes. Cependant qu'a-t-il dû faire? Si j'en juge moins par vos discours que par le parti que vous auriez pris vous-même en pareille situation, c'est précisément ce qu'il a fait.

L'on blâme les gens qui font une grande fortune pendant qu'ils en ont les occasions, parce que l'on désespère, par la médiocrité de la sienne, d'être jamais en état de faire comme eux & de s'attirer ce reproche. Si l'on étoit à portée de leur succéder, l'on commenceroit à sentir qu'ils ont moins de tort, & l'on seroit plus retenu, de peur de prononcer d'avance sa condamnation.

Il ne faut point exagérer, ni dire des *cours* le mal qui n'y est point : l'on n'y attente rien de pis contre le vrai mérite, que de le laisser quelquefois sans récompense, on ne l'y méprise pas toujours : quand on a pu une fois le discerner, on l'oublie; & c'est-là où l'on fait parfaitement ne faire rien, ou faire très-peu de chose pour ceux que l'on estime beaucoup.

Il est difficile à la *cour*, que de toutes les pièces que l'on emploie à l'édifice de sa fortune, il n'y en ait quelqu'une qui porte à faux : l'un de mes amis qui a promis de parler, ne parle point, l'autre parle mollement : il échappe à un troisième de parler contre mes intérêts & contre ses intentions : à celui-là manque la bonne volonté, à celui-ci l'habileté & la prudence : tous n'ont pas assez de plaisir à me voir heureux, pour contribuer de tout leur pouvoir à me rendre tel. Chacun se souvient assez de tout ce que son établissement lui a coûté à faire, ainsi que des discours qui lui en ont frayé le chemin : on seroit même assez porté à justifier les services qu'on a reçus des uns, par ceux qu'en de pareils besoins on rendroit aux autres, si le premier & l'unique soin, qu'on a, après sa fortune faite, n'étoit pas de songer à soi.

Les courtisans n'emploient pas ce qu'ils ont d'esprit, d'adresse & de finesse pour trouver les expédiens d'obliger ceux de leurs amis qui implorent leurs secours, mais seulement pour leur trouver des raisons apparentes, de spécieux prétextes, ou ce qu'ils appellent une impossibilité de le pouvoir faire; & ils se persuadent d'être quittes par-là en leur endroit de tous les devoirs de l'amitié ou de la reconnoissance.

Personne, à la *cour*, ne veut entamer, ou s'offre d'appuyer, parce que, jugeant des autres par soi-même, on espère que nul n'entamera, & qu'on sera ainsi dispensé d'appuyer : c'est une manière

manière douce & polie de refuser son crédit, ses offices & sa médiation à qui en a besoin.

Combien de gens vous étouffent de caresses dans le particulier, vous aiment & vous estiment, qui sont embarrassés de vous dans le public, & qui, au lever ou à la messe, évitent vos yeux & votre rencontre. Il n'y a qu'un petit nombre de courtisans, qui, par grandeur, ou par une confiance qu'ils ont d'eux-mêmes, osent honorer devant le monde le mérite qui est seul & dénué de grands établissemens.

Je vois un homme entouré & suivi, mais il est en place : j'en vois un autre que tout le monde aborde, mais il est en faveur : celui-ci est embrassé & caressé, même des grands, mais il est riche : celui là est regardé de tous avec curiosité, on le montre du doigt, mais il est savant & éloquent : j'en découvre un que personne n'oublie de saluer, mais il est méchant : je veux un homme qui soit bon, qui ne soit rien davantage, & qui soit recherché.

Vient-on de placer quelqu'un dans un nouveau poste, c'est un débordement de louanges en sa faveur, qui innonde les cours & la chapelle, qui gagne l'escalier, les salles, la gallerie, tout l'appartement : on en a au-dessus des yeux, on n'y tient pas. Il n'y a pas deux voix différentes sur ce personnage : l'envie, la jalousie parlent comme l'adulation : tous se laissent entraîner au torrent qui les emporte, qui les force de dire d'un homme ce qu'ils en pensent, ou ce qu'ils n'en pensent pas, comme de louer souvent celui qu'ils ne connoissent point. L'homme d'esprit, de mérite ou de valeur, devient en un instant un génie du premier ordre, un héros, un demi-dieu. Il est si prodigieusement flatté dans toutes les peintures que l'on fait de lui, qu'il paroît difforme près de ses portraits : il lui est impossible d'arriver jamais jusqu'où la bassesse & la complaisance viennent de le porter, il rougit de sa propre réputation. Commence-t-il à chanceler dans ce poste où on l'avoit mis, tout le monde passe facilement à un autre avis : en est-il entiérement déchû, les machines qui l'avoient guindé si haut par l'applaudissement & les éloges, sont encore toutes dressées pour le faire tomber dans le dernier mépris ; je veux dire qu'il n'y en a point qui le dédaignent mieux, qui le blâment plus aigrement, & qui en disent plus de mal que ceux qui s'étoient comme dévoués à la fureur d'en dire du bien.

Je crois pouvoir dire d'un poste éminent & délicat, qu'on y monte plus aisément qu'on ne s'y conserve.

L'on voit des hommes tomber d'une haute fortune par les mêmes défauts qui les y avoient fait monter.

Il y a dans les *cours* deux manières de ce que l'on appelle congédier son monde, ou se défaire des gens : se fâcher contre eux, ou faire si bien qu'ils se fâchent contre vous, & s'en dégoûtent.

L'on dit à la *cour* du bien de quelqu'un pour deux raisons, la première, afin qu'il apprenne que nous disons du bien de lui, la seconde, afin qu'il en dise de nous.

Il est aussi dangereux à la *cour* de faire les avances, qu'il est embarrassant de ne les point faire.

Il y a des gens à qui ne connoître point le nom & le visage d'un homme, est un titre pour en rire & le mépriser. Ils demandent qui est cet homme : ce n'est ni Rousseau, ni un Fabri, ni la Couture, ils ne pourroient le méconnoître.

L'on me dit tant de mal de cet homme, & j'y en vois si peu, que je commence à soupçonner qu'il n'ait un mérite importun, qui éteigne celui des autres.

Vous êtes homme de bien, vous ne songez ni à plaire ni à déplaire aux favoris, uniquement attaché à votre maître & à votre devoir : vous êtes perdu.

On n'est point effronté par choix, mais par complexion : c'est un vice de l'être, mais naturel. Celui qui n'est pas né tel, est modeste, & ne passe pas aisément de cette extrémité à l'autre : c'est une leçon assez inutile que de lui dire : Soyez effronté, & vous réussirez : une mauvaise imitation ne lui profiteroit pas, & le feroit échouer. Il ne faut rien de moins dans les *cours* qu'une vraie & naïve impudence pour réussir.

On cherche, on s'empresse, on brigue, on se tourmente, on demande, on est refusé, on demande & on obtient, mais, dit-on, sans l'avoir demandé, & dans le tems que l'on n'y pensoit pas, & que l'on songeoit même à toute autre chose : vieux style, menterie innocente, & qui ne trompe personne.

On fait sa brigue pour parvenir à un grand poste, on prépare toutes ses machines, toutes les mesures sont bien prises, & l'on doit être servi selon ses souhaits : les uns doivent entamer, les autres appuyer : l'amorce est déjà conduite, & la mine prête à jouer : alors on s'éloigne de la *cour*. Qui oseroit soupçonner d'Artemon qu'il ait pensé à se mettre dans une si belle place, lorsqu'on le tire de sa terre ou de son gouvernement pour l'y faire asseoir ? Artifice grossier, finesses usées, & dont le courtisan s'est servi tant de fois, que si je voulois donner le change à tout le public, & lui dérober mon ambition, je me trouverois sous l'œil & sous la main du prince, pour recevoir de lui la grace que j'aurois recherchée avec le plus d'emportement.

Les hommes ne veulent pas que l'on découvre les vues qu'ils ont sur leurs fortunes, ni que l'on pénètre qu'ils pensent à une telle dignité, parce que s'ils ne l'obtiennent point, il y a de la honte, se persuadent-ils à être refusé ; & s'ils y parviennent, il y a plus de gloire pour eux d'en être crus dignes par celui qui la leur accorde, que de

s'en juger dignes eux-mêmes par leurs brigues & par leurs cabales : ils se trouvent parés tout-à-la-fois de leur dignité & de leur modestie.

Quelle plus grande honte y a-t-il d'être refusé d'un poste que l'on mérite, ou d'y être placé sans le mériter ?

Quelques grandes difficultés qu'il y ait à se placer à la *cour*, il est encore plus âpre & plus difficile de se rendre digne d'être placé.

Il coûte moins à faire dire de soi : Pourquoi a-t-il obtenu ce poste ? qu'à faire demander : Pourquoi ne l'a t-il pas obtenu ?

L'on se présente encore pour les charges de ville, l'on postule une place dans l'académie françoise, l'on demandoit le consulat : quelle moindre raison y auroit-il de travailler les premières années de sa vie à se rendre capable d'un grand emploi, & de demander ensuite sans nul mystère & sans nulle intrigue, mais ouvertement & avec confiance, d'y servir sa patrie, son prince, la république ?

Je ne vois aucun courtisan à qui le prince vienne d'accorder un bon gouvernement, une place éminente, ou une forte pension, qui n'assure, par vanité, ou pour marquer son désintéressement, qu'il est bien moins content du don que de la manière dont il lui a été fait : ce qu'il y a en cela de sûr & d'indubitable, c'est qu'il le dit ainsi.

C'est rusticité que de donner de mauvaise grace : le plus fort & le plus pénible est de donner, que coûte-t-il d'y ajouter un sourire ?

Il faut avouer néanmoins qu'il s'est trouvé des hommes qui refusoient plus honnêtement que d'autres ne savoient donner ; qu'on a dit de quelques uns, qu'ils se faisoient si long-tems prier, qu'ils donnoient si sèchement, & chargeoient une grace qu'on leur arrachoit, de conditions si desagréables, qu'une plus grande grace étoit d'obtenir d'eux, d'être dispensés de rien recevoir.

L'on remarque, dans les *cours*, des hommes avides, qui se revêtent de toutes les conditions pour en avoir les avantages : gouvernement, charge, bénéfice, tout leur convient : il se sont si bien ajustés, que par leur état ils deviennent capables de toutes les graces, ils sont amphibies : ils vivent de l'église & de l'épée, & auront le secret d'y joindre la robe. Si vous demandez que font ces gens à la *cour* : ils reçoivent, & envient tous ceux à qui l'on donne.

Mille gens à la *cour* y traînent leur vie à embrasser, serrer & congratuler ceux qui reçoivent jusqu'à ce qu'ils y meurent sans rien avoir.

Ménophile emprunte ses mœurs d'une profession, & d'une autre son habit : il masque toute l'année quoiqu'à visage découvert : il paroît à la *cour*, à la ville, ailleurs, toujours sous un certain nom, & sous le même déguisement. On le reconnoît ; & on sait quel il est à son visage.

Il y a, pour arriver aux dignités, ce qu'on appelle la grande voie ou le chemin battu : il y a le chemin détourné ou de traverse, qui est le plus court.

L'on court les malheureux pour les envisager, l'on se range en haie, ou l'on se place aux fenêtres pour observer les traits & la contenance d'un homme qui est condamné, & qui sait qu'il va mourir. Vaine, maligne, inhumaine curiosité ! Si les hommes étoient sages, la place publique seroit abandonnée, & il seroit établi qu'il y auroit de l'ignominie seulement à voir de tels spectacles. Si vous êtes si touchés de curiosité, exercez-là du moins en un sujet noble : voyez un heureux, contemplez-le dans le jour même où il a été nommé à un nouveau poste, & qu'il en reçoit les complimens : lisez dans ses yeux & au travers d'un calme étudié & d'une feinte modestie, combien il est content & pénétré de soi-même : voyez quelle sérénité cet accomplissement de ses desirs répand dans son cœur & sur son visage, comme il ne songe plus qu'à vivre & à avoir de la santé, comme ensuite sa joie lui échappe, & ne peut plus se dissimuler, comme il plie sous le poids de son bonheur, quel air froid & sérieux il conserve pour ceux qui ne sont plus ses égaux ; il ne leur répond pas, il ne les voit pas. Les embrassemens & les caresses des grands, qu'il ne voit plus de si loin, achèvent de lui nuire : il se déconcerte, il s'étourdit, c'est une courte aliénation. Vous voulez être heureux, vous désirez des graces, que de choses pour vous à éviter !

Un homme qui vient d'être placé ne se sert plus de sa raison & de son esprit pour régler sa conduite & ses dehors à l'égard des autres : il emprunte sa règle de son poste & de son état : de là l'oubli, la fierté, l'arrogance, la dureté, l'ingratitude.

Théonas, abbé depuis trente ans, se lassoit de l'être. On a moins d'ardeur & d'impatience de se voir habillé de pourpre, qu'il en avoit de porter une croix d'or sur sa poitrine. Et parce que les grandes fêtes se passoient toujours sans rien changer à sa fortune, il murmuroit contre le tems présent, trouvoit l'état mal gouverné, & n'en prédisoit rien que de sinistre : convenant en son cœur que le mérite est dangereux dans les *cours* à qui veut s'avancer, il avoit enfin pris son parti, & renoncé à la prélature, lorsque quelqu'un accourt lui dire qu'il est nommé à un évêché : rempli de joie & de confiance sur une nouvelle si peu attendue, vous verrez, dit-il, que je n'en demeurerai pas là, & qu'ils me feront archevêque.

Il faut des fripons à la *cour* auprès des grands & des ministres, même les mieux intentionnés ; mais l'usage en est délicat, & il faut savoir les mettre en œuvre : il y a des tems & des occasions où ils ne peuvent être suppléés par d'autres. Honneur, vertu, conscience, qualités

toujours respectables, souvent inutiles : que voulez-vous quelquefois que l'on fasse d'un homme de bien ?

Un vieil auteur, & dont j'ose rapporter ici les propres termes, de peur d'en affoiblir le sens par ma traduction, dit que « s'eslonger des petits, voire de ses pareils, & iceux vilainer & desprifer, s'accointer de grands & puissans en tous biens & chevances, & en cette leur cointise & privauté estre de tous esbats, gabs, mommeries, & vilaines besongnes, estre eshonté, saffranier & sans point de vergongne, endurer brocards & gausseries de tous chacuns, sans pour ce feindre de cheminer en avant, & à tout son entregent, engendre heure & fortune. »

Jeunesse du prince, source des belles fortunes.

Timante toujours le même, & sans rien perdre de ce mérite qui lui a attiré la première fois de la réputation & des récompenses, ne laissoit pas de dégénérer dans l'esprit des courtisans : ils étoient las de l'estimer, ils le saluoient froidement, ils ne lui sourioient plus; ils commençoient à ne le plus joindre, ils ne l'embrassoient plus, ils ne le tiroient plus à l'écart pour lui parler mystérieusement d'une chose indifférente, ils n'avoient plus rien à lui dire. Il lui falloit cette pension ou ce nouveau poste dont il vient d'être honoré, pour faire revivre ses vertus à demi-effacées de leur mémoire, & en rafraîchir l'idée : ils lui font comme dans les commencemens, & encore mieux.

Que d'amis, que de parens naissent en une nuit au nouveau ministre ! Les uns font valoir leurs anciennes liaisons, leur société d'études, les droits du voisinage : les autres feuillettent leur généalogie, remontent jusqu'à un trisaïeul, rappellent le côté paternel & le maternel, l'on veut tenir à cet homme par quelqu'endroit, & l'on dit plusieurs fois le jour que l'on y tient, on l'imprimeroit volontiers : « c'est mon ami, & je suis fort aise de son élévation, j'y dois prendre part, il m'est assez propre. » Hommes vains & dévoués à la fortune ! fades courtisans ! parliez-vous ainsi il y a huit jours ? Est-il devenu depuis ce tems plus homme de bien, plus digne du choix que le prince en vient de faire ? Attendiez-vous cette circonstance pour le mieux connoître ?

Ce qui me soutient & me rassure contre les petits dédains que j'essuie quelquefois des grands & de mes égaux, c'est que je me dis à moi-même : ces gens n'en veulent peut-être qu'à ma fortune, & ils ont raison, elle est bien petite. Ils m'aborderoient sans doute, si j'étois ministre.

Dois-je bientôt être en place ? Le sait-il ? Est-ce en lui un pressentiment ? Il me prévient, il me salue.

Celui qui dit : « Je dînai hier à Tibur, ou j'y soupe ce soir, » qui le répète, qui fait entrer dix fois le nom de Plancus dans les moindres conversations, qui dit : « Plancus me demandoit... Je disois à Plancus... » Celui-là même apprend dans ce moment, que son héros vient d'être enlevé par une mort extraordinaire : il part de la maison, il rassemble le peuple dans les places ou sous les portiques, accuse le mort, décrie sa conduite, dénigre son consulat, lui ôte jusqu'à la science des détails que la voix publique lui accorde, ne lui passe point une mémoire heureuse, lui refuse l'éloge d'un homme sévère & laborieux, ne lui fait pas l'honneur de lui croire, parmi les ennemis de l'empire, un ennemi.

Un homme de mérite se donne, je crois, un joli spectacle, lorsque la même place à une assemblée ou à un spectacle, dont il est refusé, il la voit accorder à un homme qui n'a point d'yeux pour voir, ni d'oreilles pour entendre, ni d'esprit pour connoître & pour juger, qui n'est recommandable que par de certaines livrées, que même il ne porte plus.

Théodote, avec un habit austère, a un visage comique, & d'un homme qui entre sur la scène : sa voix, sa démarche, son geste, son attitude, accompagnent son visage : il est fin, cauteleux, doucereux, mystérieux, il s'approche de vous, & il vous dit à l'oreille : « Voilà un beau tems, voilà un beau dégel. » S'il n'a pas les grandes manières, il a du moins toutes les petites, & celles même qui ne conviennent guère qu'à une jeune précieuse. Imaginez-vous l'application d'un enfant à élever un château de cartes, où à se saisir d'un papillon, c'est celle de Théodote pour une affaire de rien, & qui ne mérite pas qu'on s'en remue, il la traite sérieusement, & comme quelque chose qui est capital, il agit, il s'empresse, il la fait réussir : le voilà qui respire & qui se repose, & il a raison, elle lui a coûté beaucoup de peine. L'on voit des gens enivrés, ensorcelés de la faveur : ils y pensent le jour, ils y rêvent la nuit : ils montent l'escalier d'un ministre & ils en descendent, ils sortent de son anti-chambre, & ils y rentrent, ils n'ont rien à lui dire, & ils lui parlent : ils lui parlent une seconde fois, les voilà contens, ils lui ont parlé. Pressez-les, tordez-les, ils dégoûtent l'orgueil, l'arrogance, la présomption : vous leur adressez la parole, ils ne vous répondent point, ils ne vous connoissent point, ils ont les yeux égarés, & l'esprit aliéné : c'est à leurs parens à en prendre soin & à les renfermer, de peur que leur folie ne devienne fureur, & que le monde n'en souffre. Théodote a une plus douce manie : il aime la faveur éperdument, mais sa passion a moins d'éclat : il lui fait des vœux en secret, il la cultive, il la sert mystérieusement : il est au guet & à la découverte sur tout ce qui paroît de nouveau avec les livrées de la faveur : ont-ils une prétention, il s'offre à eux, il s'intrigue pour eux, il leur sacrifie sourdement, mérite, alliance, amitié, engagement, reconnoissance. Si la place d'un Cassini devenoit vacante, & que le suisse

ou le postillon du favori s'avisât de la demander, il appuieroit sa demande, il le jugeroit digne de cette place, il le trouveroit capable d'observer & de calculer, de parler de parhélies & parallaxes. Si vous demandiez de Théodote, s'il est auteur ou plagiaire, original ou copiste, je vous donnerois ses ouvrages, & je vous dirois : lisez & jugez : mais s'il est dévot ou courtisan qui pourroit le décider sur le portrait que j'en viens de faire ? Je prononcerois plus hardiment sur son étoile : oui, Théodote, j'ai observé le point de votre naissance, vous serez placé, & bientôt, ne veillez plus, n'imprimez plus, le public vous demande quartier.

N'espérez plus de candeur, de franchise, d'équité, de bons offices, de service, de bienveillance, de générosité, de fermeté dans un homme qui s'est depuis quelque tems livré à la *cour*, & qui secrètement veut sa fortune. Le reconnoissez-vous à son visage, à ses entretiens ? Il ne nomme plus chaque chose par son nom : il n'y a plus pour lui de fripons, de fourbes, de sots & d'impertinens. Celui dont il lui échapperoit de dire ce qu'il en pense est celui-là même qui, venant à le savoir, l'empêcheroit de cheminer. Pensant mal de tout le monde, il n'en dit de personne ; ne voulant du bien qu'à lui seul, il veut persuader qu'il en veut à tous, afin que tous lui en fassent, ou que nul du moins ne lui soit contraire. Non content de n'être pas sincère, il ne souffre pas que personne le soit ; la vérité blesse son oreille ; il est froid & indifférent sur les observations que l'on fait sur la *cour* & sur le courtisan, & parce qu'il les a entendues, s'en croit complice & responsable. Tyran de la société & martyr de son ambition, il a une triste circonspection dans sa conduite & dans ses discours, une raillerie innocente, mais froide & contrainte, un ris forcé, des caresses contrefaites, une conversation interrompue, & des distractions fréquentes : il a une profusion, le dirai-je ? des torrens de louanges pour ce qu'a fait, ou ce qu'a dit un homme placé & qui est en faveur, & pour tout autre une sécheresse de pulmonique : il a des formules de complimens différens pour l'entrée & pour la sortie, à l'égard de ceux qu'il visite, ou dont il est visité ; & il n'y a personne de ceux qui se paient de mines & de façons de parler, qui ne sorte d'avec lui fort satisfait. Il vise également à se faire des patrons & des créatures : il est médiateur, confident, entremetteur, il veut gouverner : il a une ferveur de novice pour toutes les petites pratiques de *cour* : il sait où il faut se placer pour être vu : il sait vous embrasser, prendre part à votre joie, vous faire coup sur coup des questions empressées sur votre santé, sur vos affaires ; & pendant que vous lui répondez, il perd le fil de sa curiosité, vous interrompt, entame un autre sujet ; ou s'il survient quelqu'un à qui il doive un discours tout différent, il sait, en achevant de vous congratuler, lui faire compliment de condoléance, il pleure d'un œil & il rit de l'autre. Se formant quelquefois sur les ministres ou sur le favori, il parle en public de choses frivoles, du vent, de la gelée : il se tait au contraire, & fait le mystérieux sur ce qu'il sait de plus important, & plus volontiers encore sur ce qu'il ne sait point.

Il y a un pays où les joies sont visibles, mais fausses, & les chagrins cachés, mais réels. Qui croiroit que l'empressement pour les spectacles, que les éclats & les applaudissemens aux théâtres de Molière & d'Arlequin, les repas, la chasse, les balets, les carrouzels couvrissent tant d'inquiétudes, de soins & de divers intérêts, tant de craintes & d'espérances, des passions si vives & des affaires si sérieuses ?

La vie de la *cour* est un jeu sérieux, mélancolique, qui applique : il faut arranger ses pièces & ses batteries, avoir un dessein, le suivre, parer celui de son adversaire, hasarder quelquefois, & jouer de caprice ; & après toutes ces rêveries & toutes ces mesures, on est échec, quelquefois mat. Souvent avec des pions qu'on ménage bien, on va à dame, & l'on gagne la partie : le plus habile l'emporte, ou le plus heureux.

Les roues, les ressorts, les mouvemens sont cachés, rien ne paroît d'une montre que son aiguille, qui insensiblement s'avance & achève son tour : image du courtisan d'autant plus parfaite, qu'après avoir fait assez de chemin, il revient au même point d'où il est parti.

Les deux tiers de ma vie sont écoulés, pourquoi tant m'inquiéter sur ce qui m'en reste ? La plus brillante fortune ne mérite point ni le tourment que je me donne, ni les petitesses où je me surprens, ni les humiliations, ni les hontes que j'essuie : trente années détruiront ces colosses de puissance, qu'on ne voyoit bien qu'à force de lever la tête ; nous disparoîtrons, moi qui suis si peu de chose, & ceux que je contemplois si avidement, & de qui j'espérois toute ma grandeur. Le meilleur de tous les biens, s'il y a des biens, c'est le repos, la retraite, & un endroit qui soit son domaine. N** a pensé cela dans sa disgrace, & l'a oublié dans la prospérité.

Un noble, s'il vit chez lui dans sa province, il vit libre, mais sans appui : s'il vit à la *cour*, il est protégé, mais il est esclave, cela se compense.

Xantippe, au fond de sa province, sous un vieux toit, & dans un mauvais lit, a rêvé pendant la nuit qu'il voyoit le prince, qu'il lui parloit, & qu'il en ressentoit une extrême joie : il a été triste à son réveil : il a conté son songe, & il a dit : Quelles chimères ne tombent point dans les esprits des hommes pendant qu'ils dorment !

Xantippe a continué de vivre, il eſt venu à la *cour*, il a vu le prince, il lui a parlé; & il a été plus loin que ſon ſonge, il eſt favori.

Qui eſt plus eſclave qu'un courtiſan aſſidu, ſi ce n'eſt un courtiſan plus aſſidu?

L'eſclave n'a qu'un maître; l'ambitieux en a autant qu'il y a de gens utiles à ſa fortune.

Mille gens à peine connus font la foule au lever, pour être vus du prince, qui n'en ſauroit voir mille à la fois; & s'il ne voit aujourd'hui que ceux qu'il vit hier, & qu'il verra demain, combien de malheureux!

De tous ceux qui s'empreſſent auprès des grands & qui leur font la *cour*, un petit nombre les recherche par des vues d'ambition & d'intérêt, un plus grand nombre par une ridicule vanité, ou par une ſotte impatience de ſe faire voir.

Il y a de certaines familles, qui, par les loix du monde, ou ce qu'on appelle de la bienſéance, doivent être irréconciliables: les voilà réunies: & où la religion a échoué quand elle a voulu l'entreprendre, l'intérêt s'en joue & le fait ſans peine.

L'on parle d'une région où les vieillards ſont galans, polis & civils, les jeunes gens au contraire, durs, féroces, ſans mœurs ni politeſſe: ils ſe trouvent affranchis de la paſſion des femmes, dans un âge où l'on commence ailleurs à la ſentir: ils leur préfèrent des repas, des viandes, & des amours ridicules. Celui-là chez eux eſt ſobre & modéré, qui ne s'enivre que du vin: l'uſage trop fréquent qu'ils en ont fait, le leur a rendu inſipide. Ils cherchent à réveiller leur goût, déjà éteint par des eaux-de-vie, & par toutes les liqueurs les plus violentes: il ne manque à leur débauche que boire de l'eau-forte. Les femmes du pays précipitent le déclin de leur beauté par des artifices qu'elles croient ſervir à les rendre belles: leur coutume eſt de peindre leurs lèvres, leurs joues, leurs ſourcils, & leurs épaules qu'elles étalent avec leur gorge, leurs bras & leurs oreilles, comme ſi elles craignoient de cacher l'endroit par où elles pourroient plaire, ou de ne pas ſe montrer aſſez. Ceux qui habitent cette contrée, ont une phyſionomie qui n'eſt pas nette, mais confuſe, embarraſſée dans une épaiſſeur de cheveux étrangers qu'ils préfèrent aux naturels, & dont ils font un long tiſſu pour couvrir leur tête: il deſcend à la moitié du corps, change les traits & empêche qu'on ne connoiſſe les hommes à leur viſage. Ces peuples d'ailleurs ont leur dieu & leur roi: les grands de la nation s'aſſemblent tous les jours à une certaine heure dans un temple qu'ils nomment égliſe. Il y a au fond de ce temple un autel conſacré à leur dieu, où un prêtre célèbre des myſtères qu'ils appellent ſaints, ſacrés & redoutables. Les grands forment un vaſte cercle au pied de cet autel, & paroiſſent debout, le dos tourné directement au prêtre & aux ſaints myſtères, les faces élevées vers leur roi, que l'on voit à genoux ſur une tribune, & à qui il ſemblent avoir tout l'eſprit & tout le cœur appliqué. On ne laiſſe pas de voir dans cet uſage une eſpèce de ſubordination, car ce peuple paroît adorer le prince, & le prince adorer dieu. Les gens du pays le nomment *** ; il eſt à quelque quarante-huit degrés d'élévation du pôle, & à plus d'onze cens lieues de mer des iroquois & des hurons.

Qui conſidérera que le viſage du prince fait toute la félicité du courtiſan, qu'il s'occupe & ſe remplit pendant toute ſa vie de le voir & d'en être vu, comprendra un peu comment voir Dieu peut faire toute la gloire & tout le bonheur des ſaints.

Les grands ſeigneurs ſont pleins d'égards pour les princes, c'eſt leur affaire: ils ont des inférieurs. Les petits courtiſans ſe relâchent ſur ces devoirs, font les familiers, & vivent comme gens qui n'ont d'exemples à donner à perſonne.

Que manque-t il de nos jours à la jeuneſſe? Elle peut, & elle ſait, ou du moins quand elle ſauroit autant qu'elle peut, elle ne ſeroit pas plus déciſive.

Foibles hommes! Un grand dit de Timagene votre ami, qu'il eſt un ſot, & il ſe trompe: je ne demande pas que vous lui répliquiez qu'il eſt homme d'eſprit: oſez ſeulement penſer qu'il n'eſt pas un ſot.

De même il prononce d'Iphicrate qu'il manque de cœur: vous lui avez vu faire une bonne action, raſſurez-vous, je vous diſpenſe de la raconter, pourvu qu'après ce que vous venez d'entendre, vous vous ſouveniez encore de la lui avoir vu faire.

Qui ſait parler aux rois, c'eſt peut-être où ſe termine toute la prudence & toute la ſoupleſſe du courtiſan. Une parole échappe, & elle tombe de l'oreille du prince bien avant dans ſa mémoire, & quelquefois juſques dans ſon cœur, il eſt impoſſible de la ravoir: tous les ſoins que l'on prend & toute l'adreſſe dont on uſe pour l'expliquer ou pour l'affoiblir ſervent à la graver plus profondement & à l'enfoncer davantage: ſi ce n'eſt que contre nous-mêmes que nous ayons parlé; outre que ce malheur n'eſt pas ordinaire, il y a encore un prompt remède, qui eſt de nous inſtruire par notre faute, & de ſouffrir la peine de notre légéreté: mais ſi c'eſt contre quelqu'autre, quel abattement! quel repentir! Y a-t-il une règle plus utile contre un ſi dangereux inconvénient, que de parler des autres au ſouverain, de leurs perſonnes, de leurs ouvrages, de leurs actions, de leurs mœurs, ou de leur conduite, du moins avec l'attention, les précautions & les meſures dont on parle de ſoi?

Diſeurs de bons mots, mauvais caractères, je

le dirois, s'il n'avoit été dit. Ceux qui nuisent à la réputation ou à la fortune des autres plutôt que de perdre un bon mot méritent une peine infamante : cela n'a pas été dit, & je l'ose dire.

Il y a un certain nombre de phrases toutes faites, que l'on prend comme dans un magasin, & dont l'on se sert pour se féliciter les uns les autres sur les événemens. Bien qu'elles se disent souvent sans affectation, & qu'elles soient reçues sans reconnoissance, il n'est pas permis avec cela de les omettre, parce que du moins elles sont l'image de ce qu'il y a au monde de meilleur, qui est l'amitié, & que les hommes ne pouvant guère compter les uns sur les autres pour la réalité, semblent être convenus entre eux, de se contenter des apparences.

Avec cinq ou six termes de l'art & rien de plus l'on se donne pour connoisseur en musique, en tableaux, en bâtimens & en bonne chère : l'on croit avoir plus de plaisir qu'un autre à entendre, à voir & à manger : l'on impose à ses semblables, & l'on se trompe soi-même.

La *cour* n'est jamais dénuée d'un certain nombre de gens en qui l'usage du monde, la politesse ou la fortune tiennent lieu d'esprit & suppléent au mérite. Ils savent entrer & sortir, ils se tirent de la conversation en ne s'y mêlant point, ils plaisent à force de se taire, & se rendent importans par un silence long-tems soutenu, ou tout au plus par quelques monosyllabes : ils paient de mine, d'une inflexion de voix, d'un geste & d'un sourire ; ils n'ont pas, si je l'ose dire, deux pouces de profondeur, si vous les enfoncez, vous rencontrez le tuf.

Il y a des gens à qui la faveur arrive comme un accident, ils en sont les premiers surpris & consternés : ils se reconnoissent enfin & se trouvent dignes de leur étoile ; &, comme si la stupidité & la fortune étoient deux choses incompatibles, ou qu'il fût impossible d'être heureux & sot tout-à-la-fois, ils se croient de l'esprit, ils hasardent, que dis-je ? ils ont la confiance de parler en toute rencontre, & sur quelque matière qui puisse s'offrir, & sans nul discernement des personnes qui les écoutent : ajouterai-je qu'ils épouvantent ou qu'ils donnent le dernier dégoût par leur fatuité & par leurs fadaises ? Il est vrai du moins qu'ils déshonorent sans ressource ceux qui ont quelque part au hasard de leur élévation.

Comment nommerai-je cette sorte de gens qui ne sont fins que pour les sots ? Je sais du moins que les habiles les confondent avec ceux qu'ils savent tromper.

C'est avoir fait un grand pas dans la finesse que de faire penser de soi que l'on n'est que médiocrement fin.

La finesse n'est ni une trop bonne ni une trop mauvaise qualité : elle flotte entre le vice & la vertu : il n'y a point de rencontre où elle ne puisse, & peut-être où elle ne doive être suppléée par la prudence.

La finesse est l'occasion prochaine de la fourberie : de l'une à l'autre le pas est glissant. Le mensonge seul en fait la différence : si on l'ajoute à la finesse, c'est fourberie.

Avec les gens qui par finesse écoutent tout & parlent peu, parlez encore moins, ou si vous parlez beaucoup dites peu de chose.

Vous dépendez dans une affaire qui est juste & importante du consentement de deux personnes. L'un vous dit : J'y donne les mains, pourvu qu'un tel y condescende ; & ce tel y condescend, & ne desire plus que d'être assuré des intentions de l'autre : cependant rien n'avance, les mois, les années s'écoulent inutilement. Je m'y perds, dites-vous, & je n'y comprends rien, il ne s'agit que de faire qu'ils s'abouchent & qu'ils se parlent. Je vous dis moi que j'y vois clair & que j'y comprends tout : ils se sont parlé.

Il me semble que qui sollicite pour les autres a la confiance d'un homme qui demande justice ; & qu'en parlant ou en agissant pour soi-même on a l'embarras & la pudeur de celui qui demande grace.

Si l'on ne se précautionne à la *cour* contre les pièges que l'on y tend sans cesse pour faire tomber dans le ridicule, l'on est étonné avec tout son esprit de se trouver la dupe de plus sots que soi.

Il y a quelques rencontres dans la vie où la vérité & la simplicité sont le meilleur manège du monde.

Etes-vous en faveur, tout manège est bon, vous ne faites point de fautes, tous les chemins vous mènent au terme : autrement tout est faute, rien n'est utile, il n'y a point de sentier qui ne vous égare.

Un homme qui a vécu dans l'intrigue un certain tems ne peut plus s'en passer : tout autre vie pour lui est languissante.

Il faut avoir de l'esprit pour être homme de cabale : l'on peut cependant en avoir à un certain point, que l'on est au dessus de l'intrigue & de la cabale, & que l'on ne sauroit s'y assujettir : l'on va alors à une grande fortune ou à une haute réputation, par d'autres chemins.

Avec un esprit sublime, une doctrine universelle, une probité à toute épreuve, & un mérite très-accompli, n'appréhendez pas, ô Aristide, de tomber à la *cour*, ou de perdre la faveur des grands, pendant tout le tems qu'ils auront besoin de vous.

Qu'un favori s'observe de fort près, car s'il me fait moins attendre dans son anti-chambre qu'à l'ordinaire, s'il a le visage plus ouvert, s'il fronce moins le sourcil, s'il m'écoute plus volontiers, & s'il me reconduit un peu plus

loin, je penserai qu'il commence à tomber, & je penserai vrai.

L'homme a bien peu de ressources dans soi-même, puisqu'il lui faut une disgrace ou une mortification pour le rendre plus humain, plus traitable, moins féroce, plus honnête homme.

L'on contemple dans les *cours* de certaines gens, & l'on voit bien à leurs discours & à toute leur conduite qu'ils ne songent ni à leurs grands pères ni à leurs petits-fils. Le présent est pour eux: ils n'en jouissent pas, ils en abusent.

Straton est né sous deux étoiles: malheureux, heureux dans le même degré. Sa vie est un roman: non, il lui manque le vraisemblable. Il n'a point eu d'aventures, il a eu de beaux songes, il en a eu de mauvais, que dis je? on ne rêve point comme il a vécu. Personne n'a tiré d'une destinée plus qu'il a fait: l'extrême & le médiocre lui sont connus: il a brillé, il a souffert, il a mené une vie commune: rien ne lui est échappé. Il s'est fait valoir par des vertus qu'il assuroit fort sérieusement qui étoient en lui. Il a dit de soi: J'ai de l'esprit, j'ai du courage; & tous ont dit après lui: Il a de l'esprit, il a du courage. Il a exercé dans l'une & l'autre fortune le génie du courtisan, qui a dit de lui plus de bien peut-être & plus de mal qu'il n'y en avoit. Le joli, l'aimable, le rare, le merveilleux, l'héroïque ont été employés à son éloge; & tout le contraire a servi depuis pour le ravaler: un caractère équivoque, mêlé, enveloppé, une énigme, une question presque indécise.

La faveur met l'homme au-dessus de ses égaux, & sa chûte au-dessous

Celui qui un beau jour sait renoncer fermement, ou à un grand nom, ou à une grande autorité, ou à une grande fortune, se délivre en un moment de bien des peines, de bien des veilles, & quelquefois de bien des crimes.

Dans cent ans le monde subsistera encore en son entier: ce sera le même théatre & les mêmes décorations, ce ne seront plus les mêmes acteurs. Tout ce qui se réjouit sur une grace reçue, ou ce qui s'attriste & se désespère sur un refus, tous auront disparu de dessus la scène. Il s'avance déjà sur le théatre d'autres hommes, qui vont jouer dans les mêmes pièces les mêmes rôles, ils s'évanouiront à leur tour, & ceux qui ne sont pas encore, un jour ne seront plus: de nouveaux acteurs ont pris leur place. Quel fond à faire sur un personnage de comédie?

Qui a vu la *cour*, a vu du monde ce qui est le plus beau, le plus spécieux & le plus orné: qui méprise la *cour*, après l'avoir vue, méprise le monde.

La ville dégoûte de la province: la *cour* détrompe de la ville, & guérit de la *cour*.

Un esprit sain puise à la *cour* le goût de la solitude & de la retraite. (*Les caractères de la Bruyère.*)

COURAGE, s. m. C'est cette qualité, cette vertu mâle qui naît du sentiment de ses propres forces, & qui par caractère ou par réflexion fait braver le danger & ses suites.

De là vient qu'on donne au *courage* les noms de *cœur*, de *valeur*, de *vaillance*, de *bravoure*, d'*intrépidité*: car il ne s'agit pas ici d'entrer dans ces distinctions délicates de notre langue, qui semble porter dans l'idée des trois premiers mots plus de rapport à l'action que dans celle des deux derniers, tandis que ceux-ci à leur tour renferment dans leur idée particulière un certain rapport au danger que les trois premiers n'expriment pas. En général, ces cinq mots sont synonimes & désignent la même chose, seulement avec un peu plus ou un peu moins d'énergie.

On ne sauroit s'empêcher d'estimer & d'honorer extrêmement le *courage*, parce qu'il produit au péril de la vie les plus grandes & les plus belles actions des hommes; mais il faut convenir que le *courage*, pour mériter véritablement l'estime doit être excité par la raison, par le devoir, & par l'équité. Dans les batailles, la rage, la haine, la vengeance, ou l'intérêt, agitent le cœur du soldat mercénaire; mais la gloire, l'honneur & la clémence, animent l'officier de mérite. Virgile a bien senti cette différence. Si l'éclat & le brillant font paroître dans son poëme la valeur de Turnus plus éblouissante que celle d'Enée, les actions prouvent qu'en effet & au fond la valeur d'Enée l'emporte infiniment sur celle de Turnus. Epaminondas n'a pas moins de résolution, de vaillance & de *courage*, qu'aucun héros de la Grèce & de Rome, « non pas de ce *courage* (comme dit Montagne) qui est aiguisé par l'ambition, mais de celui que l'esprit, la sapience & la raison peuvent planter en une ame bien réglée, il en avoit tout ce qui s'en peut imaginer.

Cette louange dont Epaminondas est bien digne, me conduit à la distinction philosophique du *courage* de cœur, si je puis parler ainsi, qu'on nomme communément *bravoure*, qui est le plus commun, & de cette autre espèce de *courage* qui est plus rare, que l'on appelle *courage* de l'esprit.

La première espèce de *courage* est beaucoup plus dépendante de la complexion du corps, de l'imagination échauffée, des conjonctures & des alentours. Versez dans l'estomac d'un milicien timide des sucs vigoureux, des liqueurs fortes, alors son ame s'arme de vaillance; & cet homme devenu presque féroce, court gaiement à la mort au bruit des tambours. On est brave à la guerre, parce que le faste, le brillant appareil des armes, le point d'honneur, l'exemple, les spectateurs, la fortune, excitent les esprits que l'on nomme *courage*. Jettez moi dans les troupes, dit la Bruyere, en qualité de simple soldat, je suis Thersite; mettez-moi à la tête d'une armée dont

j'aie à répondre à toute l'Europe, je suis Achille. Dans la maladie, au contraire, où l'on n'a point de spectateurs, point de fortune, point de distinctions à espérer, point de reproches à appréhender, l'on est craintif & lâche. Où l'on n'envisage rien pour récompense du *courage* du cœur, quel motif soutiendroit l'amour-propre? Il ne faut donc pas être surpris de voir les héros mourir lâchement au lit, & courageusement dans une action.

Le *courage* d'esprit, c'est-à-dire, cette résolution calme, ferme, inébranlable dans les divers accidens de la vie, est une des qualités des plus rares. Il est très-aisé d'en sentir les raisons. En général, tous les hommes ont bien plus de crainte, de pusillanimité dans l'esprit que dans le cœur; &, comme le dit Tacite, les esclaves volontaires font plus de tyrans, que les tyrans ne font d'esclaves forcés.

Cependant l'histoire, & l'on ne doit pas le dissimuler, ne manque pas d'exemples de gens qui ont réuni admirablement en eux le *courage* de cœur & le *courage* d'esprit: il ne faut que lire Plutarque parmi les anciens, & de Thou parmi les modernes, pour sentir son ame élevée par des traits & des actions de cette espèce, glorieuses à l'humanité. Mais l'exemple le plus fort & le plus frappant qu'il y ait peut-être en ce genre, exemple que tout le monde sait, qu'on cite toujours, & que j'ose encore transcrire ici, c'est celui d'Arria, femme de Cecina Pœtus, fait prisonnier par les troupes de l'empereur Claude, après la déroute de Scribonianus, dont il avoit embrassé le parti.

Cette femme courageuse ayant inutilement tenté, par les instances les plus vives, les plus séduisantes, & les plus ingénieuses, d'être reçue dans le navire qui conduisoit son mari prisonnier, loua, sans s'abandonner au désespoir, un bateau de pêcheur, & suivit Pœtus toute seule dans ce petit esquif depuis l'Esclavonie jusqu'à Rome. Quand elle y fut arrivée, & qu'elle ne vit plus d'espérance de sauver les jours de son mari, elle s'apperçut qu'il n'avoit pas le cœur assez ferme pour se donner la mort, à laquelle la cruauté de l'empereur le contraignoit. Dans cette extrémité elle commença, pour tâcher d'y disposer Pœtus, d'employer ses conseils & ses exhortations les plus pressantes: alors le voyant ébranlé, elle prit dans sa main le poignard qu'il portoit: *Sic Pœte*, fais ainsi mon cher Pœtus; & à l'instant s'étant donné un coup mortel de ce même poignard, elle l'arracha de la plaie, le lui présenta tranquillement, & lui dit en expirant ces trois mots: *Pœte non dolet*; tiens, Pœtus, il ne m'a point fait de mal. *Præclarum illud*, s'écrie Pline, *ferrum stringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalem ac penè divinam*, Pœte non dolet. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Les hommes ont plus de timidité dans l'esprit que dans le cœur; & les esclaves volontaires font plus de tyrans que les tyrans ne font d'esclaves forcés.

C'est, sans doute, ce qui a fait distinguer le *courage* d'esprit du *courage* de cœur; distinction très-juste, quoiqu'elle ne soit pas toujours bien fixée. Il me semble que le *courage* d'esprit consiste à voir les dangers, les périls, les maux & les malheurs précisément tels qu'ils sont, & par conséquent les ressources. Les voir moindres qu'ils ne sont, c'est manquer de lumières; les voir plus grands, c'est manquer de cœur: la timidité les exagère, & par-là les fait croître; le *courage* aveugle les déguise, & ne les affoiblit par toujours; l'un & l'autre mettent hors d'état d'en triompher.

Le *courage* d'esprit suppose & exige souvent celui du cœur: le *courage* de cœur n'a guère d'usage que dans les maux matériels, les dangers physiques, ou ceux qui y sont relatifs. Le *courage* d'esprit a son application dans les circonstances les plus délicates de la vie. On trouve aisément des hommes qui affrontent les périls les plus évidens: on en voit rarement qui, sans se laisser abattre par un malheur, sachent en tirer des moyens pour un heureux succès. combien a-t-on vu d'hommes timides à la cour qui étoient des héros à la guerre? (*Considération sur les mœurs.*)

COURTISANE s. f. On appelle ainsi une femme livrée à la débauche publique, sur-tout lorsqu'elle exerce ce métier honteux avec une sorte d'agrément & de décence, & qu'elle sait donner au liberninage l'attrait que la prostitution lui ôte presque toujours. Les *courtisanes* semblent avoir été plus en honneur chez les romains que parmi nous, & chez les grecs que chez les Romains. Tout le monde connoît les deux Aspasies, dont l'une donnoit des leçons de politique & d'éloquence à Socrate même; Phryné, qui fit rebâtir à ses dépens la ville de Thèbes détruite par Alexandre, & dont les débauches servirent ainsi, en quelque manière, à réparer le mal fait par le conquérant; Laïs qui tourna la tête à tant de philosophes, à Diogène même qu'elle rendit heureux, à Aristippe, qui disoit d'elle, *je posséde Laïs, mais Laïs ne me posséde pas* (grande leçon pour tout homme sage); enfin la célebre Léontium, qui écrivit sur la philosophie, & qui fut aimée d'Epicure & de ses disciples. Notre fameuse Ninon Lenclos peut être regardée comme la Léontium moderne; mais elle n'a pas eu beaucoup de semblables, & rien n'est plus rare parmi nous que les *courtisanes* philosophes, si ce n'est pas même profaner ce dernier nom que de le joindre au premier. Nous ne nous étendrons pas beaucoup sur cet article, dans un ouvrage aussi grave que celui-ci. Nous croyons devoir dire seulement, indépendamment des lumières

de la religion, & en nous bornant au pur moral, que la passion pour les *courtisanes* énerve également l'ame & le corps, & qu'elle porte les plus funestes atteintes à la fortune, à la santé, au repos & au bonheur. On peut se rappeller à cette occasion le mot de Démosthène, *je n'achète pas si cher un repentir*; & celui de l'empereur Adrien, à qui l'on demandoit pour quoi l'on peint Venus nue; il répondit : *quia nudos dimittit.*

Mais les femmes fausses & coquettes ne sont-elles pas plus méprisables en un sens, & plus dangereuses encore pour le cœur & pour l'esprit, que ne le sont les *courtisanes* ? C'est une question que nous laisserons à décider.

Un célèbre philosophe de nos jours examine dans son histoire naturelle, pourquoi l'amour fait le bonheur de tous les êtres, & le malheur de l'homme. Il répond que c'est qu'il n'y a dans cette passion que le physique de bon; & que le moral, c'est-à-dire, le sentiment qui l'accompagne, n'en vaut rien. Ce philosophe n'a pas prétendu que ce moral n'ajoute pas au plaisir physique, l'expérience seroit contre lui; ni que le moral de l'amour ne soit qu'une illusion, ce qui est vrai, mais ne détruit pas la vivacité du plaisir (& combien peu de plaisirs ont un objet réel!) Il a voulu dire sans doute que ce moral est ce qui cause tous les maux de l'amour, & en cela on ne sauroit trop être de son avis. Concluons seulement de là, que si des lumières supérieures à la raison ne nous promettoient pas une condition meilleure, nous aurions beaucoup à nous plaindre de la nature, qui en nous présentant d'une main le plus séduisant des plaisirs, semble nous en éloigner de l'autre par les écueils dont elle l'a environné, & qui nous a, pour ainsi dire, placés sur le bord d'un précipice entre la douleur & la privation.

Qualibus in tenebris vitæ quantisque periclis
Degitur hoc ævi quodcumque est?

Au reste, quand nous avons parlé ci-dessus de l'honneur que les grecs rendoient aux *courtisanes*, nous n'en avons parlé que relativement aux autres peuples : on ne peut guère douter en effet que la Grèce n'ait été le pays où ces sortes de femmes ont été le plus honorées, ou, si l'on veut, le moins méprisées. M. Bertin, de l'académie royale des belles-lettres, dans une dissertation lue à cette académie en 1752, & qu'il a bien voulu nous communiquer, s'est proposé de prouver contre une foule d'auteurs anciens & modernes, que les honneurs rendus aux *courtisanes* chez les grecs, ne l'étoient point par le corps de la nation, & qu'ils étoient seulement le fruit de l'extravagante passion de quelques particuliers. C'est ce que l'auteur entreprend de faire voir par un grand nombre de faits bien rapprochés, qu'il a tirés principalement d'Athenée & de Plutarque, & qu'il oppose aux faits qu'on a coutume d'alléguer en faveur de l'opinion commune. Comme le mémoire de M. Bertin n'est pas encore imprimé en Mars 1754 que nous écrivons ceci, nous ne croyons pas devoir entrer dans un plus grand détail, & nous renvoyons nos lecteurs à sa dissertation, qui nous paroît très-digne d'être lue. (*Ancienne Encyclopédie.*)

L'horreur & le mépris que l'on doit avoir pour la débauche, sont très-justement fondés sur ses effets naturels : les idées que l'on a de ses malheureuses victimes ne sont donc pas l'effet d'un préjugé. Dans les sociétés où la vertu & l'honneur des femmes sont principalement attachés au soin qu'elles prennent de conserver la chasteté, où l'éducation a pour objet de les prémunir, soit contre la foiblesse de leurs cœurs, soit contre la force de leur tempérament, on peut naturellement supposer qu'une fille qui a franchi les barrières de la pudeur, est perdue sans ressource, n'est plus propre à rien, ne peut être désormais regardée que comme l'instrument vénal de la brutalité publique. Conséquemment une prostituée est exclue des compagnies décentes; elle est un objet d'horreur pour les femmes honnêtes; elle s'attire peu d'égards, même de ceux que le goût de la débauche amène auprès d'elle; bannie, pour ainsi dire, de la société, elle est forcée de s'étourdir par la dissipation, l'intempérance, les folles dépenses, la vanité. Incapable de réfléchir, dépourvue de toute prévoyance, elle vit à la journée, ne songe aucunement au lendemain, périt promptement de ses débauches, ou traîne douloureusement jusqu'au tombeau une vieillesse indigente, languissante & méprisée

C'est pourtant en faveur de ces objets méprisables, que l'on voit tous les jours tant de riches & de grands abandonner des femmes aimables & vertueuses, se ruiner de gaieté de cœur, ne laisser que des dettes à leur postérité. Mais la vertu n'a plus de droits sur les ames corrompues par la débauche; les hommes dépravés par elle méconnoissent les charmes de la pudeur, de la décence; il leur faut désormais de l'impudence; le vice effronté, les propos obscènes & grossiers les ont dégoutés pour toujours de toute conversation honnête & d'une conduite réservée. Voilà pourquoi des maris libertins préféreront souvent une *courtisane* sans agrémens & du plus mauvais ton, à des épouses pleines de charmes & de vertus qui ne leur procureroient pas les mêmes plaisirs, qu'un goût pervers leur fait trouver dans le commerce des prostituées, qu'ils ne peuvent au fond s'empêcher de mépriser, & qu'ils abandonnent à leur malheureux sort quands ils en sont ennuyés.

Telles sont les suites ordinaires de l'amour déréglé; c'est à cet avilissement déplorable que des filles trop foibles sont conduites par d'infames

féducteurs que les loix devroient punir. Mais dans la plupart des nations, la féduction n'eft point regardée comme un crime; ceux qui s'en rendent coupables, s'en applaudiffent comme d'une conquête, & font trophée des victoires qu'ils remportent fur un fexe fragile & crédule, que fa foibleffe femble autorifer à tromper de la façon la plus cruelle. Quelle doit être la dépravation des idées, dans des nations où des actions pareilles n'attirent ni châtimens ni déshonneur? Quelles ames doivent avoir ces monftres de luxure, dont les attentats portent la défolation & la honte durable dans des familles honnêtes? Eft-il une plus grande cruauté que celle de ces débauchés qui, pour fatisfaire un defir paffager, vouent pour la vie les victimes qu'ils ont féduites, à l'opprobre, aux larmes, à la misère? Mais la débauche, devenue habituelle anéantit tout fentiment dans le cœur, toute réflexion dans l'efprit; c'eft par de nouveaux excès que le libertin étouffe les remords que les premiers crimes pourroient faire naître en lui. D'ailleurs, affez aveugle pour ne pas voir le mal qu'il fe fait à lui-même, comment fe reprocheroit-il le tort qu'il fait aux autres?

Ceux qui regardent la débauche & la diffolution des mœurs comme des objets fur lefquels le gouvernement doit fermer les yeux, en ont-ils donc férieufement envifagé les conféquences? Ne voit-on pas à tout moment des familles ruinées par des pères libertins, qui ne tranfmettent à leurs enfans que leurs goûts dépravés, avec l'impoffibilité de les fatisfaire? Des exemples trop fréquens ne prouvent-ils pas à quels excès d'aveuglement & de délire, des attachemens honteux peuvent fouvent porter? Il n'eft guère de fortune capable de réfifter aux féductions de ces firènes, à la voracité de ces harpies affamées qui fe font une fois emparées de l'efprit d'un débauché. Rien ne peut contenter les defirs effrénés, les caprices bizarres, la vanité impertinente de ces femmes, qui ne connoiffent aucunes mefures La ruine complette de leurs amans met feule un terme à leurs demandes; alors une dupe ruinée eft obligée de faire place à une dupe nouvelle, qui, à fon tour, fera dépouillée : car telle eft la tendreffe & la conftance que des amans infenfés peuvent attendre de ces êtres abjects & mercenaires, auxquels ils ont eu la folie de s'attacher. (*Morale univerfelle.*)

COUTUME f. f. Puifque nos fentimens touchant la beauté de tout genre font fi fort à la merci de la *coutume* & de la mode, on ne peut s'attendre que la beauté de la conduite foit tout-à-fait hors de leur puiffance. Leur influence eft pourtant moins confidérable ici que par-tout ailleurs. Il n'y a peut-être pas une feule forme d'objets extérieurs, quelque abfurde & bizarre qu'elle foit, que la *coutume* ne faffe fupporter, ou que la mode ne rende même agréable. Mais il n'eft point de *coutume* qui puiffe nous réconcilier avec les caractères & la conduite d'un Néron ou d'un Claude, point de mode qui puiffe nous les faire aimer. L'un fera toujours un objet d'horreur & de haine, l'autre de mépris & de dérifion. Les principes de l'imagination d'où dépend le fentiment de la beauté font foibles & délicats de leur nature & peuvent être facilement altérés par l'habitude & l'éducation; mais les fentimens de l'approbation ou de la défapprobation morale font fondés fur les paffions de la nature humaine qui ont le plus de force & de vigueur. On peut leur donner un mauvais pli, mais on ne peut jamais les rompre ou les pervertir entiérement.

Quoique le pouvoir de la *coutume* & de la mode fur les fentimens moraux ne foit pas fi defpotique, il eft d'ailleurs parfaitement femblable à celui qu'elles exercent dans le refte de leur domaine. Lorfqu'elles s'accordent avec les principes naturels du jufte & de l'injufte, elles ajoutent à la délicateffe de nos fentimens, & augmentent l'horreur que nous avons pour tout ce qui avoifine le mal. Ceux qui font élevés avec non pas ce qu'on appelle communément, mais ce qui eft réellement la bonne compagnie; qui ne font accoutumés à voir que la juftice, la modeftie, l'humanité & le bon ordre parmi ceux qu'ils eftiment & qu'ils fréquentent, font plus choqués de tout ce qui paroît aller contre les règles que ces vertus prefcrivent. Ceux, au contraire, qui ont eu le malheur de paffer leur jeuneffe au milieu de la violence, du libertinage, de la fourberie & de l'injuftice, perdent tout fentiment, finon de la difconvenance d'une telle conduite, au moins de fon affreufe énormité, ou de la vengeance & de la punition qu'elle mérite. Familiarifés dès l'enfance avec le défordre, la *coutume* leur en fait contracter une habitude fi forte, qu'ils font difpofés à le regarder comme ce qu'on appelle la vie du monde, comme quelque chofe qu'on peut & qu'on doit même pratiquer, fi l'on ne veut point être la dupe de fa propre bonne foi & de fa probité.

La mode accrédite auffi quelquefois certains déréglemens, & difcrédite, au contraire, des qualités eftimables. Sous le règne de Charles II. c'étoit un certain degré de libertinage qui étoit la marque caractériftique d'une belle éducation. Selon les idées de ce tems il étoit lié avec la générofité, la fincérité, la loyauté, la grandeur d'ame, & il annonçoit un galant homme & non un puritain. D'un autre côté la févérité de mœurs & la régularité de conduite n'étoient nullement du bon ton, & fe trouvoient jointes dans l'imagination de ce fiècle avec le jargon la rufe, l'hypocrifie & des matières baffes. De tout tems les vices des grands font en poffeffion de plaire aux efprits fuperficiels qui les lient, non-feulement avec l'éclat de la fortune, mais avec les vertus éminentes qu'ils attribuent à leurs fupérieurs, avec

l'esprit de liberté & d'indépendance, la franchise, la générosité, l'humanité & la politesse. Ils n'ont, au contraire, que du dégoût & du mépris pour les vertus des gens du commun, pour leur étroite frugalité, leur industrie laborieuse & leur rigide attachement aux règles; il les joignent dans leur idée avec la bassesse de l'état où ces qualités se trouvent d'ordinaire, & avec de grands vices dont ils supposent qu'elles sont accompagnées, avec un caractère vil & lâche, méchant, menteur & voleur.

Les objets dont s'occupent les divers états & professions de la vie étant fort différens, on y devient sujet à des passions fort différentes aussi & il se forme dans chacun de ces états un caractère & des moeurs qui lui sont particulières & que nous comptons y trouver parce que l'expérience nous les y a montrées. Mais comme dans toute espèce de chose rien ne nous plaît tant que cette conformation moyenne, qui, dans chaque partie & chaque trait, s'accorde le plus exactement avec le modèle que la nature semble s'être proposé pour la conformation même de l'espèce; de même dans chaque rang &, pour ainsi dire, dans chaque espèce d'hommes, ce qui nous plaît davantage est de voir que l'individu n'a ni trop ni trop peu du caractère ordinaire aux gens de sa condition & de sa situation. Nous disons qu'un homme doit avoir l'air de ce qu'il est; cependant la pédanterie dans chaque profession est désagréable. On attribue, par la même raison, différentes moeurs aux différens périodes de la vie. Nous attendons de la vieillesse cette gravité & cette modération que les infirmités, la longue expérience & l'affoiblissement des passions rendent également naturelles & respectables; nous comptons voir dans la jeunesse cette sensibilité, cette gaieté, ce feu, cette vivacité que l'habitude nous fait attendre des impressions vives que font tous les objets intéressans sur les organes tendres & inexpérimentés de cet âge. Les jeunes & les vieux cependant peuvent avoir trop de ces qualités qui les distinguent; on n'aime ni la pétulante légéreté de la jeunesse, ni l'immobile apathie de la vieillesse. Les plus aimables d'entre les jeunes gens sont ceux qui, comme on dit, tiennent quelque chose de la vieillesse, & parmi les vieillards, ceux qui ont retenu quelque chose de la gaieté de la jeunesse. Mais il ne faut pas qu'ils tiennent trop les uns des autres. On pardonne à un vieillard d'être extrêmement froid & formaliste, ce qui est ridicule dans un jeune homme; on passe aux jeunes gens d'être vains, évaporés & sans souci, défauts qui rendent la vieillesse méprisable.

Il peut y avoir une convenance indépendante de la *coutume* dans le caractère & les moeurs que la *coutume* même nous fait attribuer à chaque rang & à chaque profession, de sorte que nous les approuverions pour eux-mêmes, si nous entrions dans les diverses circonstances qui doivent affecter naturellement ceux de tel état ou de telle profession en particulier. Pour que la conduite d'une personne soit convenable, il ne suffit pas qu'elle soit assortie à une circonstance de sa situation, elle doit l'être à toutes celles qui, lorsque nous nous mettons à sa place, nous paroissent mériter son attention. Si elle s'occupe tellement d'une de ces circonstances qu'elle néglige le reste, nous désaprouvons sa conduite, parce que, ne répondant pas entiérement à sa situation, nous ne pouvons y entrer complettement. Cependant le degré d'émotion qu'il témoigne pour l'objet qui l'intéresse le plus n'excède peut-être pas ce que nous approuverions avec une pleine sympathie dans celui dont l'attention ne seroit due à aucun autre objet. Dans la vie privée un père n'est point blâmé de témoigner sur la perte de son fils un regret & une tendresse qui seroit impardonnable dans un général à la tête d'une armée, où la gloire & le salut de la république demandent une si grande partie de ses soins. Comme l'attention des hommes de différentes professions doit être ordinairement appliquée à des objets différens, il se forme de là naturellement différentes passions habituelles, & quand nous nous mettons dans leur situation, nous devons sentir que chaque occurrence doit les affecter naturellement plus ou moins selon que l'émotion qu'elle excite favorise ou combat leurs habitudes & le caractère de leur esprit. On ne peut s'attendre à voir la même sensibilité aux plaisirs & aux amusemens de la vie dans un homme d'église que dans un homme d'épée. Celui qui, par sa fonction particulière, est chargé d'entretenir dans l'esprit des hommes la pensée d'un redoutable avenir, qui est préposé pour leur montrer les suites funestes de chaque action par laquelle ils s'écartent des règles du devoir, & qui doit lui-même donner l'exemple de la plus exacte régularité; celui-là est porteur de nouvelles qu'il ne convient pas d'annoncer légérement & avec indifférence. Son esprit est continuellement trop occupé d'idées grandes & imposantes pour laisser aucune ouverture aux impressions de ces objets frivoles qui remplissent la tête des gens gais & dissipés. Ainsi nous sentons sans difficulté qu'indépendamment de la *coutume* il y a de la convenance dans les moeurs que la *coutume* même attache à cette profession, & que rien n'est plus favorable au caractère d'un ecclésiastique que cette sévérité grave, austère & réfléchie que l'habitude nous fait attendre de sa conduite. Ces observations se présentent si naturellement, qu'à peine y a-t-il un homme assez étourdi pour ne les avoir pas faites quelquefois & ne s'être pas ainsi rendu compte à lui-même des raisons pourquoi il approuvoit le caractère ordinaire aux personnes de cet ordre.

Le fondement du caractère ordinaire de quelques autres professions ne se découvre pas de même, & l'approbation que nous lui donnons

porte entiérement sur l'habitude, sans être confirmée ni fortifiée par aucune réflexion de ce genre : nous sommes accoutumés, par exemple, à joindre à la profession des armes l'idée d'un caractère gai, léger, cavalier & dissipé. Cependant s'il s'agissoit de voir qu'elle est l'humeur ou le ton le plus convenable à cette situation, nous serions peut-être portés à décider qu'un tour d'esprit sérieux & réfléchi sieroit beaucoup mieux à des gens dont la vie est continuellement exposée à des dangers patticuliers, & qui, par cette raison, devroient être beaucoup plus occupés que les autres hommes de la pensée de la mort & de ses suites. Cependant c'est probablement cette circonstance qui est la cause que le tour d'esprit opposé domine dans le militaire. Il faut un si grand effort pour surmonter la crainte de la mort quand on l'envisage fixement & attentivement, que ceux que leur état y expose toujours, trouvent qu'il est plus aisé d'en détourner entiérement la vue & de se jetter entre les bras de la sécurité & de l'indifférence, en se livrant à toutes sortes d'amusemens & de dissipations. Un camp n'est pas l'élément d'un homme soucieux & mélancolique. Les personnes de ce tempérament sont souvent très-déterminées & capables par un effort d'affronter courageusement une mort inévitable. Mais la tension qu'exige un pareil effort pour se soutenir à un certain degré, & la vue d'un danger certain, quoique moins éminent, épuisent à la longue les forces de l'ame, la jettent dans l'abattemeut & la mettent hors d'état de jouir d'aucun bonheur. Ceux qui se tirent le mieux de ces circonstances sont les gens gais & sans souci qui ne sont jamais dans le cas de faire de grands efforts sur eux-mêmes, qui prennent galamment le parti de ne jamais regarder devant eux, mais de noyer toute inquiétude de leur état dans la joie & les plaisirs. Dès qu'un officier n'a plus de danger extraordinaire à craindre, il court grand risque de perdre bientôt son esprit de dissipation & de gaieté. Le capitaine d'une garde bourgeoise est communément un homme aussi sobre, aussi soigneux & aussi intéressé que le reste de ses concitoyens. C'est pour cela qu'une longue paix est très-propre à diminuer la différence entre le caractère civil & militaire. Cependant la situation commune des gens de guerre fait tellement leur caractère ordinaire de la gaieté & de la dissipation, & l'une est tellement liée avec l'autre dans notre imagination, que nous sommes tous prêts de mépriser un homme à qui son humeur & sa position particulière ne permettent pas de prendre cet esprit général. Nous rions de la mine grave & sérieuse d'une garde bourgeoise si différente de celle des autres soldats. Souvent ils semblent être eux-mêmes honteux de la régularité de leurs mœurs, & pour se conformer à la mode qui règne dans leur profession, ils cherchent à se donner des airs de légéreté & d'étourderie qui ne leur sont point du tout naturels. Quel que soit le maintien que nous sommes accoutumés de voir dans une classe d'hommes respectables, il se lie si bien dans notre imagination avec l'idée de cette classe, que par-tout où est l'un, nous comptons y trouver l'autre ; & quand il ne s'y trouve pas, notre attente est frustrée. Nous sommes embarrassés, désorientés, & nous ne savons comment nous adresser nous-mêmes à un caractère qui affecte ouvertement de ne point ressembler à l'espèce de ceux dans la cathégorie desquels nous voulions le ranger.

Les circonstances particulières à différens siècles & à différens pays sont également propres à donner différens caractères généraux, & les sentimens des hommes touchant le degré où chaque qualité est louable ou blâmable varient selon le degré même où est communément portée cette qualité dans leur siècle & dans leur pays. Le degré de politesse estimé parmi nous passeroit peut-être en Russie pour une vile adulation, & à la cour de France pour une grossiereté digne d'un barbare. Le degré d'ordre & de frugalité, qui, dans un gentilhomme polonois seroit regardé comme une lézinerie, seroit un luxe extravagant dans un bourgeois d'Amsterdam. Dans chaque siècle, dans chaque pays, le degré, où telle qualité se montre d'ordinaire, est la pierre de touche par laquelle on juge de cette qualité, & comme ce moyen d'en juger varie selon que les différentes circonstances rendent les qualités, les vertus & les talens plus ou moins communs dans un tems ou dans un pays ; de là vient que les sentimens touchant l'exacte convenance du caractère & de la conduite ne sont ni toujours ni par-tout les mêmes.

Parmi les nations civilisées les vertus fondées sur l'humanité sont plus cultivées que celles qui ont pour principe le renoncement à soi-même & l'empire sur ses passions. C'est tout le contraire chez des peuples grossiers & barbares. Les dernières y sont plus cultivées que les premières. La sûreté & le bonheur dont on jouit généralement dans les siècles civilisés & polis laissent peu d'exercice au mépris du danger, & à la patience à endurer la faim, le travail & la douleur ; il est aisé de s'y garantir de l'indigence, & le mépris de la pauvreté cesse presque entiérement d'y être une vertu, l'abstinence du plaisir y devient moins nécessaire, & l'ame est plus en situation de se relâcher & de satisfaire ses inclinations naturelles à ces divers égards.

Chez les nations sauvages & barbares c'est toute autre chose. Un sauvage se soumet à une espèce de discipline lacédémonienne, & par la nécessité de son état il s'endurcit à toutes sortes de maux. Il est continuellement en danger ; souvent exposé aux horreurs de la faim, & il n'est pas rare qu'il meure de besoin. Les circonstances où il se trouve ne l'habituent pas seulement à tout souffrir ; elles

lui apprennent à renfermer au dedans de lui les passions que le malheur excite ; s'il les laissoit transpirer, il ne trouveroit dans ses camarades ni sympathie ni indulgence pour sa foiblesse. Pour être sensibles aux peines des autres, il faut que nous soyons nous-mêmes un peu à notre aise. Quand la misère s'appésantit sur nous ou nous presse vivement, nous n'avons pas le loisir de songer à celle de notre prochain, & tous les sauvages sont trop occupés de leurs besoins ou de leurs propres nécessités pour faire attention à celles des autres. De là vient qu'un sauvage quelle que soit la nature des maux qu'il souffre n'attend aucune sympathie de ceux qui l'environnent, aussi dédaigne-t-il de se compromettre en laissant échapper la moindre foiblesse ; il ne permet jamais à ses passions, toutes violentes & furieuses qu'elles sont, de troubler la sérénité de son visage, ni de déranger l'économie de son maintien & de sa conduite. On dit que les sauvages du nord de l'Amérique affectent, dans toutes les occasions, la plus grande indifférence, & qu'ils croiroient se dégrader s'ils paroissoient jamais vaincus par l'amour, la douleur & le ressentiment. Leur grandeur d'ame ou l'empire qu'ils ont sur eux-mêmes à cet égard est une chose presque incompréhensible pour les européens. Dans un pays où tous les hommes sont égaux par le rang & la fortune, on croiroit que la seule chose à considérer dans les mariages devroit être l'inclination mutuelle entre les parties, & qu'on pourroit s'y livrer sans difficulté. Dans ces pays néanmoins ce sont les parens qui font tous les mariages sans exception ; & un jeune homme s'y croiroit perdu de réputation s'il témoignoit la moindre préférence pour une femme, & s'il ne marquoit pas la plus parfaite indifférence tant sur le tems de son mariage que sur la personne qu'il épousera. La foiblesse, de l'amour qui trouve tant d'indulgence parmi les peuples humains & polis, passe parmi les sauvages pour une mollesse impardonnable. Après le mariage même les deux parties semblent avoir honte d'une liaison fondée sur un besoin si dégoûtant. Le mari & la femme ne vivent point ensemble, ils ne se voient qu'à la dérobée ; ils demeurent chacun dans la maison de leur père, & la cohabitation declarée des deux sexes, qui par-tout ailleurs est permise, y est regardée comme la sensualité la plus indécente & la plus efféminée. Et ce n'est pas seulement à cette agréable passion qu'ils commandent absolument, ils supportent souvent en présence de tous leurs compatriotes les reproches, les injures & les insultes les plus outrageantes avec l'apparence de la plus grande insensibilité & sans en marquer le plus petit ressentiment. Lorsqu'un sauvage est prisonnier de guerre, & que ses vainqueurs lui prononcent selon l'usage sa sentence de mort, il l'écoute sans faire paroître la moindre émotion, & se soumet ensuite aux plus affreux tourmens sans se plaindre & sans découvrir d'autre passion que le mépris pour ses ennemis. Lorsqu'il est suspendu par les épaules sur un feu lent, il se moque de ses bourreaux, & leur conte avec combien plus d'art il a fait souffrir ceux des leurs qui lui sont tombés entre les mains. Après qu'on l'a écorché, brûlé & déchiré, plusieurs heures de suite, dans toutes les parties les plus sensibles de son corps, on lui donne souvent un peu de répit exprès pour prolonger son martyre, & on le descend du poteau. Il emploie cet intervalle à parler sur toutes sortes de sujets indifférens ; il demande des nouvelles du pays, & paroît s'intéresser à tout excepté à sa propre situation. Les spectateurs montrent la même insensibilité ; on diroit que la vue d'un spectacle si horrible ne fait aucune impression sur eux ; à peine jettent-ils les yeux sur le prisonnier, si ce n'est quand ils prêtent la main pour le tourmenter. D'autres fois ils fument du tabac & s'amusent de la moindre chose comme si de rien n'étoit. On dit que chaque sauvage se prépare lui-même dès sa plus tendre jeunesse à cette fin cruelle. Il compose pour cela ce qu'ils appellent la chanson de la mort, chanson qu'il doit chanter lorsqu'il est tombé au pouvoir de ses ennemis & qu'il expire dans les supplices qu'ils lui font subir. Elle consiste à insulter ses bourreaux, & n'exprime qu'un souverain mépris pour la mort & la douleur. Il la chante dans toutes les occasions extraordinaires, à son départ pour la guerre, à la rencontre de l'ennemi, & toutes les fois qu'il veut montrer que son imagination est familiarisée avec les plus terribles revers, & qu'il n'y a point d'évènemens humains qui soient capables d'ébranler son courage ni de le faire changer de résolution. Il règne le même mépris pour la mort & les tourmens dans toutes les autres nations sauvages. Tout nègre de la côte d'Afrique possède à cet égard un degré de magnanimité que l'ame de son sordide maître peut à peine concevoir. Jamais la fortune n'a fait sentir si cruellement son empire sur les hommes qu'en assujettissant ce peuple de héros au rebut des cachots de l'Europe, à des misérables qui n'ont ni les vertus des pays qu'ils vuident, ni celle des pays où ils vont, & dont la légéreté, la brutalité & la bassesse les exposent si justement au mépris de ceux qu'ils ont vaincus.

On ne demande pas aux peuples civilisés cette héroïque & invincible fermeté que la *coutume* & l'éducation exigent de tout sauvage dans le pays où il est né. On leur pardonne aisément de se plaindre dans la douleur, de s'attrister dans le malheur, de se laisser vaincre par l'amour ou emporter par la colère. De telles foiblesses sont censées ne rien prendre sur l'essentiel du caractère : quand il paroîtroit sur leur visage, dans leurs discours & dans leur conduite quelque altération, quelque dérangement qui en troubleroit la séré-

nité, l'ordre & l'égalité, pourvu qu'ils ne se laissent point aller à quelque chose de contraire à la justice & à l'humanité, ils ne perdent guère de leur réputation. Un peuple humain & poli étant plus sensible aux émotions des autres, entrera plutôt dans une conduite animée & passionnée, & pardonnera plus volontiers quelque petit excès. La personne principalement intéressée ne l'ignore point, & comme elle est assurée de l'équité de ses juges, elle se permet les plus fortes expressions d'une passion dont elle ne craint pas que la violence l'expose à leur mépris. Nous pouvons risquer de marquer plus d'émotion devant un ami que devant un étranger, parce que nous attendons plus d'indulgence de l'un que de l'autre. C'est ainsi que, suivant les règles de bienséance établies parmi les nations civilisées, il faut bien moins de retenue dans la conduite que chez les nations barbares. Les premiers vivent franchement ensemble comme des amis, les autres vivent entr'eux avec la réserve qu'on a pour les étrangers. Le feu & la vivacité des françois & des italiens, les deux nations les plus civilisées du continent, quand ils s'expriment sur un sujet tant soit peu intéressant, surprend d'abord les étrangers qui voyagent parmi eux, & qui ayant été élevés parmi des gens plus difficiles à émouvoir, ne peuvent entrer dans cette conduite passionnée dont ils n'ont jamais vu d'exemple dans leur pays. Un jeune seigneur françois pleurera devant toute la cour de ce qu'on lui aura refusé un régiment. Un italien, dit l'abbé du Bos, témoigne plus de sensibilité quand on le condamne à une amende de vingt schelings, qu'un anglois quand on lui lit sa sentence de mort. Dans les plus beaux tems de la politesse romaine Ciceron pouvoit pleurer amèrement en présence de tout le sénat & de tout le peuple sans se dégrader lui-même ; & il est évident qu'il doit l'avoir fait à la fin de presque toutes ses oraisons. Il est vraissemblable que les orateurs des tems plus reculés & plus agrestes de la république n'auroient pu parler avec tant d'émotion sans choquer les mœurs établies, & je suppose que si les Scipions, les Lælius & Caton l'ancien, avoient montré publiquement un cœur si tendre, ils auroient été regardés comme des gens qui choquoient également la nature & la décence. Ces anciens guerriers pouvoient s'exprimer avec ordre, bon sens & gravité, mais on dit qu'ils ne connoissoient pas cette éloquence passionnée & sublime qui fut introduite à Rome par les Gracques, par Crassus & Sulpitius peu d'années avant la naissance de Ciceron. Cette éloquence animée qui a été si long-tems cultivée avec ou sans succès tant en France qu'en Italie, commence seulement à s'introduire en Angleterre. Telle est l'énorme différence entre le degré d'empire sur soi-même exigé dans les nations civilisées, & celui qu'on demande chez les nations barbares, & telle est la variété qui se trouve dans les modèles par lesquels on juge de la convenance de la conduite.

Cette différence donne lieu à plusieurs autres non moins essentielles. Un peuple poli accoutumé à laisser agir, en quelque sorte, les mouvemens de la nature, devient franc, ouvert & sincère ; les barbares, au contraire, obligés d'étouffer & de cacher l'apparence de chaque passion, acquièrent nécessairement les habitudes de la fausseté & de la dissimulation. Tous ceux qui ont vécu parmi les nations sauvages tant de l'Asie que de l'Afrique & de l'Amérique ont observé qu'ils sont tous également impénétrables, & que quand ils ont résolu de cacher la vérité, il n'y a point d'épreuve qui soit capable de leur tirer leur secret. On ne peut les surprendre par les interrogations les plus captieuses ; les tortures mêmes n'y servent de rien. On remarque aussi que les passions d'un sauvage quoiqu'invisibles au-dehors & concentrées dans le cœur, sont néanmoins toutes montées au comble de la fureur. Quoiqu'il ne donne aucun symptôme de colère, sa vengeance, quand elle vient à prendre son cours, est toujours cruelle & sanguinaire ; le moindre affront le met au désespoir. Son visage & ses discours toujours modérés & composés, n'annoncent rien qu'une parfaite tranquillité d'ame ; mais ses actions sont souvent les plus violentes & les plus furieuses. Dans le Nord de l'Amérique il n'est pas rare que des personnes de l'âge le plus tendre & du sexe le plus timide, aillent se noyer pour une légère réprimande qu'elles auront reçue de leurs mères & cela sans montrer aucune passion, & sans dire autre chose sinon « vous n'aurez plus de fille ». La fureur & le désespoir ne sont pas si communs dans les passions de nos peuples civilisés ; ils crient beaucoup, ils font beaucoup de bruit, mais rarement du mal, & ils semblent n'avoir d'autre satisfaction en vue que celle de convaincre le spectateur qu'ils sont en droit d'être émus, & celle de gagner sa sympathie & son approbation.

Tous ces effets de la *coutume* & de la mode sur les sentimens moraux sont peu importans en comparaison de ceux qu'elles ont dans d'autres cas, & ce n'est point sur le ton général du caractère & de la conduite, mais sur la convenance ou la disconvenance des usages particuliers qu'elles pervertissent davantage le jugement.

Les mœurs que la *coutume* nous fait approuver dans les différens états & professions de la vie n'attaquent pas ce qu'il y a de plus essentiel. Nous attendons la justice & la vérité d'un vieillard & d'un jeune homme, d'un ecclésiastique & d'un militaire ; & ce n'est que dans des objets de moindre conséquence que nous cherchons les marques distinctives de leurs caractères respectifs. A l'égard même de ces objets, il y a souvent quelque circonstance qui nous échappe, & qui,

ſi nous y prenions garde, nous feroit voir qu'il y a dans le caractère que nous aſſignons par l'habitude à chaque profeſſion une convenance indépendante de la *coutume*. Nous ne pouvons donc nous plaindre qu'il y ait alors une grande dépravation dans nos ſentimens naturels. Quoique les mœurs de diverſes nations exigent divers degrés de la même qualité dans le caractère qu'elles jugent digne de leur eſtime, le pis qui en puiſſe arriver, c'eſt que les devoirs d'une vertu s'étendent quelquefois juſqu'à empiéter ſur la juriſdiction d'une autre. La ruſtique hoſpitalité, qui eſt à la mode en Pologne, prend peut-être un peu ſur l'économie & le bon ordre; & la frugalité des hollandois ſur la généroſité & le bon traitement des convives. La fermeté qu'on demande aux ſauvages fait tort à leur humanité, & peut-être eſt-ce aux dépens du courage mâle que l'on fait tant de cas d'une ſenſibilité délicate parmi les nations civiliſées. On peut dire en général que le ton des mœurs qui règne dans chaque nation eſt celui qui convient le mieux à ſa ſituation. La hardieſſe eſt le caractère le plus ſortable à l'état d'un ſauvage, & la ſenſibilité à l'état de ceux qui vivent chez des peuples bien policés. Juſques-là il n'y a donc pas grand ſujet de ſe plaindre que les ſentimens moraux ſoient fort corrompus.

Ce n'eſt donc pas dans le caractère général de la conduite que la *coutume* autoriſe les plus grands écarts dans leſquels on eſt entraîné par rapport à la convenance naturelle des actions. L'influence qu'elle a ſur les uſages particuliers eſt ſouvent beaucoup plus deſtructive de la bonne Morale, & peut établir comme légitimes & innocentes des actions qui choquent les principes les plus clairs du juſte & de l'injuſte.

Quelle plus grande barbarie, par exemple, que celle de faire du mal à un enfant! innocent, aimable & ſans reſſources, il réclame à ces titres la compaſſion même d'un ennemi; & ne point épargner cet âge tendre, c'eſt, dans l'opinion des hommes, le dernier effort de la fureur & de la rage d'un conquérant cruel: quel doit donc être le cœur d'un père qui attente à la foibleſſe de cet âge que reſpecte la fureur d'un ennemi? Cependant l'expoſition, autant dire le meurtre, des enfans nouveaux-nés, a été une pratique permiſe dans tous les états de la Grèce, même chez les athéniens les plus civiliſés d'entre les grecs. Lorſqu'un père jugeoit ſa fortune inſuffiſante pour élever un enfant, il l'abandonnoit à la faim ou aux bêtes féroces, ſans être blâmé ni cenſuré de perſonne. Cette pratique devoit probablement ſon origine aux tems de la barbarie la plus ſauvage. L'imagination des hommes s'étoit familiariſée avec elle dans ces commencemens de la ſociété, & la *coutume* uniforme qui la conſerva fut cauſe que dans la ſuite on n'en vit pas l'énormité. Nous la trouvons encore aujourd'hui dans toutes les nations ſauvages, & il eſt sûr qu'elle eſt plus pardonnable dans leur état, le plus informe & le plus bas de la ſociété, que dans tout autre. L'extrême indigence d'un ſauvage eſt quelquefois telle qu'il ſe voit expoſé à mourir de faim, qu'il en meurt effectivement, & que ſouvent il eſt impoſſible de pourvoir à ſa ſubſiſtance & à celle de ſon enfant. Dans cette extrémité il n'eſt donc pas étonnant qu'il l'abandonne. Celui qui, fuyant devant un ennemi auquel il ne peut réſiſter, jetteroit par terre ſon enfant pour s'en débarraſſer, parce qu'il retarderoit ſa fuite, ſeroit certainement excuſable, puiſqu'en voulant ſauver cet enfant il n'auroit d'autre conſolation à eſpérer que celle de mourir avec lui. Nous ne devons donc pas être ſi ſurpris que dans cet état de la ſociété il ſoit permis à un père de juger s'il peut élever un enfant. Cependant, dans les derniers ſiècles de la Grèce, on permettoit la même choſe par des vues d'intérêts & d'avantages éloignés qui ne pouvoient lui ſervir d'excuſe. Une *coutume* non interrompue avoit tellement autoriſé cette barbare prérogative, qu'elle étoit tolérée, non-ſeulement par les maximes relâchées du monde, mais encore par les philoſophes dont la doctrine devoit être plus juſte & plus exacte, & qui, ſe laiſſant égarer ici, comme dans bien d'autres occaſions, par l'aveugle *coutume*, alloient chercher bien loin des conſidérations du bien public pour appuyer cet abus horrible au lieu de les condamner. Ariſtote en parle comme d'un uſage que le magiſtrat étoit dans le cas d'encourager. C'étoit auſſi l'opinion de Platon, ce philoſophe ſi humain, & on ne voit nulle part qu'il l'ait déſapprouvée, malgré cet amour pour les hommes qui ſemble reſpirer dans tous ſes écrits. Dès que la *coutume* peut mettre ſon ſceau à une violation ſi criante des droits de l'humanité, il eſt aiſé d'imaginer qu'il n'y a guère de pratique ſi abſurde & ſi groſſière qu'elle ne puiſſe autoriſer. C'eſt l'uſage, nous dit-on tous les jours, & il ſemble que ceux qui le diſent croient juſtifier ſuffiſamment ce qui eſt en ſoi le plus déraiſonnable & le plus injuſte.

Il y a une raiſon ſenſible pourquoi la *coutume* ne ſauroit autant pervertir nos ſentimens à l'égard du ton général de la conduite, qu'elle le fait à l'égard de la convenance & de la diſconvenance de certains uſages particuliers. Une pareille *coutume* ne peut exiſter. Où l'allure générale de la conduite des hommes répondroit à l'affreuſe pratique dont je viens de parler, la ſociété n'y ſubſiſteroit pas un moment. (*Théorie des ſentimens moraux, par M. Smith*).

CRAINTE, ſ. f. C'eſt en général un mouvement inquiet, occaſionné dans l'ame par la vue d'un mal à venir. Celle qui naît par amour

de notre conſervation, de l'idée d'un danger ou d'un péril prochain, je la nomme *peur.*

Ainſi la *crainte* eſt cette agitation, cette inquiétude de notre ame, quand nous penſons à un mal futur quelconque qui peut nous arriver; c'eſt une émotion déſagréable, triſte, amère, qui nous porte à croire que nous n'obtiendrons pas un bien que nous deſirons, & qui nous fait redouter un accident, un mal qui nous menace, & même un mal qui ne nous menace pas, car il règne ici ſouvent du délire. Un état ſi fâcheux affecte ſervilement à quelques égards plus ou moins tous les hommes, & produit la cruauté dans les tyrans.

Cette paſſion ſuperſtitieuſe ſe ſert de l'inſtabilité des événemens futurs pour ſéduire l'eſprit dont dont elle s'empare, pour y jetter le trouble & l'effroi. Prévenant en idée les malheurs qu'elle ſuppoſe, elle les multiplie, elle les exagère, & le mal qu'elle appréhende luit toujours à ſes yeux. « Elle nous tourmente, dit Charron, avec des marques de maux, comme l'on fait des fées aux petits enfans: maux qui ne ſont ſouvent maux que parce que nous les jugeons tels ». La frayeur que nous en avons les réaliſe, & tire de notre bien même des raiſons pour nous en affliger. Combien de gens ſont devenus miſérables de peur de tomber dans la misère, malades de peur de l'être? Source féconde de chagrins, elle n'y met point de bornes ni d'adouciſſement. Les autres maux ſe reſſentent pendant qu'ils exiſtent, & la peine ne dure qu'autant que dure la cauſe: mais la *crainte* s'étend ſur le paſſé, ſur le préſent, ſur l'avenir qui n'eſt point, & qui peut-être ne ſera jamais. Ennemie de notre repos, non-ſeulement elle ne connoît que le mal, ſouvent à fauſſes enſeignes, mais elle écarte, elle anéantit, pour ainſi dire, les biens réels dont nous jouiſſons, & ſe plaît à corrompre toutes les douceurs de la vie. Voilà donc une paſſion ingénieuſement tyrannique, qui, loin de prendre le miel des fleurs, n'en ſuce que l'amertume, & court de gaieté de cœur au-devant des triſtes ſonges dont elle eſt travaillée.

Ce n'eſt pas tout de dire qu'elle empoiſonne le bonheur de l'homme, il faut ajouter qu'elle lui eſt à jamais inutile. Je ſais que quelques gens la regardent comme la fille de la prudence, la mère de la précaution, & par conſéquent de la ſûreté. Mais y a-t-il rien de ſi ſujet à être trompé que la prudence? mais cette prudence ne peut-elle pas être tranquille? mais la précaution ne peut-elle pas avoir lieu ſans mouvemens de frayeur, par une ferme & ſage conduite? Convenons que la *crainte* ne ſauroit trouver d'apologie, & je dirois preſque, avec mademoiſelle Scudery, qu'il n'y a que la *crainte* de l'amour qui ſoit permiſe & louable.

Celle que nous venons de dépeindre, a ſon origine dans le caractère, dans la vivacité inquiète, la défiance, la mélancolie, la prudence puſillanime, le manque de nerf dans l'eſprit, l'education, l'exemple, &c.

Il faut de bonne heure rectifier ces malheureuſes ſources par de fortes réflexions ſur la nature des biens & des maux; ſur l'incertitude des événemens, qui font naître quelquefois notre ſalut des cauſes dont nous attendions notre ruine; ſur l'inutilité de cette paſſion; ſur les peines d'eſprit qui l'accompagnent, & ſur les inconvéniens de s'y livrer. Si le peu de fondement de nos *craintes* n'empêche pas qu'elles ſoient attachées aux infirmités de notre nature; ſi leurs triſtes ſuites prouvent combien elles ſont dangereuſes, quel avantage n'ont point les hommes philoſophes qui les foulent aux pieds? Ceux à qui l'imagination ne fait point appréhender tout ce qui eſt contingent & poſſible, ne gagnent ils pas beaucoup à penſer ſi ſagement? Ils ne ſouffrent du moins que ce qui eſt déterminé par le préſent, & ils peuvent alléguer leurs ſouffrances par mille bonnes réflexions. Eſſayons donc notre courage à ce qui peut nous arriver de plus fâcheux; défions les malheurs par notre façon de penſer, & ſaiſiſſons les armes de la fortune: enfin, comme la plus grande *crainte*, la plus difficile à combattre, eſt celle de la mort, accoutumons-nous à conſidérer que le moment de notre naiſſance eſt le premier pas qui nous mène à la deſtruction, & que le dernier pas, c'eſt celui du repos. L'intervalle qui les ſépare, n'eſt qu'un point, eu égard à la durée des êtres qui eſt immenſe. Si c'eſt dans ce point que l'homme craint, s'inquiète, & ſe tourmente ſans ceſſe, on peut bien dire que ſa raiſon n'en a fait qu'un fou. *Article de M. le chevalier* DE JAUCOURT. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Prenons loiſir d'attendre les maux, peut-être qu'ils ne viendront pas juſqu'à nous: nos *craintes* ſont auſſi ſujettes à ſe tromper, comme nos eſpérances. Peut-être que le tems que nous penſons devoir apporter de l'affliction, nous amenera de la conſolation. Combien peut-il ſurvenir de rencontres qui pareront au coup que nous craignons? Le foudre ſe détourne avec le vent d'un chapeau, & les fortunes des grands états avec un petit moment. Un tour de roue met en haut ce qui étoit en bas, & bien ſouvent d'où nous attendons notre ruine, nous recevons notre ſalut. Il n'y a rien de ſi ſujet à être trompé, que la prudence humaine. Ce qu'elle eſpère lui manque, ce qu'elle craint s'écoule, ce qu'elle n'attend point arrive. Dieu tient ſon conſeil à part: ce que les hommes ont délibéré d'une façon, il le réſout d'une autre. Ne nous rendons point malheureux devant le tems: & peut-être ne le ſerons nous point du tout. L'avenir, qui trompe tant de gens, nous trompera auſſi-tôt en nos *craintes*,

qu'en

qu'en nos espérances. C'est une maxime fort célèbre en la médecine, que les maladies aiguës, les prédictions ne sont jamais certaines : ainsi est-il aux plus furieuses menaces de la fortune ; tant qu'il y a vie, il y a espérance : l'espérance demeure aussi long-tems au corps que l'esprit, *quamdiù spiro, spero.*

Mais pour ce que cette crainte ne vient pas toujours de la disposition de nature, mais souvent de la trop délicate nourriture (car pour n'avoir été de jeunesse nourri à la peine & au travail nous appréhendons des choses souvent sans raison) ; il faut de longue main nous accoutumer à ce qui nous peut plus épouvanter, nous représenter les dangers les plus effroyables, où nous pouvons tomber, & de gaieté de cœur tenter quelquefois les hazards pour y essayer notre courage, devancer ses mauvaises aventures, & saisir les armes de la fortune. Il nous est bien plus aisé de lui résister quand nous l'assaillons, que quand nous nous défendons d'elle. Nous avons alors le loisir de nous armer, nous prenons nos avantages, nous pourvoyons à la retraite : où quand elle nous assaut, elle nous surprend & nous choisit comme elle veut. Il faut donc qu'en l'assaillant nous apprenions à nous defendre, que souvent nous nous donnions de fausses alarmes, nous nous proposions les dangers qu'ont passé les grands personnages ; que nous nous souvenions comme les uns ont évité les plus grands pour ne s'en être point étonnés ; les autres se sont perdus ès moindres, pour ne s'y être pas bien résolus. CHARRON.

CRÉDIT, s. m. Le *crédit* est l'usage de la puissance d'autrui, & il est plus ou moins grand à proportion que cet usage est plus ou moins fort, & plus ou moins fréquent. Le *crédit* marque donc une sorte d'infériorité, du moins relativement à la puissance qu'on emploie, quelque supériorité qu'on eût à d'autres égards.

Aussi parle-t-on du *crédit* d'un simple particulier auprès d'un grand, de celui d'un grand auprès d'un ministre, de celui du ministre auprès du souverain ; & sans que l'esprit y fasse attention, l'idée qu'on a du *crédit* est si déterminée, qu'il n'y a personne qui ne trouvât ridicule d'entendre parler du *crédit* du roi, à moins qu'on ne parlât de celui qu'il auroit dans l'Europe parmi les autres souverains, dont la réunion forme à son égard une espèce de supériorité.

Un prince, avec une puissance bornée, peut avoir plus de *crédit* dans l'Europe qu'un roi très-grand par lui-même, & absolu chez lui. La puissance de celui-ci pourroit seule être un obstacle à ce *crédit*. Il n'y a point de siècle qui n'en ait fourni des exemples, & l'on a vu quelquefois des particuliers l'emporter à cet égard sur des souverains. Heinsius, grand pensionaire de Hollande, avoit autant ou plus de *crédit* que les princes de son tems, pendant la guerre de la succession d'Espagne. L'abus qu'il en fit ruina sa patrie.

Je n'entrerai pas là-dessus dans un détail étranger à mon sujet ; je ne veux pas considérer que ce qui a rapport à de simples particuliers.

Le *crédit* est donc la relation du besoin à la puissance, soit qu'on la réclame pour soi ou pour autrui ; avec la distinction, qu'obtenir un service pour autrui, c'est *crédit* ; l'obtenir pour soi-même, ce n'est que faveur.

Le *crédit* n'est donc pas extrêmement flatteur par sa nature, mais il peut l'être par ses principes & par ses effets. Ses principes sont l'estime & la considération personelles dont on jouit, l'inclination dont on est l'objet, l'intérêt qu'on présente, ou la crainte qu'on inspire.

Le *crédit* fondé sur l'estime est celui dont on devroit être le plus flatté, & il pourroit être regardé comme une justice rendue au mérite. Celui qu'on doit à l'inclination, moins honorable par lui-même, est ordinairement plus sûr que le premier. L'un & l'autre cèdent presque toujours à l'espérance où à la crainte, c'est-à-dire, à l'intérêt, puisque ce sont deux effets d'une même cause. Ainsi, quand ces différens motifs sont en concurrence, il est aisé de juger quel est celui qui doit prévaloir.

Les deux premiers ne sont pas communément fort puissans. On n'accorde qu'à regret au mérite, cela ressemble trop à la justice, & l'amour-propre est plus flatté de faire des graces. D'un autre côté, l'inclination détermine moins qu'on ne s'imagine à obliger, quoiqu'elle y fasse trouver du plaisir ; elle est souvent subordonnée à beaucoup d'autres motifs, à des plaisirs qui l'emportent sur celui de l'amitié, quoiqu'ils ne soient pas si honnêtes.

D'ailleurs les hommes en place ont peu d'amis, & ne s'en embarrassent guère. L'ambition & les affaires les occupent trop pour laisser dans leur cœur place à l'amitié, & celle qu'on a pour eux ressemble à un culte. Quand ils paroissent se livrer à leurs amis, ils ne cherchent qu'à se délasser par la dissipation. Ils deviennent des espèces d'enfans gâtés qui se laissent aimer sans reconnoissance, & qui s'irritent à la moindre contradiction qu'éprouvent leurs volontés ou leurs fantaisies. Il faut convenir qu'ils ont souvent occasion de connoître les hommes, d'apprendre à les estimer peu, & à ne pas compter sur eux. Ils savent qu'ils sont plus assiégés par intérêt, que recherchés par goût & par estime, même quand ils en sont dignes. Ils voient les manœuvres basses & crimi-

nelles que les concurrens emploient auprès d'eux les uns contre les autres, & jugent s'ils doivent être fort sensibles à leur attachement. Quoique l'adulation les flatte, comme si elle étoit sincère, le motif bas ne leur en échappe pas toujours, & ils ont l'expérience de la désertion que leurs pareils ont éprouvé dans la disgrace. Un peu de défiance est donc pardonnable aux gens en place, & leur amitié doit être plus éclairée, plus circonspecte que celle des autres.

Si le mérite & l'amitié donnent si peu de part au *crédit*, il ne sera plus qu'un tribut payé à l'intérêt, un pur échange dont l'espérance & la crainte décident & sont la monnoie. On ne refuse guère ceux qu'on peut obliger avec gloire, & dont la reconnoissance honore le bienfaiteur : cette gloire est l'intérêt qu'il en retire. On refuse encore moins ceux dont on espère du retour, parce que cette espérance est un intérêt plus sensible à la plupart des hommes ; & l'on accorde presque tout à ceux dont on craint le ressentiment, sur-tout si l'on peut cacher cette crainte sous le masque de la prévenance. Mais si l'on ne peut pas dissimuler son vrai motif, on prend facilement son parti. Il semble qu'on lise dans le cœur des hommes qu'ils approuveront intérieurement la conduite qu'ils auroient eux-mêmes.

La crainte qu'on dissimule le moins est celle qu'inspirent certaines gens à la cour, dont on méprise l'état, mais que l'intimité domestique ou des circonstances peuvent rendre dangereux. On a pour eux des ménagemens qui donnent à la crainte un air de prudence ; c'est pourquoi on n'en rougit point, parce qu'il semble que le caractère ne sauroit être avili de ce qui fait honneur à l'esprit. Les sollicitations, les simples recommandations de ces sortes de gens l'emportent souvent sur celles des plus grands seigneurs, & toujours sur celles des amis, sur tout s'ils sont anciens, car les nouveaux ont plus d'avantages. On fait tout pour ceux qu'on veut gagner ou achever d'engager, & rien pour ceux dont on est sûr. Le privilège d'un ancien ami n'est guère que d'être refusé de préférence, & obligé d'approuver le refus, trop heureux si par un excès de confiance on lui fait part des motifs.

Tant de circonstances concourent & se croisent quelquefois dans les moindres graces, qu'il seroit difficile de dire comment & par qui elles sont accordées. Il arrive de là qu'on donne sans générosité, & qu'on reçoit sans reconnoissance, parce qu'il est rare que le bienfait tombe sur le besoin, & encore plus rare qu'il le prévienne. On refuse durement le nécessaire, on accorde aisément le superflu ; on offre les services, on refuse les secours.

L'intérêt, la considération qu'on espère, & la générosité, sont donc les principaux moteurs des gens en *crédit*.

Ceux qui n'emploient le leur que par intérêt ne méritent pas même de passer pour avoir du *crédit*. Ce ne sont plus que de vils protégés, dont l'avilissement rejaillit sur les protecteurs. Une grace payée avilit celui qui la reçoit, & déshonore celui qui la fait.

Quand on se propose la considération pour objet, on emploie communémens son *crédit* pour le faire connoître & lui donner de l'éclat. La seule réputation d'en avoir est un des plus sûrs moyens de l'affermir, de l'étendre, & même de le procurer ; en tout cas, elle est un prix si flatteur, que bien des gens en sacrifieroient la réalité à l'apparence. Combien en voit-on qui sont accablés de sollicitations sur une fausse réputation de *crédit*, & qui, pour conserver la considération qu'ils tirent de cette erreur, se gardent bien d'écarter les importuns en les détrompant ?

Cependant, ceux qui en obligeant ne se proposent qu'un bien si frivole, doivent être persuadés, quelque *crédit* qu'ils aient, qu'ils ne sauroient rendre autant de services qu'ils font de mécontens.

Il ne seroit pas impossible qu'en ne s'occupant que du desir d'obliger, on se fit une réputation très-opposée, parce que le volume des bienfaits ne peut jamais égaler le volume des besoins. Il n'y a point de *crédit* qui ne soit au-dessous de la réputation qu'il procure. Les moindres preuves de *crédit* multiplient les demandes.

Un homme qui a rendu plusieurs services par générosité, peut être regardé comme désobligeant, par ce qu'il n'est pas en état de rendre tous ceux qu'on exige de lui. C'est par cette raison que les gens en place ne sauroient employer trop d'humanité pour adoucir les refus nécessaires.

On pourroit penser que la reconnoissance de ceux qu'ils obligent, doit les consoler de l'injustice de ceux qu'ils ont blessés par des refus forcés : mais il n'est que trop ordinaire de voir des gens demander les graces avec ardeur, & souvent avec bassesse, les recevoir comme une justice, avec froideur, & tâcher de persuader qu'ils n'avoient pas fait la moindre démarche, & qu'on a prévenu leurs desirs. Cette conduite n'est sûrement pas l'effet d'une reconnoissance délicate qui veut laisser au bienfaiteur la gloire d'une justice éclairée.

Il s'en faut bien que je veuille dégoûter les bienfaiteurs ; je veux au contraire prévenir leurs dégoûts, en leur inspirant un sentiment désintéressé, noble, & dont le succès est toujours sûr ; C'est de n'obliger que par générosité, de ne chercher en obligeant que le plaisir d'obliger ; salaire infaillible, & que l'ingratitude des hommes ne sauroit ravir. Mais si les bienfaiteurs sont sensibles à la reconnoissance, que leurs bienfaits cherchent le mérite, parce qu'il n'y a

que le mérite de reconnoissant. (*Considérations sur les mœurs*).

CRIME, s. m. Il y a quatre sortes de *crimes*. Ceux de la première espèce choquent la religion; ceux de seconde, les mœurs; ceux de la troisième, la tranquillité; ceux de la quatrième, la sûreté des citoyens. Les peines que l'on inflige doivent dériver de la nature de chacune de ces espèces.

Je ne mets dans la classe des *crimes* qui intéressent la religion que ceux qui l'attaquent directement, comme sont tous les sacrilèges simples. Car les *crimes* qui en troublent l'exercice, sont de la nature de ceux qui choquent la tranquillité des citoyens ou leur sûreté, & doivent être renvoyés à ces classes.

Pour que la peine des sacrilèges simples soit tirée de la nature de la chose, elle doit consister dans la privation de tous les avantages que donne la religion; l'expulsion hors des temples; la privation de la société des fidelles, pour un tems ou pour toujours; la fuite de leur présence, les exécrations, les détestations, les conjurations.

Dans les choses qui troublent la tranquillité ou la sûreté de l'état, les actions cachées sont du ressort de la justice humaine. Mais, dans celles qui blessent la divinité, là où il n'y a point d'action publique il n'y a point de matière de *crime* : tout s'y passe entre l'homme & Dieu, qui sait la mesure & le tems de ses vengeances. Que si, confondant les choses, le magistrat recherche aussi le sacrilège caché, il porte une inquisition sur un genre d'action où elle n'est point nécessaire : il détruit la liberté des citoyens en armant contr'eux le zèle des consciences timides & celui des consciences hardies.

Le mal est venu de cette idée, qu'il faut venger la divinité. Mais il faut faire honorer la divinité, & ne la venger jamais. En effet, si l'on se conduisoit par cette dernière idée, quelle seroit la fin des supplices? Si les loix des hommes ont à venger un être infini, elles se régleront sur son infinité, & non pas sur les foiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine.

Un historien de Provence rapporte un fait qui nous peint très-bien ce que peut produire sur des esprits foibles, cette idée de venger la divinité. Un Juif, accusé d'avoir blasphémé contre la sainte Vierge, fut condamné à être écorché. Des chevaliers masqués, le couteau à la main, montèrent sur l'échafaud, & en chassèrent l'exécuteur, pour venger eux-mêmes l'honneur de la sainte Vierge.... Je ne veux point prévenir les réflexions du lecteur.

La seconde classe, est des *crimes* qui sont contre les mœurs. Telles sont la violation de la continence publique ou particulière : c'est-à-dire, de la police sur la manière dont on doit jouir des plaisirs attachés à l'usage des sens & à l'union des corps. Les peines de ces *crimes* doivent encore être tirées de la nature de la chose : la privation des avantages que la société a attachés à la pureté des mœurs, les amendes, la honte, la contrainte de se cacher, l'infamie publique, l'expulsion hors de la ville & de la société; enfin toutes les peines qui sont de la jurisdiction correctionnelle, suffisent pour réprimer la témérité des deux sexes. En effet, ces choses sont moins fondées sur la méchanceté que sur l'oubli ou le mépris de soi-même.

Il n'est ici question que des *crimes* qui intéressent uniquement les mœurs, non de ceux qui choquent aussi la sûreté publique, tels que l'enlèvement & le viol, qui sont de la quatrième espèce.

Les *crimes* de la troisième classe sont ceux qui choquent la tranquillité des citoyens : & les peines en doivent être tirées de la nature de la chose, & se rapporter à cette tranquillité; comme la privation, l'exil, les corrections, & autres peines qui ramènent les esprits inquiets, & les font rentrer dans l'ordre établi.

Je restreins les *crimes* contre la tranquillité aux choses qui contiennent une simple lésion de police : car celles qui, troublant la tranquillité, attaquent en même-tems la sûreté, doivent être mises dans la quatrième classe.

Les peines de ces derniers *crimes* sont ce qu'on appelle des supplices. C'est une espèce de tallion, qui fait que la société refuse la sûreté à un citoyen qui en a privé ou ou qui a voulu en priver un autre.

Cette peine est tirée de la nature de la chose, puisée dans la raison & dans les sources du bien & du mal. Un citoyen mérite la mort lorsqu'il a violé la sûreté au point qu'il a ôté la vie ou qu'il a entrepris de l'ôter. Cette peine de mort est comme le remède de la société malade. Lorsqu'on viole la sûreté à l'égard des biens il peut y avoir des raisons pour que la peine soit capitale : mais il vaudroit peut-être mieux, & il seroit plus de la nature, que la peine des *crimes* contre la sûreté des biens fût punie par la perte des biens; & cela devroit être ainsi si les fortunes étoient communes ou égales. Mais, comme ce sont ceux qui n'ont point de biens qui attaquent plus volontiers celui des autres, il a fallu que la peine corporelle suppléât à la pécuniaire.

Tout ce que je dis est puisé dans la nature & est très-favorable à la liberté du citoyen.

Maxime importante : il faut être très-circonspect dans la poursuite de la magie & de l'hérésie. L'accusation de ces deux *crimes* peut extrêmement choquer la liberté & être la source d'une infinité de tyrannies si le législateur ne sait la borner. Car, comme elle ne porte pas directement sur les actions d'un citoyen, mais plutôt sur l'idée que l'on fait faite de son caractère, elle devient

dangereuse à proportion de l'ignorance du peuple ; & pour lors un citoyen est toujours en danger, parce que la meilleure conduite du monde, la morale la plus pure, la pratique des devoirs, ne sont pas des garants contre les soupçons de ces *crimes*.

Sous Manuel Commène, le *protestator* fut accusé d'avoir conspiré contre l'empereur, & de s'être servi pour cela de certains secrets qui rendent les hommes invisibles. Il est dit dans la vie de cet empereur que l'on surprit Aaron lisant un livre de Salomon, dont la lecture faisoit paroître des légions de démons. Or, en supposant dans la magie une puissance qui arme l'enfer, & en partant de-là, on regarde celui que l'on appelle un *magicien* comme l'homme du monde le plus propre à troubler & à renverser la société, & l'on est porté à le punir sans mesure.

L'indignation croît lorsque l'on met dans la magie le pouvoir de détruire la religion. L'histoire de Constantinople nous apprend que, sur une révélation qu'avoit eue un évêque, un miracle avoit cessé à cause de la magie d'un particulier ; lui & son fils furent condamnés à mort. De combien de choses prodigieuses ce *crime* ne dépendoit-il pas ? qu'il ne soit pas rare qu'il y ait des révélations ; que l'évêque en ait eu une ; qu'elle fût véritable ; qu'il y eût un miracle : que ce miracle eût cessé ; qu'il y eût de la magie ; que la magie pût renverser la religion ; que ce particulier fût magicien ; qu'il eût fait enfin cet acte de magie.

L'empereur Théodore Lascaris attribuoit sa maladie à la magie. Ceux qui en étoient accusés n'avoient d'autre ressource que de manier un fer chaud sans se brûler. Il auroit été bon chez les grecs d'être magicien pour se justifier de la magie. Tel étoit l'excès de leur idiotisme, qu'au crime du monde le plus incertain ils joignoient les preuves les plus incertaines.

Sous le règne de Philippe-le-Long les Juifs furent chassés de France, accusés d'avoir empoisonné les fontaines par le moyen des lépreux. Cette absurde accusation doit bien faire douter de toutes celles qui sont fondées sur la haine publique.

Je n'ai point dit ici qu'il ne falloit point punir l'hérésie ; je dis qu'il faut être très-circonspect à la punir.

A Dieu ne plaise que je veuille diminuer l'horreur que l'on a pour un *crime* que la religion, la morale & la politique condamnent tour-à-tour. Il faudroit le proscrire, quand il ne feroit que donner à un sexe les foiblesses de l'autre, & préparer à une vieillesse infame par une jeunesse honteuse. Ce que j'en dirai lui laissera toutes ses flétrissures, & ne portera que contre la tyrannie qui peut abuser de l'horreur même que l'on en doit avoir.

Comme la nature de ce *crime* est d'être caché, il est souvent arrivé que des législateurs l'ont puni sur la déposition d'un enfant. C'étoit ouvrir une porte bien large à la calomnie. « Justinien, dit Procope, publia une loi contre ce *crime* ; il fit rechercher ceux qui en étoient coupables, non-seulement depuis la loi, mais avant. La déposition d'un témoin, quelquefois d'un enfant, quelquefois d'un esclave, suffisoit ; surtout contre les riches & contre ceux qui étoient de la faction des verds ».

Il est singulier que parmi nous, trois *crimes*, la magie, l'hérésie, & le crime contre nature ; dont on pourroit prouver du premier qu'il n'existe pas ; du second, qu'il est susceptible d'une infinité de distinctions, interprétations, limitations ; du troisième, qu'il est très-souvent obscur, aient été tous trois punis de la peine du feu.

Je dirai bien que le *crime* contre nature ne fera jamais dans une société de grands progrès si le peuple ne s'y trouve porté d'ailleurs par quelque coutume, comme chez les grecs, où les jeunes gens faisoient tous leurs exercices nuds ; comme chez nous, où l'éducation domestique est hors d'usage ; comme chez les Asiatiques, où des particuliers ont un grand nombre de femmes qu'ils méprisent, tandis que les autres n'en peuvent avoir. Que l'on ne prépare point ce *crime*, qu'on le proscrive par une police exacte, comme toutes les violations des mœurs ; & l'on verra soudain la nature ou défendre ses droits ou les reprendre. Douce, aimable, charmante, elle a répandu les plaisirs d'une main libérale ; & en nous comblant de délices, elle nous prépare, par des enfans qui nous font, pour ainsi dire, renaître, à des satisfactions plus grandes que ces délices mêmes.

Les loix de la Chine décident que quiconque manque de respect à l'empereur doit être puni de mort. Comme elles ne définissent pas ce que c'est que ce manquement de respect tout peut fournir un prétexte pour ôter la vie à qui l'on veut & exterminer la famille que l'on veut.

Deux personnes, chargées de faire la gazette de la cour, ayant mis dans quelque fait des circonstances qui ne se trouvèrent pas vraies ; on dit que, mentir dans une gazette de la cour, c'étoit manquer de respect à la cour ; & on les fit mourir. Un prince du sang ayant mis quelque note par mégarde sur un mémorial signé du pinceau rouge par l'empereur, on décida qu'il avoit manqué de respect à l'empereur ; ce qui causa, contre cette famille, une des terribles persécutions dont l'histoire ait jamais parlé.

C'est assez que le *crime* de lèse-majesté soit vague pour que le gouvernement dégénère en despotisme. Je m'étendrai davantage là-dessus dans le livre, *de la composition des loix*.

C'est encore un violent abus de donner le nom de *crime* de lèse-majesté à une action qui ne l'est pas. Une loi des empereurs poursuivoit comme sacrilèges ceux qui mettoient en question le jugement du prince & doutoient du mérite de ceux

qu'il avoit choisis pour quelque emploi. Ce furent bien le cabinet & les favoris qui établirent ce *crime*. Un autre loi avoit déclaré que ceux qui attentent contre les ministres & les officiers du prince sont criminels de lèse-majesté, comme s'ils attentoient contre le prince même. Nous devons cette loi à deux princes, dont la foiblesse est célèbre dans l'histoire, deux princes qui furent menés par leurs ministres, comme les troupeaux sont conduits par les pasteurs; deux princes esclaves dans le palais, enfans dans le conseil, étrangers aux armées : qui ne conserverent l'empire que parce qu'ils le donnèrent tous les jours. Quelques-uns de ces favoris conspirèrent contre leurs empereurs. Ils firent plus : ils conspirèrent contre l'empire, ils y appellèrent les barbares ; & quand on voulut les arrêter, l'état étoit si foible qu'il fallut violer leur loi & s'exposer au *crime* de lèse-majesté pour les punir.

C'est pourtant sur cette loi que se fondoit le rapporteur de M. de Cinq-Mars, lorsque, voulant prouver qu'il étoit coupable du *crime* de lèse-majesté pour avoir voulu chasser le cardinal de Richelieu des affaires, il dit : « Le *crime* qui touche la personne des ministres des princes, est réputé, par les constitutions des empereurs, de pareil poids que celui qui touche leur personne. Un ministre sert bien son prince & son état ; on l'ôte à tous les deux ; c'est comme si l'on privoit le premier d'un bras, & le second d'une partie de sa puissance ». Quand la servitude elle-même viendroit sur la terre, elle ne parleroit pas autrement.

Une autre loi de Valentinien, Théodose & Arcadius déclare les faux-monnoyeurs coupables du *crime* de lèse-majesté. Mais, n'étoit-ce pas confondre les idées des choses? Porter sur un autre *crime* le nom de lèse-majesté, n'est-ce pas diminuer l'horreur du *crime* de lèse-majesté?

Paulin ayant mandé à l'empereur Alexandre « qu'il se préparoit à poursuivre comme criminel de lèse-majesté un juge qui avoit prononcé contre ses ordonnances ; l'empereur lui répondit que, dans un siècle comme le sien, les crimes de lèse-majesté indirects n'avoient point de lieu ».

Faustinien ayant écrit au même empereur qu'ayant juré, par la vie du prince, qu'il ne pardonneroit jamais à son esclave, il se voyoit obligé de perpétuer sa colère, pour ne pas se rendre coupable du *crime* de lèse-majesté : « Vous avez pris de vaines terreurs, lui répondit l'empereur; & vous ne connoissez pas mes maximes ».

Un sénatus-consulte ordonna que celui qui avoit fondu des statues de l'empereur, qui auroient été réprouvées, ne seroit point coupable de lèse-majesté. Les empereurs Sévère & Antonin écrivirent à Pontius que celui qui vendroit des statues de l'empereur non consacrées, ne tomberoit point dans le *crime* de lèse-majesté. Les mêmes empereurs écrivirent à Julius Cassianus que celui qui jetteroit par hasard une pierre contre une statue de l'empereur, ne devoit point être poursuivi comme criminel de lèse-majesté. La loi Julie demandoit ces sortes de modifications : car elle avoit rendu coupables de lèse majesté, non-seulement ceux qui fondoient les statues des empereurs, mais ceux qui commettoient quelqu'action semblable; ce qui rendoit ce *crime* arbitraire. Quand on eut établi bien des *crimes* de lèse-majesté, il fallut nécessairement distinguer ces crimes. Aussi le jurisconsulte Ulpien, après avoir dit que l'accusation du *crime* de lèse-majesté ne s'éteignoit point par la mort du coupable, ajoute-t-il, que cela ne regarde pas tous les *crimes* de lèse-majesté établis par la loi Julie; mais seulement celui qui contient un attentat contre l'empire ou contre la vie de l'empereur.

Une loi d'Angleterre, passée sous Henri VIII, déclaroit coupables de haute trahison tous ceux qui prédiroient la mort du roi. Cette loi étoit bien vague. Le despotisme est si terrible, qu'il se tourne même contre ceux qui l'exercent. Dans la dernière maladie de ce roi, les médecins n'osèrent jamais dire qu'il fût en danger, & ils agirent sans doute en conséquence.

Un Marsias songea qu'il coupoit la gorge à Denys. Celui-ci le fit mourir, disant qu'il n'y auroit pas songé la nuit, s'il n'y eût pensé le jour. C'étoit une grande tyrannie : car, quand même il y auroit pensé, il n'avoit pas attenté. Les loix ne se chargent de punir que les actions extérieures.

Rien ne rend encore le *crime* de lèse-majesté plus arbitraire que quand des paroles indiscrètes en deviennent la matière. Les discours sont si sujets à interprétation, il y a tant de différence entre l'indiscrétion & la malice, & il y en a si peu dans les expressions qu'elles emploient, que la la loi ne peut guère soumettre les paroles à une peine capitale, à moins qu'elle ne déclare expressément celles qu'elle y soumet.

Les paroles ne forment point un corps de délit; elles ne restent que dans l'idée. La plupart du tems elles ne signifient point par elles mêmes, mais par le ton dont on les dit. Souvent, en redisant les mêmes paroles, on ne rend pas le même sens : ce sens dépend de la liaison qu'elles ont avec d'autres choses. Quelquefois le silence exprime plus que tous les discours. Il n'y a rien de si équivoque que tout cela. Comment donc en faire un *crime* de lèse-majesté ? Par-tout où cette loi est établie, non-seulement la liberté n'est plus, mais son ombre même.

Dans le manifeste de la feue czarine donné contre la famille d'Olgourouki, un de ces princes est condamné à mort, pour avoir proféré des paroles indécentes qui avoient du rapport à sa personne ; un autre, pour avoir malignement interprété ses sages dispositions pour l'empire, &

offensé sa personne sacrée par des paroles peu respectueuses.

Je ne prétends point diminuer l'indignation que l'on doit avoir contre ceux qui veulent flétrir la gloire de leur prince : mais je dirai bien que, si l'on veut modérer le despotisme, une simple punition correctionnelle conviendra mieux dans ces occasions, qu'une accusation de lèse-majesté, toujours terrible à l'innocence même.

Les actions ne sont pas de tous les jours ; bien des gens peuvent les remarquer : une fausse accusation sur des faits peut être aisément éclaircie. Les paroles qui sont jointes à une action, prennent la nature de cette action. Ainsi, un homme qui va dans la place publique exhorter les sujets à la révolte, devient coupable de lèse-majesté, parce que les paroles sont jointes à l'action, & y participent. Ce ne sont point les paroles que l'on punit, mais une action commise, dans laquelle on emploie les paroles. Elles ne deviennent des crimes que lorsqu'elles préparent, qu'elles accompagnent ou qu'elles suivent une action criminelle. On renverse tout, si l'on fait des paroles un crime capital, au lieu de les regarder comme le signe d'un *crime* capital.

Les empereurs Théodose, Arcadius & Honorius écrivirent à Ruffin, préfet du prétoire : « Si quelqu'un parle mal de notre personne ou de notre gouvernement, nous ne voulons point le punir : s'il a parlé par légéreté, il faut le mépriser ; si c'est par folie, il faut le plaindre ; si c'est une injure, il faut lui pardonner. Ainsi, laissant les choses dans leur entier, vous nous en donnerez connoissance ; afin que nous jugions des paroles par les personnes, & que nous pesions bien si nous devons les soumettre au jugement ou les négliger ».

Les écrits contiennent quelque chose de plus permanent que les paroles : mais, lorsqu'ils ne préparent pas au *crime* de lèse-majesté, ils ne sont point une matière du crime de lèse-majesté.

Auguste & Tibère y attachèrent pourtant la peine de ce *crime* ; Auguste, à l'occasion de certains écrits faits contre des hommes & des femmes illustres ; Tibère, à cause de ceux qu'il crut faits contre lui. Rien ne fut plus fatal à la liberté romaine. Cremutius Cordus fut accusé, parce que dans ses annales il avoit appellé Cassius le dernier des romains.

Les écrits satyriques ne sont guère connus dans les états despotiques, où l'abattement d'un côté & l'ignorance de l'autre ne donnent ni le talent ni la volonté d'en faire. Dans la démocratie, on ne les empêche pas, par la raison même qui, dans le gouvernement d'un seul, les fait défendre. Comme ils sont ordinairement composés contre des gens puissans, ils flattent dans la démocratie la malignité du peuple qui gouverne. Dans la monarchie, on les défend ; mais on en fait plutôt un sujet de police que de *crime*. Ils peuvent amuser la malignité générale ; consoler les mécontens, diminuer l'envie contre les places, donner au peuple la patience de souffrir & le faire rire de ses souffrances.

L'aristocratie est le gouvernement qui proscrit le plus les ouvrages satyriques. Les magistrats y sont de petits souverains, qui ne sont pas assez grands pour mépriser les injures. Si dans la monarchie quelque trait va contre le monarque, il est si haut que le trait n'arrive point jusqu'à lui. Un seigneur aristocratique en est percé de part en part. Aussi les décemvirs, qui formoient une aristocratie, punirent-ils de mort les écrits satyriques.

Il y a des règles de pudeur observées chez presque toutes les nations du monde : il seroit absurde de les violer dans la punition des *crimes*, qui doit toujours avoir pour objet le rétablissement de l'ordre.

Les orientaux qui ont exposé des femmes à des éléphans dressés pour un abominable genre de supplice, ont-ils voulu faire violer la loi par la loi ?

Un ancien usage des romains défendoit de faire mourir les filles qui n'étoient pas nubiles. Tibère trouva l'expédient de les faire violer par le bourreau, avant de les envoyer au supplice : tyran subtil & cruel ! il détruisoit les mœurs pour conserver les coutumes.

Lorsque la magistrature japonnoise a fait exposer dans les places publiques les femmes nues, & les a obligées de marcher à la manière des bêtes, elle a fait frémir la pudeur : mais, lorsqu'elle a voulu contraindre une mère ..., lorsqu'elle a voulu contraindre un fils ..., je ne puis achever, elle a fait frémir la nature même.

Auguste établit que les esclaves de ceux qui auroient conspiré contre lui, seroient vendus au public, afin qu'ils pussent déposer contre leur maître. On ne doit rien négliger de ce qui mène à la découverte d'un grand *crime*. Ainsi, dans un état où il y a des esclaves, il est naturel qu'ils puissent être indicateurs : mais ils ne sauroient être témoins.

Vindex indiqua la conspiration faite en faveur de Tarquin : mais il ne fut pas témoin contre les enfans de Brutus. Il étoit juste de donner la liberté à celui qui avoit rendu un si grand service à sa patrie : mais on ne la lui donna pas, afin qu'il rendît ce service à sa patrie.

Auſſi l'empereur Tacite ordonna-t-il que les eſclaves ne ſeroient pas témoins contre leur maître dans le *crime* même de lèſe-majeſté ; loi qui n'a pas été miſe dans la compilation de Juſtinien.

Il faut rendre juſtice aux Céſars, ils n'imaginèrent pas les premiers les triſtes loix qu'ils firent. C'eſt Sylla qui leur apprit qu'il ne falloit point punir les calomniateurs. Bientôt on alla juſqu'à les récompenſer.

« Quand ton frère, ou ton fils, ou ta fille, ou ta femme bien aimée, ou ton ami qui eſt comme ton ame, te diront en ſecret : allons à d'autres dieux ; tu les lapideras ; d'abord ta main ſera ſur lui, enſuite celle de tout le peuple ». Cette loi du Deutéronome ne peut être une loi civile chez la plupart des peuples que nous connoiſſons, parce qu'elle y ouvriroit la porte à tous les *crimes*.

La loi qui ordonne dans pluſieurs états, ſous peine de la vie, de révéler les conſpirations auxquelles même on n'a pas trempé, n'eſt guère moins dure. Lorſqu'on la porte dans le gouvernement monarchique, il eſt très-convenable de la reſtreindre.

Elle n'y doit être appliquée, dans toute ſa ſévérité, qu'au *crime* de lèſe-majeſté au premier chef. Dans ces états, il eſt très-important de ne point confondre les différens chefs de ce *crime*.

Au Japon, où les loix renverſent toutes les idées de la raiſon humaine, le *crime* de non-révélation s'applique aux cas les plus ordinaires.

Une relation nous parle de deux demoiſelles qui furent enfermées juſqu'à la mort dans un coffre hériſſé de pointes ; l'une, pour avoir eu quelqu'intrigue de galanterie ; l'autre, pour ne l'avoir pas révélée. (*De l'eſprit des loix*).

Des crimes *contre l'ordre public.*

Tous les pactes ſociaux concourent au maintien de l'ordre public, mais tous n'ont pas cet ordre pour but immédiat. Tous les délits troublent l'ordre public, mais tous ne le troublent pas directement. Tous les pactes ſociaux qui nous obligent à reſpecter la vie, l'honneur, la propriété de chaque citoyen, ont une influence ſur l'ordre général ; mais cette influence n'eſt pas ſi immédiate que celle des pactes qui nous obligent de ne pas violer la juſtice, la tranquillité publique, &c. En violant les premiers pactes, on trouble l'ordre général, parce qu'on porte atteinte à l'ordre particulier ; en violant les ſeconds, on trouble l'ordre particulier, parce qu'on porte atteinte à l'ordre général. Nous ne mettrons donc dans cette claſſe que les délits qui violent immédiatement l'ordre public ; nous allons en offrir la ſubdiviſion dans les titres ſuivans.

I.

Des délits contre la juſtice publique.

Après le ſouverain qui promulgue les loix, viennent les magiſtrats qui en ſont les dépoſitaires. Les premiers hommages appartiennent au roi, au ſénat, à l'aſſemblée générale ; les ſeconds, aux adminiſtrateurs de la juſtice. Leurs auguſtes fonctions exigent le reſpect public, les abus de leur autorité méritent toute la rigueur des loix. Le citoyen contracte en naiſſant le devoir de les reſpecter, d'obéir à leurs ordres, de laiſſer un libre cours à la juſtice, protectrice de la liberté civile. Attenter à la vie d'un magiſtrat, l'inſulter, l'outrager dans l'exercice de ſon miniſtère ; réſiſter, à main armée, aux exécuteurs de ſes ordres ; arracher de leurs mains l'accuſé qu'ils conduiſent vers la juſtice ; favoriſer la fuite du coupable condamné, ou que les juges appellent en jugement pour lui prononcer ſa ſentence ; ouvrir les priſons, pour faire rentrer dans la ſociété les hommes qui l'ont offenſée ; offrir un aſyle aux coupables & aux exilés que les loix ont proſcrits ; favoriſer les larcins, en gardant ou achetant des choſes volées ; mépriſer les ordres du magiſtrat qui nous appelle devant ſon tribunal, ou empêcher, par force ou par mauvaiſe foi, un autre de ſe préſenter lorſqu'il eſt aſſigné ; dérober, ſupprimer, mutiler, altérer, fabriquer un regiſtre, un acte public, pour l'intérêt de ſa propre cauſe ou de celle d'autrui ; arrêter le cours d'un procès criminel ; empêcher un témoin de dépoſer ; l'engager, par des menaces ou par de l'argent, à trahir la vérité ; corrompre ou tenter de corrompre un juge, & priver la juſtice des moyens qu'elle doit employer pour défendre l'innocence ; ſe ſervir de la liberté des accuſations pour calomnier un innocent, pour vendre ſon ſilence à un coupable, pour ſe rendre criminel de prévarication, de colluſion, de tergiverſation ; trahir la vérité par un parjure dans les jugemens, lorſqu'on eſt accuſateur ou témoin ; recevoir de l'argent ou quelque récompenſe pour ne pas dépoſer ; lorſqu'on défend une partie, favoriſer les intérêts de l'autre : tels ſont les délits des particuliers contre la juſtice publique. Paſſons maintenant à ceux des magiſtrats & des autres miniſtres de la juſtice.

Se ſervir du dépôt des loix pour les violer ; attaquer par elles l'innocence que l'on doit défendre ; arrêter le cours des jugemens, ou refuſer à l'accuſé les moyens que la loi lui offre pour aſſurer ſa liberté civile ; employer contre l'ordre public l'autorité même qui le maintient ; négliger les devoirs de ſon miniſtère ; opprimer les citoyens, en leur infligeant des peines plus fortes que la loi ne le preſcrit, ou différentes de celles qu'elle ordonne ; recevoir de l'argent pour abſoudre ou condamner, pour précipiter ou re-

tarder le jugement, pour favoriser l'une des parties, ou pour nuire à ses intérêts; permettre aux ministres subalternes de la justice de piller, de tourmenter, d'abuser de leurs fonctions; se rendre, en un mot, coupable de négligence, de partialité, de vénalité, d'extorsion, de concussion : tels sont les délits des magistrats & des juges contre la justice publique.

A mesure que la liberté civile a été plus respectée par les législateurs, la vénalité des magistrats & des juges a été plus sévèrement punie. Platon veut que le magistrat qui accepte un présent, même pour faire une chose légitime & honnête, soit condamné à mort. Une loi d'Athènes, quoique moins sévère, punissoit cette action, lors même qu'il ne s'y mêloit aucun trait d'injustice. A Rome, la peine de ce délit varioit avec les circonstances; quelquefois cette peine étoit la mort. Mais pour punir ce délit de la manière la plus juste, la plus utile, la plus conforme à tous les gouvernemens, aux différens rapports des peuples, il faudroit, ce semble, distinguer trois cas particuliers : lorsque le magistrat ou le juge accepte un présent après avoir rempli ses fonctions, c'est-à-dire, après le jugement; lorsqu'il le reçoit auparavant, mais sans que cela lui fasse violer la justice; lorsqu'il le reçoit ou promet de le recevoir, dans le dessein de commettre une injustice. Une peine pécuniaire suffira dans le premier cas; dans le second, il faudra joindre à cette peine la perte de la charge & l'infamie; & dans le troisième, à la perte de la charge & à l'infamie, la peine du talion. Dans les matières civiles, le talion frappera sur les biens du magistrat; & dans les matières criminelles, sur sa personne. Voilà comment l'on pourroit punir la vénalité des magistrats & des juges, suivant les trois degrés de dol dont elle est susceptible.

Enfin la justice publique a besoin de quelques ministres subalternes pour faire exécuter les ordres des magistrats & des juges; pour faire comparoître, arrêter & garder les personnes qu'ils appellent en jugement; pour exécuter les jugemens qu'ils ont prononcés. La négligence, la corruption, la dureté de ces mandataires doivent fixer d'autant plus l'attention des loix, que l'état peu honorable de cette classe d'hommes les dispose assez facilement à abuser de leurs fonctions.

Favoriser la fuite d'un accusé qu'ils doivent conduire devant le tribunal, ou qui est confié à leur garde; le traiter avec dureté, pour l'obliger à acheter leurs complaisances; faire un lieu de supplices de ces retraites où la justice est obligée de garder un citoyen qui lui est devenu suspect, mais qui n'est pas encore déclaré coupable; augmenter ou diminuer la peine prononcée par les juges : tels sont les délits que peuvent commettre les ministres subalternes de la justice.

II.

Des crimes *contre la tranquillité publique.*

La tranquillité civile est le prix du sacrifice de l'indépendance naturelle. Celui qui l'attaque, prive les hommes du bienfait le plus précieux de la société. C'est un grand mal de troubler la tranquillité particulière; mais c'est un bien plus grand mal de porter atteinte à la tranquillité publique. Je comprendrai sous ce titre toutes les actions qui concourent directement à cet effet.

Un attroupement tumultueux, dont le but est d'obtenir quelque objet contraire aux loix, ou de faire réussir, par la force & le désordre, une prétention légitime est un délit contre la tranquillité publique. La loi, qui doit s'occuper à prévenir les délits, plutôt qu'à les punir, doit accorder toute son indulgence à ceux qui, d'après un ordre du magistrat ou de quelque ministre subalterne de la justice, se sont retirés paisiblement chez eux; elle doit encore fixer le nombre de personnes qu'on peut appeller un attroupement; elle doit mettre de la différence entre les chefs & ceux qui ne font que composer l'assemblée; elle doit enfin distinguer, relativement à la détermination de la peine, un attroupement destiné à obtenir un objet illégal, de celui dont l'objet est légitime, mais soutenu par des moyens injustes & violens.

Les autres *crimes* contre la tranquillité publique sont les voies de fait sur les chemins & dans les rues, soit pour dérober, soit pour tuer, soit pour insulter les femmes & les hommes qui les traversent. Il est absurde & dangereux de confondre sous la même peine des délits si différens. Nous avons ailleurs combattu cette injustice, qui existe encore chez plusieurs peuples de l'Europe; nous avons montré qu'il ne faut pas ôter au voleur l'intérêt qu'il a de ne pas devenir assassin; que punir du même supplice le vol & l'assassinat, c'est inviter un scélérat à commettre deux crimes à la fois; qu'une telle disposition est contraire à la justice & à la tranquillité publique. Les loix romaines mirent de la différence entre les peines de ces trois espèces de délits.

La guerre civile est un autre délit contre la tranquillité publique. Lorsqu'une partie des citoyens s'arme contre l'autre; lorsque deux ennemis puissans viennent, à la tête de leurs satellites, faire couler des flots de sang au milieu de la cité, l'ordre public est bouleversé, le corps social est prêt à se dissoudre. Toutes les factions sont foibles à leur origine, mais elles s'accroissent & se fortifient en peu de tems. Nées du choc des intérêts particuliers, elles finissent par diviser la nation

nation entière. Elles font funeftes fous quelque point de vue qu'on les confidère, puifqu'elles font directement contraires à l'objet de la fociété, c'eft-à-dire, à la paifible communication des hommes. Lorfque le tems leur a une fois donné de la force, une partie de la fociété perd l'appui qu'elle devoit trouver dans l'autre; le lien focial fe rompt; la difcorde & le trouble défolent l'état. Les factions verte & bleue fous l'empire de Juftinien, les guelphes & les gibelins en Italie, les Wihgs & les Torys en Angleterre, les factions de Guife & de Montmorenci en France, vivront éternellement dans l'hiftoire des malheurs des peuples, & feront pour les chefs des empires, des exemples terribles de tous les genres de maux qui menacent un état où on a laiffé une faction fe fortifier & s'étendre.

Dans les monarchies, ce défordre eft plus rare que dans les républiques; au moins eft-il plus facile de le prévenir. L'autorité du monarque fuffit pour étouffer ces premiers mouvemens. Une faction, dans la Monarchie, eft le figne de la négligence du gouvernement. Pour peu que l'adminiftration foit attentive, elle peut prévenir cet événement par une foule de moyens; elle peut l'arrêter à fa naiffance. Il n'en eft pas de même des républiques; le pouvoir y réfide tout entier dans les mains des factieux; les premiers magiftrats, les dépofitaires des loix, peuvent être les chefs du parti.

Le fouverain lui-même, fénat ou peuple, eft expofé aux mêmes divifions. La loi, bien différente de l'adminiftration, n'a pas la force de les prévenir; elle ne réconcilie pas deux ennemis puiffans. Elle peut bien prononcer des peines contre ceux qui s'attaquent, mais non contre ceux qui fe haïffent; elle peut punir des factieux qui en viennent aux mains, elle ne peut punir une faction qui fe forme. Le pouvoir de la loi ne commence que lorfque le mal eft parvenu à fon dernier période, & alors le remède eft fouvent inutile. C'eft-donc là un inconvénient néceffaire des conftitutions républicaines, & le moyen imaginé par Solon en eft une preuve convaincante. Il condamna à l'infamie le citoyen qui, dans des tems de trouble, n'entroit pas dans l'un des deux partis: la neutralité étoit un crime. Ce légiflateur fentit qu'il falloit rendre le mal univerfel, pour en diminuer les effets; qu'il falloit mêler les citoyens les plus vertueux dans les factions, afin qu'elles fuffent moins funeftes; qu'il étoit néceffaire de créer hors du gouvernement, & au milieu du trouble même, une force qui rétablit l'ordre & la tranquillité. Cette loi eft admirable; c'eft la meilleure qu'on pût imaginer: mais la violence de ce remède ne nous attefte-t-elle pas le vice du gouvernement?

Les affemblées illicites & les affociations clandeftines font un autre délit contre la tranquillité générale. L'ordre public exige que l'on prévienne les caufes des défordres. La loi qui excite le citoyen à être utile à fa patrie, doit lui ôter, autant qu'elle le peut, les moyens de lui nuire. Les affociations de plufieurs hommes, relativement à un objet commun, font toujours fufpectes à l'état, lorfqu'elles ne font pas dirigées ou approuvées par la loi. Dans les pays les plus libres, les loix ont cru devoir déployer à ce fujet toute leur vigilance & toute leur rigueur. A Rome, une affemblée ne pouvoit fe former que d'après la convocation du magiftrat chargé de la préfider; & dès les premiers tems de la république, les affemblées nocturnes & les affociations clandeftines furent févèrement prohibées. Dans des tems poftérieurs, les myftères de Bacchus juftifièrent bien la févérité de ces anciennes loix. Le voile impénétrable qui les enveloppoit étoit deftiné à cacher tout ce que la perverfité humaine peut offrir de plus obfcène & de plus horrible. Mais la loi, qui doit punir les affociations clandeftines & dangereufes, doit-elle défendre toute efpèce d'affociation? L'excès de la négligence & l'excès de la défiance ne font ils pas également funeftes? Si l'un expofe l'état aux dangers de l'anarchie, l'autre ne le foumet-il pas au joug du defpotifme? Lorfque le gouvernement peut s'affurer de l'honnêteté d'une affociation, quand même les membres qui la compofent fe feroient impofé la loi du fecret, n'y a-t-il pas de la tyrannie à la prohiber? Les plaifirs innocens qu'un homme trouve dans une réunion avec d'autres hommes, doivent-ils donc infpirer de l'effroi au gouvernement, & exciter la vigilance des loix? L'Égypte, la Perfe & la Grèce ne refpectèrent-elles pas le fecret de leurs initiés? Le voile qui couvroit les myftères d'Ifis, de Mithra, de Cérès, les rendit-il fufpects aux légiflateurs de ces peuples? La loi d'Athènes loin de les profcrire, ne puniffoit-elle pas avec la plus grande févérité celui qui ofoit les révéler? Le caractère des perfonnes qui forment une fociété, fuffit au gouvernement, pour en connoître l'efprit & l'objet. Vouloir tout permettre, vouloir tout défendre; ignorer tout, chercher à tout favoir, font, dans le gouvernement, des fignes de foibleffe & d'imperfection: on ne peut faire un pas hors du chemin de la liberté, fans entrer dans celui de la tyrannie.

Voici les autres délits qui doivent être compris fous ce titre. Chercher à obtenir de l'argent par des lettres, ou par d'autres moyens, avec menaces de tuer ou de mettre le feu à la maifon en cas de refus; répandre des prédictions ou des préfages funeftes, pour épouvanter & féduire le vulgaire crédule; fe battre ou mettre l'épée à la main dans un lieu ou dans un temps deftiné aux affaires publiques; préférer aux moyens paifibles & ordinaires de la juftice & des loix ceux de la violence, pour s'emparer d'un bien, le

recouvrer ou le retenir ; répandre la crainte & l'épouvante, en portant des armes prohibées par les loix : tels sont les autres délits contre la tranquillité publique.

III.

Des crimes *& délits contre la sûreté publique.*

Le plus funeste de ces délits est la communication de la peste. Toutes les nations de l'Europe ont des loix pour prévenir ce mal, & ces loix sont relatives à leur situation locale, & aux autres circonstances particulières de leur industrie & de leur commerce. Les violations de ces loix sont des délits contre la sûreté publique : le plus considérable de tous est celui par lequel on viole la loi qui a une relation plus immédiate avec le mal que l'on veut empêcher. Je ne puis m'exprimer ici qu'en termes généraux, parce que les dispositions des loix relatives à cet objet dépendent presqu'entiérement de la situation locale du pays, & de ses autres rapports politiques & économiques. Ce que j'en ai dit suffira pour indiquer la différence de la sanction pénale de ces loix ; & il seroit inutile de parler de la différence de ces peines, suivant les divers degrés de faute & de dol.

La distribution des poisons est un autre délit contre la sûreté publique. Celui qui se sert du poison pour tuer un autre homme, est un homicide ; & son délit ne doit pas être compris dans cette classe ; il attente à la vie d'un particulier ; mais celui qui fait des poisons un objet de commerce, attente, pour ainsi dire, à la vie publique.

On peut mettre dans la même classe de délits la préparation ou la vente de ces boissons propres à faire avorter, dont les désordres des femmes rendent aujourd'hui l'usage si commun. Ce délit est atroce, puisqu'il doit produire un parricide, & que l'auteur de pareilles préparations ne peut l'ignorer.

L'incendie, produit par des moyens directs ou indirects, est un autre délit contre la sûreté publique. Il a pour objet les personnes & les choses, la vie & la propriété. L'incendie d'un lieu public est un délit plus grave que l'incendie d'une simple maison ; l'incendie d'une maison de ville est un délit plus grave que l'incendie d'une maison de campagne ; l'incendie d'un vignoble, d'un bois isolé, est un délit moins grave que l'incendie d'un lieu où le feu peut s'étendre & produire un embrâsement général. La loi doit donc soigneusement distinguer l'incendie qui ne peut faire de mal qu'à celui contre qui il est uniquement dirigé, & l'incendie qui peut ruiner un canton tout entier, ou une grande partie du territoire. Le délit est moindre dans le premier cas, parce que le pacte que l'on viole a moins d'influence que le second sur l'ordre public.

Enfin, le dernier délit de cette classe est la vente des denrées mal-saines & gâtées : souvent des maladies epidémiques n'ont pas eu d'autre cause. La sanction des loix doit s'unir ici à la vigilance de l'administration, pour prévenir les effets de l'avarice & de la cupidité des vendeurs. Les loix d'Angleterre n'ont pas négligé cet objet intéressant.

IV.

Des délits contre le commerce public.

La plupart des délits relatifs à cet objet ne doivent leur existence qu'aux vices des loix. Si l'administration intérieure des états étoit fondée sur les principes que nous avons exposés & développés, on verroit disparoître une grande partie de cette espèce de délits, punis aujourd'hui par les loix qui les font naître. Qu'on détruise tous les obstacles qui arrêtent le commerce intérieur & extérieur d'une nation, aura-t-on besoin de punir le monopole pour l'empêcher ? Qu'on laisse subsister au contraire tous ces obstacles, arrêtera-t-on le monopole en le punissant ? Rétablissez la liberté naturelle de l'importation & de l'exportation de toutes les denrées, & il ne vous faudra pas imaginer des loix absurdes pour punir ceux qui cachent ou laissent s'anéantir une partie de leurs denrées, afin de vendre l'autre plus cher. L'intérêt sera bien plus puissant que vos loix, & il ne produira pas comme elles des vexations de toute espèce. En réformant le systême des impôts, en rendant la liberté générale, en établissant le grand, le salutaire systême de l'impôt direct, vous n'aurez plus de contrebandes à punir, ni de fraudes à réprimer ; vous empêcherez la loi de devenir une source d'abus. La main protectrice du gouvernement n'épouvantera plus, par la mort ou par l'esclavage, le citoyen industrieux & le spéculateur hardi ; elle ne créera plus, elle ne soutiendra plus cette affreuse Jurisprudence des douanes, autorisée à prononcer les peines les plus terribles contre l'avidité qui les brave avec dédain, au même moment qu'elles soumettent à une détention rigoureuse & aux plus viles humiliations, l'honnête homme qui ne peut acheter l'impunité de son prétendu délit. Sans remplir l'état de coupables, de victimes, de violations, d'attentats & de supplices, elle saura pourvoir à la subsistance du peuple par la liberté du commerce, & à la perception des impôts par la simplicité & l'exactitude de la contribution.

Si la propriété étoit respectée par les loix, condamneroit-on comme coupable le propriétaire qui ne veut pas vendre à un prix modéré les produits de son sol ou de son industrie ? Une disposition des loix romaines sur cet objet ne paroîtroit-

elle, aux yeux du législateur philosophe, une absurdité révoltante ?

Si les droits de la propriété personnelle étoient respectés par nos loix ; si l'on abandonnoit la perfection des arts à la liberté de l'industrie, à l'émulation de la concurrence ; si les corporations des arts & des métiers étoient entiérement supprimées, comme on l'a proposé, combien de délits disparoîtroient du code criminel ! Je ne parlerai donc dans ce titre d'aucun de ces délits, parce qu'il ne doit pas en exister un seul de ce genre dans un plan de législation formé d'après les principes établis ci-dessus. Je ne parlerai pas non plus des banqueroutes frauduleuses qui doivent être placées dans la classe des délits contre la foi publique. Je ne parlerai que de la dégradation des chemins, de l'altération des monnoies, de la falsification des lettres de change, de l'usage des poids & mesures frauduleux : ce sont-là de véritables délits contre le commerce public. Le premier de ces délits trouble le commerce, soit en l'interceptant, soit en rendant extrêmement difficile la communication que les routes publiques sont destinées à maintenir & à accélérer. Le second produit les mêmes effets, en altérant les signes représentatifs des valeurs, sans lesquels, le commerce étant restreint dans les bornes des échanges, les hommes retourneroient à l'état de leurs barbares aïeux. Personne n'ignore les maux que peut causer au commerce intérieur & extérieur la falsification & l'altération des monnoies ; mais personne n'ignore aussi combien les loix se sont peu occupées de distinguer les délits relatifs à cet objet, & avec quelle sévérité elles les ont punis. Celui qui diminue le poids de monnoies frappées par l'autorité publique ; celui qui les falsifie ou les rogne ; celui qui en diminue la valeur en les fabriquant, ou celui qui les fabrique sans en altérer la valeur, pourvu qu'elles soient d'or & d'argent ; tous sont regardés comme coupables du même délit. La loi Cornélia, que Cicéron appelle *testamentaria* & *numeraria*, confondit, la première, des délits si différens.

Mais Sylla se contenta de prononcer l'interdiction de l'eau & du feu contre ceux qui étoient coupables de ces délits. Ce ne fut que dans les tems postérieurs que l'on ordonna la condamnation aux bêtes féroces, au gibet & au feu.

La législation de la plus grande partie de l'Europe, relativement à ces délits, a été formée sur cette loi de Sylla, & sur les loix postérieures de Rome. Les législateurs modernes ont prononcé indistinctement la peine de mort contre tous les délits dont nous venons de parler. Ils n'ont pas senti que celui qui frappe une fausse monnoie, en lui donnant la valeur de la bonne monnoie, ne viole qu'un seul pacte ; mais que celui qui lui donne une valeur moindre, viole deux pactes à la fois. Ils n'ont pas vu que dans le premier cas on ne porte qu'un léger préjudice aux intérêts du fisc, en le privant des profits du monnoyage & que, dans le second, on joint à ce mal un mal plus grand, qui est la fraude publique & le désordre dans le commerce. Ils n'ont pas vu que celui qui altère la valeur des monnoies frappées par l'autorité publique, est moins coupable que celui qui les frappe sans leur donner leur vraie valeur. La justice, l'intérêt public exigent également une différence dans la sanction pénale. Voici quelle est la juste progression qu'on pourroit établir d'après les principes précédens. Frapper une fausse monnoie & lui donner une valeur au-dessous de la vraie, est le plus grand, le premier de cette espèce de délits. Altérer la valeur des bonnes monnoies, soit en les rognant, soit par tout autre moyen, est le second délit. Les frapper sans diminuer leur valeur intrinsèque, est le troisième délit. Enfin, distribuer dans le public, de concert avec le fabricateur, des monnoies qu'il a frappées ou altérées, c'est commettre un délit qui doit être puni de la même peine que le délit de fabrication, c'est-à dire, de la peine du premier, ou du second, ou du troisième cas, relativement à la valeur du délit dont on se rend complice. Quant aux monnoies d'une espèce inférieure, la peine devroit être plus légère, soit parce que le gain qu'on peut espérer en les falsifiant ou en les altérant étant moins considérable, il ne faudroit pas opposer à ce délit le même obstacle : soit parce que le préjudice qu'en reçoit la société est beaucoup moindre.

La falsification des lettres de change porte atteinte à la sûreté du commerce : elle doit donc exciter toute la vigilance des loix. En Angleterre, ce délit est puni de mort ; & il est sans exemple que le coupable ait échappé à la peine, en obtenant sa grace du roi. L'intérêt du commerce exige sans doute que le gouvernement soit inflexible à cet égard ; mais il ne peut justifier l'excessive rigueur de la loi. Une peine plus modérée produira le même effet. Il n'est pas nécessaire, pour réprimer les délits, de franchir les bornes de la modération, & de violer toute proportion entre la peine & le *crime*.

Le dernier délit contre le commerce public est l'usage des mesures & poids frauduleux : l'exil, joint au paiement du double, telle est la peine que le droit commun prononce contre ce délit. Il semble qu'une peine absolument pécuniaire seroit plus analogue à la nature de ce délit ; elle résulteroit des principes que nous avons établis ci-dessus, en parlant de l'emploi de cette espèce de peines. L'uniformité des poids & des mesures dans un état pourroit contribuer plus que la peine même à prévenir ce délit.

V.

Des délits contre le fisc.

En adoptant le systême d'économie politique que j'ai exposé dans ces articles, les délits contre le commerce public se réduiroient à quatre; les délits relatifs aux revenus publics se réduiroient à deux, au péculat & à la fraude. Le péculat est un vol public positif; la fraude est un vol public négatif. Si le péculat est commis par les administrateurs ou les dépositaires du revenu public, c'est un délit dont la qualité est différente de celui dont il s'agit ici. Le dépositaire, l'administrateur joint au vol l'abus de la confiance publique. Voilà pourquoi je placerai ce délit dans la classe de ceux qui violent la confiance publique. Le péculat dont je parle ici est celui que commet un homme qui n'est ni dépositaire, ni administrateur, ni receveur des deniers publics. Les loix romaines distinguent ces deux espèces de délits : elles donnent à l'un le nom général *peculatum*, à l'autre, le nom *de residuis*. Passons à la fraude.

Si l'on adoptoit le systême de l'impôt direct, la fraude se réduiroit à cacher la valeur ou l'étendue des fonds, pour priver le trésor public d'une partie de la contribution qui lui appartient. On pourroit trouver, dans une disposition particulière des loix d'Athènes, le moyen de prévenir & de punir tout à la fois ce délit : ce moyen consistoit dans l'échange des fortunes. Les contributions publiques étoient réparties dans chaque tribu; & les riches supportoient la charge la plus forte. Si, dans cette répartition, on blessoit les loix de la justice, en épargnant le plus riche, & surchargeant le plus pauvre, celui-ci avoit le droit de réclamer & de prouver que la fortune de l'autre étoit plus considérable que la sienne. Si celui qu'on avoit ménagé dans la répartition convenoit de la supériorité de sa fortune, la charge du plus pauvre retomboit sur lui, & tout étoit fini : mais, s'il vouloit cacher l'état de sa fortune, l'accusateur l'échangeoit avec la sienne, & l'accusé ne pouvoit s'y refuser.

Pour adapter cette institution à notre plan, il suffiroit de la modifier. Comme la taxe sur les fonds doit être fixe & permanente, le législateur laissera à chaque citoyen, pendant une année entière, à compter du jour où la répartition aura été fixée. La liberté d'accuser le propriétaire qui a caché dans sa déclaration une partie de la valeur ou de l'étendue de son fonds; & si l'accusation se trouve vraie, celui-ci doit être obligé de le céder à l'accusateur sur le pied de la valeur & de l'étendue qu'il a déclarées. Ainsi, le propriétaire, ayant la certitude de perdre une partie de sa fortune, s'il commettoit quelque fraude, deviendroit lui-même le plus sévère estimateur de ses biens.

V I.

Des crimes & *délits contre la continence publique.*

Si les loix criminelles ne peuvent former les mœurs d'un peuple, elles peuvent au moins contribuer à en maintenir la pureté. La corruption ne devient générale qu'au moment où la perversité particulière élude la rigueur des loix, obligées de la tolérer. Ce n'est pas la censure qui créa dans Rome les gens vertueux, mais sans elle la vertu y auroit brillé moins de tems. L'objet de cette magistrature étoit non de faire naître les héros, mais d'empêcher qu'ils ne se corrompissent. Telle est l'espèce d'influence que les loix pénales ont sur les mœurs publiques. Elles doivent donc, pour conserver les mœurs, punir les délits contre la continence publique ou particulière, c'est-à-dire, contre la police établie dans l'état sur les moyens de jouir des plaisirs des sens.

Les mariages clandestins, incestueux, contractés avec mauvaise foi; la polygamie, la polyandrie, dans les lieux où elles sont prohibées; le concubinage; la prostitution, & tous les délits que l'on appelle du nom général de *crimes contre nature*, sont compris sous ce titre. Je ne parle pas ici de l'adultère, du rapt, du viol, de l'inceste, & de la corruption entre parens, parce que ces délits seront placés dans une autre classe.

Les loix qui prescrivent la solemnité des mariages, afin d'assurer l'état des époux & celui des enfans, & prévenir les suites funestes de la séduction & de la mauvaise foi; les loix qui, pour maintenir l'ordre intérieure des familles, pour multiplier les liens qui naissent des mariages, &, pour d'autres raisons, déterminent les degrés de parenté où le mariage n'est plus permis; les loix qui, d'après les principes de la religion, & pour l'intérêt public, établissent l'union de deux individus; les loix qui considèrent les ministres de de la volupté comme les principaux auteurs de l'incontinence publique, & regardent le concubinage comme la source de la corruption des mœurs & de la dépopulation; les loix qui voient dans la prostitution un mal qu'on ne peut détruire, mais dont il est possible d'affoiblir l'impétuosité, en condamnant à l'infamie & à la perte d'une partie considérable des droits de la cité, les femmes qui s'y livrent par métier; enfin les loix qui s'efforcent d'arrêter les progrès d'un vice qui dégrade l'humanité, trouble la marche de la nature, & menace la population : toutes ces loix, établies pour conserver les mœurs publiques, sont violées par les délits renfermés sous ce titre. A Rome, à Sparte, à Athènes, dans tous les pays où les législateurs ont senti l'influence des bonnes

mœurs sur la liberté civile, ces délits ont fixé l'attention & la vigilance des loix. C'est une très-grande erreur de croire que les loix de la Crète permissent le *crime* contre nature, & que ce *crime* se commît impunément dans les autres républiques de la Grèce. Un auteur célèbre a montré en quoi consistoit chez ces peuples l'amour des enfans, & il a justifié avec force l'antiquité sur ce point. Ce n'étoit pas la beauté du corps, dit Strabon, qui excitoit en Crète l'amour pour les enfans; les qualités de l'ame, l'ingénuité, l'innocence, l'énergie de l'esprit, la force du corps inspiroient seules cette passion vertueuse. Il étoit honteux pour un enfant de ne point avoir d'amant; c'étoit une preuve de son mauvais caractère & de la corruption de ses mœurs.

A Sparte, où la loi ordonnoit même l'amour des enfans, le moindre attentat contre la plus austère pudeur étoit puni par l'infamie & par la perte des prérogatives de la cité.

Un enfant, dit Plutarque, peut avoir plusieurs amans, sans que ceux-ci soient jaloux les uns des autres. Leur objet étoit d'élever cet enfant, de familiariser son esprit & son cœur avec l'amour & la pratique de la vertu. Tous ses délits, toutes ses fautes retomboient sur l'amant, & tournoient à sa honte; il en supportoit même la punition. C'est ce qu'atteste un fait qui nous a été transmis par Elien. Cet amour ne s'éteignoit pas avec l'âge; l'enfant parvenu à l'état d'homme, demeuroit toujours soumis aux conseils & aux instructions de son amant. Enfin il suffit de jetter un coup d'œil sur la législation d'Athènes, pour sentir combien l'amour des enfans étoit différent du crime dont je parle ici. Eschine & Démosthène nous ont conservé les différentes dispositions de ces loix sur cet objet.

Une loi de Solon défendoit aux esclaves l'amour des enfans libres: l'esclave ne peut former un homme à la liberté. La loi, qui ne voyoit dans l'amant qu'un instituteur, ne vouloit pas que le citoyen reçût, dans son enfance, des sentimens de servitude.

L'amour des enfans étoit donc permis à Athènes; mais l'abus de cet amour y étoit sévèrement puni. Le rapt d'un enfant, fait avec violence, étoit puni de mort; on formoit une accusation d'impudicité contre le père, le frère, ou le tuteur qui prostituoit l'enfant qu'il avoit sous sa puissance, ou contre celui qui l'avoit porté à cet acte infame. Il n'étoit pas nécessaire que l'enfant fût citoyen ou libre, pour que le corrupteur éprouvât toute la rigueur de la peine. La loi ne voyoit dans ce délit qu'un outrage fait à la nature. Enfin celui qui étoit déclaré coupable d'impudicité, étoit exclus de toutes les charges, dignités, honneurs, & prérogatives de la cité. Il ne pouvoit plus entrer dans les temples publics; il ne pouvoit être ni prêtre, ni juge; & s'il osoit violer la loi, il étoit puni de mort.

Tous ces faits, toutes ces loix, tous ces témoignages suffiront, j'espère, pour détruire un préjugé qui a eu & qui a encore tant de partisans. J'ajouterai à ces autorités une conjecture qui leur donne une nouvelle force. Si l'amour des enfans eût été, dans les républiques de la Grèce, ce vice honteux contre lequel les loix déployèrent tant de sévérité, Socrate, le sage Socrate eût-il nourri dans son cœur une telle passion, sans la couvrir des voiles du mystère? Eût-il ainsi bravé ouvertement les loix, pour lesquelles il avoit un respect si profond? Son ami, son disciple, son panégyriste, Platon auroit-il condamné ce vice avec horreur? auroit-il appellé homicides du genre humain ceux qui s'y abandonnent, si son maître s'en fût souillé? Callias, Trasymaque, Aristophane, Anitus, Mélitus, & tous les autres ennemis du plus sage des grecs auroient-ils, en l'accusant d'une foule de délits imaginaires, négligé de lui reprocher un crime si punissable & si déshonorant? Leur silence n'est il pas une preuve de la pureté de ses affections?

Je demande pardon au lecteur d'une digression où m'a entraîné l'amour de la vérité.

VII.

Des délits contre la police publique.

Chaque nation a des loix de police qui ont une influence immédiate & directe sur l'ordre public, & dont la violation forme les délits compris sous ce titre. Telles sont les loix qui défendent quelques espèces d'actions, qui, d'elles mêmes, ne sont pas nuisibles à la société, mais qui, par leurs effets, peuvent le devenir. Par exemple, les loix qui prohibent certains objets de faste ou de luxe; qui entretiennent la commodité, la décence dans les rues, dans les places, dans les édifices publics; qui proscrivent les lieux de débauche; qui veillent sur cette classe d'individus oisifs, dépourvus de toute subsistance, & sans cesse occupés des moyens de nuire à la société. L'aréopage d'Athènes avoit le droit d'interroger chaque citoyen sur sa manière de subsister: le magistrat de paix, devroit être chargé d'une telle fonction. Tout mendiant, tout oisif, dans cette classe d'hommes qui n'a d'autre patrimoine que ses bras, devroit être puni par la loi. Il faudroit empêcher une jeunesse vigoureuse de se consumer dans l'inaction, & de tendre avec bassesse à l'opulence une main qui seroit utile à l'état. Mais avant de punir l'oisiveté & la mendicité, il faudroit s'occuper à en diminuer les causes.

Il faudroit délivrer l'agriculture, les arts, le commerce, des obstacles qui en arrêtent les progrès; laisser à chaque citoyen les moyens d'exister

par un travail raisonnable ; faire écouler dans les campagnes une partie des richesses & des hommes qui s'engouffrent dans les villes; garantir le foible & le pauvre des opressions du riche & du puissant ; multiplier les propriétaires ; réformer enfin un système d'imposition, qui, remplissant l'état d'oisifs & de mendians, fait de leur punition un acte d'injustice. L'oisiveté, la mendicité ne sont pas des vices naturels à l'homme ; il est obligé, en s'y livrant, de surmonter le grand obstacle, la honte de l'humiliation. Si, après avoir détruit les causes de ces vices, quelque individu, par haine pour le travail ou par la perversité du caractère, se livre à l'infamie de la mendicité, il doit être puni par les loix.

VIII.

Des crimes *&* *délits contre l'odre politique.*

L'ordre politique d'un état est déterminé par les loix fondamentales qui règlent la distribution des différentes parties du pouvoir, les bornes de chaque autorité, les prérogatives des diverses classes qui composent le corps social, les droits & les devoirs qui naissent de cet ordre. L'étranger qui, dans une république, s'introduit dans l'assemblée du peuple, ou se fait, par fraude, inscrire dans le cens civil; l'esclave, l'affranchi, l'infâme, ou celui qui, n'ayant pas droit de suffrage, se mêle dans les comices, lève la main, ou jette dans l'urne un vœu qui peut décider du sort de la nation; le candidat qui, dépourvu des qualités personnelles prescrites par la loi, brigue une magistrature, & cherche à surprendre le peuple, à le corrompre par des présens, par des promesses, par quelqu'espèce de séduction que ce soit ; l'orateur ou le magistrat qui viole les loix de l'assemblée générale ; le citoyen qui s'en absente sans des motifs légitimes; le magistrat qui franchit les bornes de son pouvoir; celui qui méprise ou s'arroge des privilèges accordés par la loi à quelques individus ou à différens ordres de l'état ; le citoyen qui refuse de servir la patrie ou de la défendre, le guerrier qui prend la fuite à l'aspect de l'ennemi, ou va chercher auprès de lui un asyle déshonorant ; celui qui, sans le consentement de l'autorité publique, combat sous un prince étranger, ou va s'enrôler dans une troupe ennemie, pour attaquer une patrie qu'il devoit défendre ; tous ceux-là violent l'ordre politique.

Quelques-uns de ces délits n'existent que dans une espèce de gouvernement ; d'autres peuvent exister dans tous. Il en est qui sont très-funestes dans les républiques, & qui le sont peu dans les monarchies. Les uns sont dangereux dans tous les tems & dans tous les lieux ; les autres ne le sont que dans certaines circonstances & dans certains pays. C'est au législateur à observer ces différences, à les combiner avec l'état de sa nation. D'après cette mesure, il déterminera la rigueur de son code pénal. Je ne puis offrir ici un plus grand développement ; mais je ne garderai pas le silence sur une des plus grandes cruaurés de la législation moderne, sur le supplice dont on punit la simple désertion.

Qu'une république appelle à son secours les enfans de la patrie ; qu'elle arme tous leurs bras, lorsque sa liberté est en danger, lorsqu'on menace sa souveraineté, lorsqu'on veut renverser ses droits ; qu'elle déclare, comme à Athènes, vil & infâme celui qui refuse de la défendre, qui fuit ou abandonne son poste ; qu'elle punisse comme traître, comme parricide, celui qui, abdiquant son droit de souveraineté, prostituant sa gloire, sa dignité de citoyen, vend ses services aux ennemis de la patrie : dans tous ces cas, la république ne fera que défendre les principes de la justice & de l'intérêt général. Le spartiate, l'athénien qui fuyoit loin de la cité, en avoit recueilli les avantages ; il avoit concouru à la formation de la loi qui prononçoit la peine de mort contre le *crime* de désertion.

Que le chef d'une monarchie impose la même loi à ses sujets ; qu'il punisse par l'infamie le lâche qui refuse de prendre les armes, qui s'enfuit ou abandonne son poste ; qu'il punisse même de mort celui qui va s'enrôler dans des troupes ennemies, & tourner ses armes contre l'état : l'intérêt public justifie peut-être dans ce cas l'extrême rigueur de la loi. Mais que dans une monarchie, au milieu de la paix & de la tranquillité générale, des soldats avilis, mercenaires, & mal payés ; des hommes que la fraude, la séduction, la violence ont souvent transformés en guerriers, & qui ne connoissent d'autres sentimens que ceux de l'indigence & de la servitude ; que ces spectres, que ces fantômes armés soient punis de mort lorsqu'ils désertent ; que l'on traîne sur un échafaud le malheureux qui, ne pouvant supporter toutes les angoisses de la faim, de la nudité, de l'oppression, a cherché à recouvrer sa liberté perdue, & sa vigueur première, presqu'éteinte dans l'oisiveté & la misère des garnisons ; que la main du père de la patrie souscrive l'arrêt de mort d'un infortuné qui, sous certains rapports, n'est véritablement coupable d'aucun *crime* ; la nature frémit à cette seule idée. Mais qui le croiroit ? pendant qu'un ministre sage & éclairé faisoit abolir dans une monarchie militaire la peine de mort contre les déserteurs, le congrès des Etats-Unis d'Amérique établissoit cette peine au milieu de ses braves & libres citoyens. Un jeune homme de vingt-deux ans fut la première victime de cette loi détestable. Les vices de nos institutions, l'esprit de notre antique barbarie devoient-ils pénétrer dans une cité de frères & d'amis, dans un champ orné des drapeaux de la liberté, parmi

de généreux citoyens qui élèvent l'édifice de leur indépendance ? L'empire de l'erreur passera donc toujours d'un hémisphère à l'autre ! il arrêtera donc toujours les progrès des lumières & des vertus ! Non, l'assemblée respectable qui a prononcé cette peine, ne souillera pas de cet horrible décret le code qu'elle prépare. Elle trouvera dans le patriotisme, dans l'honneur, le véritable, l'unique appui du courage & de la constance ; elle sentira que l'infamie est la peine la plus efficace contre la lâcheté & la désertion.

N'arrachons pas la vie, dit Platon, à l'homme qui prend lâchement la fuite devant l'ennemi, mais que l'infamie rende ses jours tristes & insupportables ; qu'il soit à jamais privé de l'honneur de défendre la patrie & de mourir pour elle.

Sages & généreux citoyens de l'Amérique, pourquoi, au lieu d'adopter les principes de cet illustre républicain, avez-vous reçu les loix que le despotisme a imposées à la servitude ? Pourquoi, au milieu des camps, comme au sein de vos foyers, ne vous rappelleriez-vous pas toujours que vous êtes libres ; que vous avez secoué le joug d'une mère injuste, & que vous avez proscrit d'anciennnes loix qui vous opprimoient, parce que vous n'avez pas eu le malheur, comme beaucoup d'autres nations, de perdre le souvenir de vos droits ?

Pourquoi, en formant votre code, ne vous souviendriez vous pas que vous êtes placés dans un grand continent ; que vous habitez le seul asyle peut-être que la liberté ait aujourd'hui sur la terre ? Ignorez-vous qu'une loi injuste d'un gouvernement républicain donne aux vils suppots du despotisme le droit de calomnier la liberté ? que toutes vos erreurs sont comptées & exagérées par ceux qui ne veulent pas que les hommes soient libres ? que toute violation de l'égalité dans un pays, sert de prétexte pour la détruire dans un autre ? que les plus grandes atrocités de la servitude sont cimentées en quelque sorte par les plus légers inconvéniens de la liberté ? Croyez-vous que, dans l'instant où vous traîniez à l'échafaud l'infortuné qui avoit déserté votre camp, le défenseur de votre ancienne dépendance restoit muet à ce spectacle ? Croyez-vous qu'il ne profitoit pas de cette erreur pour jetter des germes de servitude dans l'ame de vos concitoyens ? Croyez-vous qu'à mille lieues de vos demeures, lorsque la nouvelle de cette atroce condamnation fut parvenue dans quelques monarchies de l'Europe, l'infame courtisan, le vil esclave n'aient pas dit : « Voilà ce qui arrive dans l'Amérique indépendante, dans le gouvernement libre, objet de l'admiration des enthousiastes & des fanatiques ! Heureux esclaves de l'Europe, osez donc vous plaindre encore qu'on méprise ici les loix & la liberté des hommes ! En vivant sous le despotisme, vous pouvez espérer d'attendrir le cœur de votre maître, d'appaiser sa colère ; mais, dans les républiques, qui pourra désarmer la loi, si toute la vertu du magistrat est de la rendre inflexible » ?

Citoyens de l'Amérique, vous avez trop de vertus, trop de lumières, pour ignorer qu'en conquérant le droit de vous gouverner vous-mêmes, vous avez contracté, à la face de l'univers, le devoir sacré d'être plus sages, plus justes, plus heureux que tous les autres peuples. Vous rendrez compte au tribunal du genre humain de tous les sophismes que vos erreurs feroient naître contre la liberté. Prenez garde de faire rougir ses défenseurs & d'enhardir ses ennemis.

Des crimes *& délits contre la confiance publique.*

Cette espèce de délits est une suite des délits contre l'ordre public. On s'en rend coupable toutes les fois qu'on se sert du dépôt de la confiance publique pour violer les devoirs qui en résultent. Les délits des magistrats & des juges contre la justice publique peuvent encore être compris dans cette classe. J'ai cru cependant devoir faire de ces délits une classe particulière. Le lecteur, attentif à l'ordre de mes idées, appercevra le fil qui me conduit dans cet immense labyrinthe.

Le péculat commis par les administrateurs ou les dépositaires du revenu national ; le *crime* de faux commis par les notaires & les hommes chargés de rédiger & transcrire les actes publics ; la falsification ou l'altération des monnoies par les personnes chargées du coin public ; la violation des secrets de l'état par ceux qui en sont dépositaires ; l'abus du sceau du souverain ; les fraudes des tuteurs ; les banqueroutes frauduleuses des négocians : tels sont les délits compris dans cette classe.

L'immensité de la matière ne me permet pas d'indiquer ici toutes mes idées ; mais je suis obligé de parler de la banqueroute frauduleuse, parce que que je dois corriger une erreur qui m'est échappée à ce sujet.

En parlant de la multiplicité des banqueroutes & des moyens qu'on devroit employer pour les prévenir, j'ai dit qu'après avoir marqué le front du coupable d'un fer chaud, qui indiquât, par les lettres initiales de son délit, sa mauvaise foi & son infamie, on lui laisseroit sa liberté, on le feroit rentrer dans la société. Des réflexions plus profondes sur le systême pénal m'ont fait appercevoir mon erreur. La loi ne doit se servir de la marque du fer chaud que pour les délits où cette peine peut se combiner avec la mort, ou avec la perte perpétuelle de la liberté. Un homme qui porte sur son front la marque de son ignominie, doit devenir un monstre, dès

qu'il est mis en liberté. Sûr de ne pouvoir jamais obtenir la confiance de ses semblables en quelque lieu de la terre qu'il aille se refugier, il est forcé ou de s'enfermer volontairement dans une prison pour tout le reste de sa vie, ou de se livrer aux plus exécrables forfaits. Dans le premier cas, la loi lui rend inutilement sa liberté; dans le second, elle le prépare elle-même à de nouveaux *crimes*, à de nouveaux supplices : elle jette dans la société un homme qui ne peut plus avoir d'autre objet, d'autre intérêt que de lui nuire. Il faudroit donc joindre à la peine que nous avons proposée, la perte perpétuelle de la liberté.

Ce *crime* étant, comme tous les autres, susceptible de différens degrés, le législateur ne devroit infliger une telle peine que dans le cas du plus grand degré de dol. La banqueroute non frauduleuse, mais occasionnée par la violation des loix somptuaires, seroit punie d'une peine très-inférieure; car on ne doit la placer qu'au dernier degré de dol, ou au plus grand degré de faute. Le législateur devroit donc, pour ce délit, comme pour tous les autres, proportionner les peines aux trois degrés de faute & aux trois degrés de dol. Il établiroit la marque du fer chaud avec la perte perpétuelle de la liberté, pour le plus grand degré de dol; la perte perpétuelle de la liberté & la simple infamie, pour le second degré; la simple infamie & la perte de la liberté pendant un certain tems, pour le troisième degré; l'exclusion de toutes les charges & dignités civiles, avec la perte momentanée de la liberté, pour le plus grand degré de faute; la simple exclusion des charges & dignités, pour le second degré; enfin, la perte seule de la liberté pendant un intervalle très-court, pour le dernier degré. Les juges examineroient ensuite, selon les règles proposées, auquel de ces six degrés doit être rapportée la banqueroute sur laquelle ils doivent prononcer. La hardiesse des spéculations ne devroit jamais entrer dans l'un de ces degrés. Il ne faut pas arrêter l'activité du négociant par la crainte de la peine : le législateur ne doit punir que la négligence ou la fraude.

Des crimes *& délits contre le droit des gens.*

L'usage & le consentement tacite des nations ont introduit certaines règles, tirées des principes généraux de la raison, & destinées à diriger leur conduite réciproque. Ces règles fixent les devoirs & les droits d'un peuple envers un autre peuple; elles imposent à des nations indépendantes des liens moraux, qu'aucune ne peut rompre sans donner à l'autre le droit de s'armer contre elle, & de lui faire respecter, par la force, la sanction tacite de cette loi universelle. L'assemblage de toutes ces règles forme ce que l'on appelle *le droit des gens*. La protection de ce droit entre les peuples est confiée aux armées de terre & de mer; mais la protection de ce droit entre les individus de chaque nation appartient au gouvernement & aux loix.

Si un citoyen viole quelqu'un des devoirs qui naissent de cette loi universelle, le gouvernement est obligé de le punir, parce qu'il doit conserver la paix entre les hommes. Une nation chercheroit vainement à observer les loix de la tranquillité générale, si ses membres pouvoient les violer à leur gré. L'impunité d'un coupable qui a enfreint le droit des gens, peut faire d'un délit particulier un délit national, rendre le souverain complice de son *crime*, exciter une guerre contre l'état, & faire tomber sur la tête de tous les citoyens la peine qu'un seul a méritée par son *crime*. Il n'y a dans l'Europe qu'un code criminel, celui de la nation angloise, où l'on trouve des peines établies contre cette espèce de délits. Tous les autres gouvernemens les punissent d'une manière arbitraire, parce qu'il n'y a point, sur cet objet de sanction légale; une pareille méthode ne peut exister dans un code où l'on veut élever l'édifice de la liberté civile sur la base inébranlable des loix. Voilà pourquoi j'ai cru devoir faire ici une classe particulière de ces délits. Je les réduis à cinq objets principaux. 1°. L'abus du pouvoir contre les nations étrangères de la part de ceux qui commandent une armée; 2°. la violation des droits des ambassadeurs ou représentans des puissances; 3°. la violation des saufs-conduits; 4°. l'infraction de quelque traité particulier de sa nation avec une autre; 5°. la piraterie.

1°. Sans sortir de ce sujet, sans examiner les motifs qui peuvent déterminer un peuple à faire la guerre à un autre peuple, nous pouvons assûrer que le souverain seul a droit de la déclarer. Il suit de là que, si un général, abusant de son pouvoir, attaque de sa propre autorité, un peuple que le souverain n'a pas déclaré son ennemi, il devient coupable du plus grand des *crimes* compris dans cette classe. Platon veut que la personne accusée de ce délit soit condamnée à mort; & cette disposition devroit être adoptée même dans le code le plus modéré.

Les sévices contre les prisonniers, proscrits par toutes les loix de la guerre, sont un autre délit du droit des gens, dont la première loi est de faire pendant la paix le plus de bien, & pendant la guerre le moins de mal qu'il est possible. L'humanité que l'esprit du christianisme & les progrès de la raison en Europe ont introduite dans cette partie du droit des gens, doit être entretenue & protégée avec force par les loix particulières de chaque état. Le général qui les viole doit être regardé comme un monstre par la nation même qu'il défend. Il expose ses concitoyens

à

à tous les mauvais traitemens qu'il a fait éprouver aux malheureux prisonniers. Les horreurs de la dernière guerre sont une triste preuve de cette vérité.

Il y a enfin plusieurs autres usages reconnus & adoptés par toutes les nations, relativement au systême de conduite que doivent suivre envers les ennemis ou les étrangers, les commandans des armées navales & des troupes de terre. Les transgressions de ces usages généraux forment autant de délits contre le droit des gens, auxquels le législateur doit infliger des peines proportionnées à la nature & à l'importance de la transgression.

2°. Les représentans des nations étrangères ont joui, dans tous les tems & dans tous les lieux, des privilèges, du respect & de la considération dus au souverain qui les a députés.

Violer les droits des ambassadeurs, dit Tacite, c'est violer les règles qui sont observées & respectées même entre des ennemis. Cicéron assûre que c'est outrager les loix divines & humaines, que de porter atteinte aux droits des ambassadeurs. Ammien-Marcellin nous a conservé l'opinion religieuse des anciens sur cet objet. Ils croyoient que la divinité étoit inexorable pour ce délit, & que les furies, ministres de sa vengeance, ne cessoient de tourmenter le monstre qui s'en étoit rendu coupable. Il suffit de lire le passage de Tite-Live sur l'attentat des Fidenates, pour voir de quelle horreur les anciens étoient pénétrés contre ce *crime*.

L'usage, introduit de nos jours chez toutes les nations de l'Europe, de s'espionner réciproquement par le moyen des ambassadeurs, établit dans chaque état un nombre plus ou moins considérable de représentans, dont les loix sont obligées de faire respecter les privilèges avec d'autant plus de vigilance, que les circonstances où on pourroit les violer sont plus multipliées. Celui qui attente à la vie d'un ambassadeur; celui qui insulte & outrage sa personne par des faits ou par des paroles; le magistrat ou le ministre de la justice publique qui ne respecte pas les privilèges personnels ou réels, soit de l'ambassadeur, soit de ceux qui composent sa suite, se rendent coupables de délits contre le droit des gens. La valeur de ces délits étant différente, les peines ne peuvent pas être les mêmes.

Les loix doivent donc bien distinguer les peines de ces délits, & comme, à l'exception du roi dans une monarchie, & du premier magistrat du peuple dans une république, il n'y a personne qu'il soit plus dangereux pour un état d'insulter, que le représentant d'une puissance étrangère, il est juste que les peines de ces délits soient plus sévères, parce que la mesure des peines est déterminée par l'influence qu'a sur l'ordre social le pacte que l'on viole.

3°. La violation du sauf-conduit est un autre délit contre le droit des gens. La paix est la première loi des nations; la guerre est un des maux les plus considérables qu'elles puissent souffrir. Tout ce qui contribue à conserver ou à rétablir la paix dans l'état, doit donc être maintenu avec un respect religieux. Le sauf-conduit que l'on accorde à ceux que les puissances étrangères envoient pour conclure la paix, rend, en quelque sorte, leurs personnes sacrées. La violation du sauf-conduit a donc toujours été regardée, avec raison, comme un des délits les plus graves & les plus funestes.

4°. Deux nations peuvent contracter, par des traités particuliers, des obligations qui ne dépendent pas du droit général des gens; & ces obligations sont quelquefois de telle nature, qu'un individu a les moyens de les enfreindre. Tel seroit, par exemple, le traité par lequel une nation s'obligeroit envers une autre à ne pas faire une espèce de commerce dans un lieu déterminé, à ne pas élever des digues dans le fleuve qui les sépare, si ces travaux pouvoient nuire à la sûreté de l'une d'elles; à ne pas pêcher dans un certain lieu, & beaucoup d'autres traités semblables qu'un seul individu a la force de violer. Toutes ces transgressions entrent dans la classe des délits contre le droit des gens, parce que le droit des gens prescrit l'observation religieuse des traités.

5°. Enfin, la piraterie est un des délits les plus graves de cette classe. Funeste dans tous les tems, il est devenu d'autant plus terrible aujourd'hui, que l'influence du commerce sur la prospérité des peuples est plus grande. Heureusement aussi il est devenu beaucoup plus rare en Europe, parce que toutes les puissances ont senti combien elles étoient intéressées à éloigner leurs sujets de cet infame brigandage. Mais qui le croiroit? Tandis que les loix punissent ce délit, en tems de paix, avec la plus grande sévérité, les gouvernemens l'excitent & l'encouragent en tems de guerre: ils accoutument les hommes à des attentats que les loix cherchent à prévenir, & les exercent à un métier que des peuples civilisés devroient regarder avec exécration.

Les maux affreux qu'ont faits les armateurs, dans cette dernière guerre, aux peuples de l'un & de l'autre hémisphère; les modiques profits qu'en ont retirés les nations mêmes qui les ont vomis sur l'étendue immense des mers; les progrès du systême de la neutralité armée, tout nous fait espérer que bientôt une loi universelle forcera les nations belligérantes de renoncer, pour l'avenir, à cet infame moyen de nuire à leurs ennemis,

aux dépens de la tranquillité de tous les peuples.

Des crimes *& délits contre l'ordre des familles.*

Nous venons d'examiner les délits relatifs au corps social : jettons maintenant les yeux sur ceux qui sont plus directement relatifs à ses membres. Entre le citoyen & la cité est une société particulière qu'on appelle famille. Le premier des *crimes* qui troublent ou détruisent l'ordre de cette famille, est le parricide.

Les loix anciennes offrent sur cet objet, ou l'indifférence la plus absolue, ou la sévérité la plus outrée. En Perse, la loi supposoit bâtard le fils qui avoit tué son père, & elle le punissoit, en cette qualité, comme simplement homicide. A Athènes, Solon ne fit aucune loi contre le parricide ; & plusieurs siècles s'écoulèrent à Rome avant que ce délit y fût soumis à une sanction particulière. La loi de Numa, rapportée par Festus, nous prouve qu'on donnoit ce nom à l'homicide d'un homme libre. Cela confirme l'idée développée plus haut, que dans ce tems-là les seuls hommes libres étoient les patriciens (*patres*). Celui qui tuoit un homme libre étoit parricide, parce qu'il tuoit un père, un patricien. C'est dans les loix des Décemvirs que l'on trouve la première peine contre le vrai parricide ; elle fut ensuite augmentée ; on lui donna plus d'étendue, & personne n'en ignore la nature & l'intensité.

Les loix romaines, qui avoient d'abord gardé le silence sur ce délit, passèrent bientôt à une sévérité extrême ; & ces deux excès furent produits par la même cause. Quelque atroce que soit un *crime*, un sage législateur ne le supposera jamais impossible, & il aura soin d'en déterminer la peine d'après les principes de la justice. Platon, que je cite souvent, parce que son esprit philosophique m'éclaire & me guide ; Platon, malgré l'horreur avec laquelle il parle de ce *crime*, & malgré sa prévention en faveur des loix d'Egypte, n'a pas voulu adopter la peine que ce peuple avoit établie contre le parricide. Dans la loi qu'il propose, il combine, d'une manière admirable, la modération de la peine, avec l'effroi qu'elle doit produire.

Que l'on fasse mourir, dit-il, le parricide ; que son cadavre nu soit porté hors de la ville, dans le lieu où les trois grandes routes viennent se réunir ; que là, devant le peuple & en son nom, chaque magistrat lui jette une pierre sur la tête ; qu'on le transporte ensuite hors des limites de la république, & qu'il soit privé, suivant les loix, des honneurs de la sépulture.

Telle est la loi que propose Platon. Les législateurs qui ont cherché dans les tourmens une proportion entre le délit & la peine, ont méconnu l'objet de la punition. Ils ont excité la pitié pour le criminel, au lieu d'inspirer l'horreur pour le crime. La peine la plus utile, comme nous l'avons démontré, est celle qui fait la plus forte impression sur l'esprit du spectateur, & tourmente moins le coupable. Tel est précisément l'effet de la loi de Platon. Il conviendroit donc de l'adopter pour le *crime* de parricide. On peut comprendre sous ce nom l'homicide de tous ceux dont on a reçu, ou à qui on a donné immédiatement ou médiatement la vie, tels que le père, la mère, l'aïeul, l'aïeule, le fils, le petit-fils ; &c. On peut y ajouter le meurtre du frère, du mari, de la femme.

Je vais parler maintenant d'un autre délit qui échappe souvent à la punition des loix, & que la corruption des mœurs a rendu très-fréquent. C'est l'avortement forcé.

Une idée des stoïciens, dont la plupart des principes sont entrés dans la Jurisprudence romaine, a fait naître l'opinion, généralement reçue par tous les anciens jurisconsultes, que l'avortement forcé ne doit pas être mis dans la classe des délits ordinaires ; que ce n'est ni un délit civil, ni un homicide, ni un parricide, mais simplement un délit extraordinaire que les juges peuvent punir d'après leur volonté. Les stoïciens croyoient que l'ame entroit dans le corps avec la respiration de l'air extérieur ; & par conséquent, que le fœtus étoit inanimé, tant qu'il restoit dans le sein de sa mère. Les jurisconsultes stoïciens, appliquant ce principe absurde à la législation criminelle, ne trouvèrent dans l'avortement forcé, ni homicide, ni parricide, parce qu'un être privé de l'existence n'est ni homme, ni fils.

C'est ainsi que les erreurs & les préjugés ont constamment perverti la morale & corrompu les loix. Mais le systême de la législation postérieure est devenu bien plus funeste encore que ne l'avoit été l'erreur des anciens jurisconsultes. Celle-ci produisoit l'impunité des crimes ; celui-là a fait immoler une multitude d'innocens. La loi qui arrache la vie à la fille dont l'enfant est mort, si elle n'a pas révélé sa grossesse au magistrat ; cette loi qui suppose le parricide, même lorsque la mort de l'enfant est entièrement indépendante de la volonté de la mère ; cette loi qui, dans plusieurs circonstances, fait périr une jeune personne dont tout le *crime* est d'avoir obéi aux loix de la pudeur, en cachant le fruit d'un amour qu'elle ne peut avouer ; cette loi, si manifestement contraire aux principes les plus sacrés de la raison & de la nature ; cette loi existe encore aujourd'hui, dans toute sa force, chez la plupart des peuples de l'Europe. Je me suis elevé plus d'une fois contre elle ; je vais examiner maintenant de quelle manière on peut la réformer.

L'avortement forcé est un de ces délits dont la peine peut excéder la proportion régulière, comme je l'ai démontré ailleurs, à cause de la

facilité de les cacher. Je n'indique pas ici la peine que l'on pourroit prononcer contre ce délit, parce que j'ai pour objet, non de déterminer les peines, mais de distinguer les délits. Je dis seulement que cette peine devroit être de telle nature, qu'elle pût compenser la facilité qu'on a de s'y soustraire. Il faudroit donc d'abord compléter la preuve du délit.

Que l'on punisse avec sévérité l'avortement forcé, mais qu'on le punisse après avoir bien constaté le délit, & après avoir employé tous les moyens propres à le prévenir; que l'on offre des asyles aux jeunes personnes qui ont eu le malheur de succomber aux séductions de l'amour & du plaisir; que l'on établisse dans toutes les parties de l'état des retraites pour leurs enfans; que la loi protège les unes, & fasse élever les autres; qu'elle cache la foiblesse, au lieu de la rendre infame; qu'au lieu d'étouffer la pudeur, elle en fortifie le ressort, & les avortemens secrets deviendront plus rares, & ils seront punis avec plus de justice.

Les principes de la législation, relatifs à l'inceste, devroient être les mêmes.

L'inceste est un délit dont la peine peut excéder la proportion ordinaire, à cause de la facilité de le cacher. L'ordre des familles exige que les bonnes mœurs soient particulièrement conservées dans les foyers domestiques: il faut que le vice n'y pénètre jamais, & qu'une familiarité nécessaire entre les individus de la même famille ne passe pas les bornes prescrites par la nature, la religion, & les loix. Tous ces motifs, joints à la facilité de cacher le délit, peuvent excuser la sévérité de la peine, pourvu qu'elle n'aille jamais ni jusqu'à la perte de la vie, ni jusqu'à la perte perpétuelle de la liberté. Je ne parle pas ici des mariages incestueux, contractés de mauvaise foi, parce qu'ils entrent dans la classe des délits contre l'ordre public.

Le trafic infame du plaisir entre parens est encore un délit contre l'ordre des familles, que nos loix excitent d'un côté, & punissent sévèrement de l'autre. La misère de certaines classes, le célibat forcé de quelques autres; ces maux, que l'imperfection de nos loix & l'indifférence de nos gouvernemens produisent & entretiennent, sont les sources d'un abus que, dans un autre ordre de choses, l'opinion publique suffiroit pour réprimer. Des peines déshonorantes pour certaines classes, & la condamnation aux travaux publics pour celles qui connoissent peu l'honneur ou qui y attachent peu de prix, seroient les seules peines de ce délit, dans un nouveau systême de loix.

Le rapt devroit être puni aussi avec la même modération; mais il faudroit en distinguer les différentes espèces. Constantin, qui, au lieu d'avoir aujourd'hui le nom de grand, seroit regardé comme un monstre, s'il n'avoit substitué à l'aigle superbe des Césars l'humble bannière de la croix; Constantin, qui seroit placé parmi les tyrans, s'il n'avoit protégé une religion qui, en condamnant ses délits, ne pouvoit montrer de l'ingratitude pour ses bienfaits; Constantin, qui, avec des mains dégouttantes de sang, écrivoit des loix sanglantes; Constantin fut l'auteur de la fameuse loi contre le rapt, qui outrage l'humanité, la raison, la justice. Qu'un homme violent & hardi arrache une jeune enfant de la maison paternelle; que, foulant aux pieds les devoirs de la nature, les loix de la société, il enlève une femme des bras de son mari; qu'il fouille les murs domestiques, qu'il y porte la désolation & l'opprobre; sans doute un tel homme doit expier par la mort de tels attentats. La raison ne condamnera pas ce sacrifice fait au respect pour les mœurs, à la sûreté générale, à la tranquillité domestique. Mais si un législateur, imbécille ou féroce, confond avec le rapt de violence une évasion volontaire; s'il punit de la même peine le ravisseur armé, dont l'unique objet est de satisfaire, par la force, sa brutale passion, & deux amans ivres d'amour, qui ne cherchent dans la fuite qu'un moyen de légitimer leurs jouissances par un lien sacré; si une action que la société condamne, mais que la nature permet, est punie comme celle que l'une & l'autre proscrivent; si, en un mot, de tant de délits différens, on en fait un seul que doit punir une seule loi; dans ce cas, toutes les règles qui dirigent le pouvoir législatif & en fixent les bornes, ne seront-elles pas violées par une loi si cruelle & si absurde? Telle est celle de Constantin, renouvellée par Justinien, & insérée dans cette monstrueuse collection des monumens de la sagesse, de l'atrocité, de la folie des différens législateurs de Rome. L'homme coupable du rapt, de séduction, est condamné par cette loi aux flammes, ou aux bêtes féroces. Si la fille déclare avoir donné son consentement au rapt, loin de sauver son amant, elle s'expose à partager son sort. Les parens de cette infortunée sont obligés d'accuser en justice le ravisseur; & si, obéissant aux mouvemens de la nature, ils cherchent à voiler cet outrage, & à l'effacer par une union légitime, eux-mêmes sont condamnés à l'exil, & leurs biens sont confisqués. Les esclaves de l'un & de l'autre sexe, convaincus d'avoir favorisé le rapt ou la séduction, sont condamnés à être brûlés vifs, ou à expirer dans les tourmens horribles du plomb fondu. La perscription de ce délit n'est pas fixée à un certain nombre d'années, les effets du jugement s'étendent jusqu'aux fruits innocens de cette union illégitime. Voilà la loi de Constantin.

Nous allons tracer ici la progression des délits relatifs au rapt; nous laisserons au législateur le soin d'en fixer la sanction, suivant les principes généraux que nous avons établis.

1°. Le rapt de violence d'une femme mariée.

2°. Le rapt de violence d'une fille ou d'une veuve.

3°. Le rapt sans violence ou l'enlévement volontaire d'une femme mariée.

4°. Le rapt de violence d'une femme publique.

5°. Le rapt sans violence ou l'enlévement volontaire d'une fille ou d'une veuve, sans objet de mariage.

6°. Le rapt sans violence d'une fille ou d'une veuve, avec objet de mariage.

La généralité de mon plan ne me permet pas d'indiquer ici les peines qui doivent être prononcées contre ces différens délits, parce que ces peines doivent varier avec les rapports physiques, moraux & politiques des peuples. Je ne puis fixer la proportion des peines avec les délits, que lorsque ces délits sont susceptibles d'une sanction universelle.

Engager un jeune homme qui est encore sous la puissance de son père ou de son tuteur, à abandonner la maison paternelle, ou les personnes auxquelles la nature ou les loix l'ont confié, c'est commettre une espèce de rapt de séduction; & ce délit ne doit pas être oublié dans le code pénal.

La supposition de part est un autre délit contre l'ordre de la famille. On devroit mettre dans la même classe l'action de celui qui entre par force dans une maison étrangère. Cette sorte d'attentat a été punie, chez quelques peuples, avec la plus grande sévérité. Le respect pour les dieux pénates, qui veilloient sur les murs domestiques, faisoit regarder ce délit comme un sacrilège. Sans lui donner ce nom épouvantable, sans imiter la sévérité de ces anciennes institutions, le législateur pourroit le punir, en proportion de l'influence qu'a sur l'intérêt public & la tranquillité particulière, le respect pour les foyers domestiques, que nos pères appelloient, avec raison, le sanctuaire de la sûreté du citoyen.

L'adultère est un autre délit de la même classe. Dans l'enfance des peuples, lorsque la femme faisoit partie des biens que l'on achetoit, & dont on disposoit à son gré; lorsque la puissance paternelle, combinée avec la puissance maritale, donnoit à l'homme sur sa femme des droits de maître, plutôt que de mari; lorsque la moitié de l'espèce étoit dégradée & opprimée par l'autre: l'homme, despote dans sa famille, punissoit l'adultère. Les loix lui en avoient laissé le droit & les moyens; & si quelquefois elles fixèrent la peine, ce fut toujours en passant les bornes d'une juste proportion. La loi de Romulus abandonnoit entiérement au tribunal domestique le jugement de la femme & le choix de la peine, à laquelle le mari pouvoit donner toute l'étendue que sa vengeance lui inspiroit. A Locres, la peine étoit fixée par les loix; mais elle étoit atroce. On arrachoit les yeux à la femme adultère, & on ne lui laissoit la vie que pour la lui rendre plus affreuse que la mort même. La loi des visigots livroit au mari la femme coupable & le corrupteur, & elle lui donnoit le droit de faire éprouver à l'un & à l'autre tous les effets de son ressentiment. Nous trouvons dans nos constitutions de Sicile une loi de Frédéric, où l'excès du mal est attesté par le remède même. Afin de modérer l'ancienne cruauté des lois, il ordonne que la femme sera remise au mari, lequel aura le pouvoir non de la faire mourir, mais de lui couper le nez. Je ne finirois pas si je voulois rapporter toutes les étranges dispositions des loix barbares sur cet objet. Détournons nos regards de ces tristes monumens de l'ignorance & de la férocité de nos pères, & voyons ce que la raison & nos mœurs prescrivent aujourd'hui à cet égard.

Chez tous les peuples de l'Europe, l'adultère déshonore également la femme & le mari. L'opinion publique, contre laquelle les loix sont impuissantes, & qu'elles ne doivent jamais choquer, couvriroit de honte le mari dont la femme seroit déclarée coupable d'adultère; ce jugement imprimeroit sur sa famille une tache ineffaçable, qui priveroit d'une foule d'avantages son innocente postérité. Un délit que la corruption des mœurs a rendu si fréquent; un délit que l'on commet avec tant de facilité, & dont le soupçon fait une impression si légère; un tel délit a cependant des suites funestes, lorsqu'il est livré à la poursuite de la justice. De toutes les bizarreries de l'opinion, celle-ci est peut être la plus étrange; & elle a une grande influence sur les mœurs. L'opinion qui déshonore le mari, favorise l'impunité du délit; elle l'oblige de cacher les désordres de sa femme, & rend inutile par conséquent la rigueur de la loi. Quelque sévère que soit une peine, elle sera toujours impuissante, tant que l'offenseur & l'offensé auront le même intérêt à cacher le *crime*. Que doivent donc faire les loix pour prévenir cet abus?

Il suffit, pour résoudre ce problême, de distinguer les pays où la répudiation, pour cause d'adultère, est établie, de ceux où le mariage est indissoluble. Dans les premiers, la honte du mari est effacée à l'instant même qu'il a répudié sa femme. L'opinion ne produit donc point le même effet dans ces pays que dans les autres, où la répudiation est interdite en quelque cas que ce soit. Dans ceux-là, le législateur pourroit adopter tout à la fois, sans aucun inconvénient, la loi d'Au-

guste sur l'accusation d'adultère, la loi d'Athènes qui obligeoit le mari de la femme de la répudier, la peine que les loix de Crète prononçoient contre le corrupteur, & celle que les loix de Solon prononçoient contre la femme adultère.

Mais, dans les pays où la répudiation est absolument interdite, ce n'est point par les peines que les loix doivent prévenir l'adultère. Un moyen inutile nuit à la loi qui l'ordonne, & rend méprisable & ridicule l'objet le plus digne du respect des hommes. C'est en favorisant les mariages; c'est en protégeant l'autorité des pères, l'autorité des maris; c'est en leur rendant des droits presqu'éteints, dans ce siècle, chez tous les peuples de l'Europe; c'est, en un mot, en réformant les mœurs publiques, qu'un sage législateur saura prévenir l'adultère, sans prononcer contre ce délit des peines inutiles.

Le législateur préviendra par le même moyen le rapt de séduction; il réservera la sévérité des peines pour le rapt fait avec fraude ou violence. Une longue expérience a appris que la loi qui obligeoit un homme d'épouser la femme qu'il avoit séduite, ou de la doter, ne faisoit que multiplier les désordres, favoriser cette espèce de délit, & mettre l'innocence en danger. Une jeune personne qui sentoit l'avantage qu'elle pouvoit tirer de ses faveurs, ne s'occupoit qu'à faire naître l'occasion de les accorder, quelquefois même de les offrir. Les parens concouroient par leur silence à un délit d'où devoit dépendre le sort de leur fille; & leur vigilance savoit s'endormir à propos.

Enfin, les femmes mêmes qui avoient le plus abusé de leurs charmes, ne cessoient, par tous les artifices & toute la coquetterie d'une innocence étudiée, de troubler le repos d'une foule de citoyens honnêtes, en les accusant, devant les tribunaux, d'une séduction dont ils n'étoient pas coupables: elles s'étoient si bien exercées à cette décence de l'ingénuité, qu'elles auroient trouvé le moyen de faire payer à Socrate lui-même tous les enfans d'Alcibiade.

Ces abus ont déterminé quelques gouvernemens à abolir cette loi, utile peut-être dans d'autres siècles, mais infiniment pernicieuse dans le nôtre. Ma patrie a déjà éprouvé les heureux effets de ce changement; & les clameurs insensées de cette classe de citoyens, qui vit des désordres de la société, en sont une preuve évidente.

Que la violence soit punie lorsqu'elle s'exerce, non-seulement sur une jeune fille honnête ou sur une veuve, mais même sur une femme publique. Que la peine de ce dernier délit soit cependant inférieure à celle du premier. En effet, dans l'un & dans l'autre on viole les droits de la propriété personnelle; mais dans le premier on trouble l'ordre de la famille: on enlève à une femme les droits que son honneur lui donne dans la société; on outrage sa pudeur; on lui prépare des humiliations & des maux de toute espèce. Il ne faut donc pas adopter l'uniformité de peine prescrite dans le code d'Angleterre pour ces deux délits si différens par leur qualité. Mais que l'on n'imite pas non plus l'indulgence des loix romaines, relativement à la violence commise contre les femmes publiques. Que l'on ne rappelle pas l'observation des anciennes loix contre le rapt de séduction ou volontaire; que l'on s'éloigne également, & de l'indifférence absolue, & de la sévérité outrée; que l'on punisse le rapt fait avec fraude, mais que la peine en soit inférieure au rapt de violence; que l'on punisse comme telle la séduction d'une fille qui n'est pas sortie de l'enfance; que l'on punisse comme un rapt de mauvaise foi la séduction d'une jeune fille qui n'a pas passé sa douzième année; qu'après cet âge, lorsqu'il n'y aura ni violence ni fraude prouvée, la séduction soit toujours supposée volontaire pour l'hommme & pour la femme, & que, par conséquent, elle ne soit pas punie par la loi. Telles doivent être les dispositions du code pénal sur cet objet. Les autres parties de la législation préviendront des actions qu'on ne pourroit punir sans multiplier les désordres & porter atteinte à la liberté civile.

Des crimes *& délits contre la vie & la personne des individus.*

L'existence est le premier bien de l'homme; la protection de ce droit est le premier devoir que la société contracte envers le citoyen. Celui qui tue son semblable se rend coupable du plus grand de tous les *crimes*. L'homicide est donc le premier compris dans cette classe. Si nous n'adoptons pas la différence établie ci-dessus entre la qualité d'un délit & sa gravité, ainsi que les principes généraux, & les règles d'après lesquelles on doit distinguer dans chaque délit sa gravité particulière, c'est-à-dire, le degré de perversité avec lequel on peut violer un pacte, nous allons, dans ce cas, comme dans tous les autres, nous trouver environnés de cette foule de questions, de divisions, d'hypothèses qui remplissent les livres des interprètes du droit, & qui, égarant les législateurs, ont fait naître le désordre & la confusion que l'on remarque dans les codes de tous les peuples connus.

Le plan que j'ai proposé fait disparoître tous ces obstacles. Un homme qui en tue un autre, commet un *crime* dont la qualité ou la gravité n'est pas la même dans tous les cas. Le meurtre d'un père par son fils est un *crime* d'une autre qualité que le meurtre d'un citoyen par un autre citoyen, qui n'a avec lui aucuns rapports de famille. Celui qui tue un particulier pour une somme déterminée, & celui qui le tue dans l'impétuosité de sa colère, & pour une insulte très-offensante, commettent deux *crimes* d'égale qua-

lité, mais d'une gravité différente. Celui qui assassine le chef de la nation, & celui qui, par imprudence, ou dans le transport de la passion, ôte la vie à un simple citoyen, sont coupables de deux *crimes* différens tout à la fois en qualité & en gravité.

D'après mon systême, la nature que l'on viole détermine la qualité du délit; & le degré de perversité que l'on montre en le violant, en détermine la gravité. J'ai placé les différentes qualités d'homicide dans les classes précédentes, auxquelles elles se rapportent, selon la nature des pactes que l'on viole. Comme je ne renferme dans celleci que les délits contre la vie & la personne des citoyens, je ne parlerai que des meurtres en particulier.

Par les six espèces de peine relatives aux trois degrés de dol & aux trois degrés de faute, le législateur pourroit proportionner le châtiment avec la gravité de cette espèce de délits. Les règles générales que j'ai exposées indiqueroient au juge la gravité, & la sanction de la loi indiqueroit la peine. Les unes annonceroient à quel degré de dol on doit rapporter, par exemple, le meurtre commis par un assassin payé; l'autre montreroit la peine qui s'y rapporte. Les unes fixeroient la différence qui existe entre le meurtre de sang-froid & le meurtre commis dans l'aveuglement de la passion; le meurtre sans motif raisonnable & le meurtre légitime; le meurtre commis par trahison ou avec une cruauté réfléchie, & le meurtre commis par imprudence: la sanction de la loi, en enchaînant la volonté du juge, fixeroit les peines qui sont relatives à ces différens cas.

La mutilation est le second délit compris dans cette classe. Il faut ici faire une distinction: ou l'on a pour objet de mutiler quelqu'un, ou l'on a dessein de le tuer. Dans le premier cas, on se rendra coupable de mutilation, &, dans le second cas, de meurtre. La qualité de ces deux délits est différente, quoique l'effet en soit le même. Le pacte qui nous oblige à ne pas enlever à un homme une partie de son existence, est moins précieux que celui qui nous oblige à ne pas le tuer. D'après les principes développés ci-dessus, la tentative est punissable comme le *crime*, toutes les fois que la volonté de le commettre se manifeste par l'action que la loi a défendue.

C'est pour avoir méconnu ces principes que la législation angloise a commis sur ce sujet une absurdité révoltante. Elle prononce la peine de mort contre le *crime* de mutilation, lorsque l'objet du coupable est de mutiler. Mais, comme elle ne punit le *crime* que lorsqu'il est consommé, toutes les fois que l'homme assassiné ne meurt pas de ses blessures, la peine de mort est commuée en une autre peine, quelle que soit la mutilation qu'a produite cet attentat. Ainsi, la volonté de tuer un homme garantit un scélérat de la peine qu'il auroit subie, s'il n'eût eu d'autre dessein que de le priver de quelqu'un de ses membres. La fameuse affaire du Juriste Coke auroit dû faire sentir au corps législatif de la nation la nécessité de réformer cette étrange disposition de ses loix. Elle auroit dû lui rappeller qu'il n'y a pas de proportion entre la mutilation & la peine de mort; que celui qui a mutilé, avec le dessein de tuer, doit être puni comme homicide; que celui qui n'a eu d'autre objet que de mutiler, doit subir la peine destinée à l'espèce de *crime* qu'il a commis, parce que la justice & l'intérêt public exigent également que la tentative du *crime* soit punie comme le *crime* lui-même, toutes les fois que la volonté se manifeste par une action que la loi a défendue. Ce principe, adopté par les législateurs de Rome, fut celui de Platon, quoique son respect pour la superstition populaire l'ait obligé de le sacrifier en apparence aux opinions reçues sur les démons tutélaires.

La simple mutilation est un délit beaucoup plus grave que la privation de la liberté personnelle.

Arracher un homme à sa patrie & à la protection des loix; le séduire par des espérances mensongères, & le vendre ensuite comme esclave; l'empêcher, lorsqu'il est loin de ses concitoyens, de retourner auprès d'eux; le dévouer, malgré lui, à certaines espèces de travaux; le tenir en chartre privée; lui enlever ainsi cette liberté personnelle, dont aucun membre de la société ne peut être privé que par l'ordre des loix & par celui qui en est dépositaire: tels sont les différens délits compris sous cette dénomination.

La loi d'Athènes avoit donné, en certains cas, à l'offensé le droit de tuer l'agresseur. On peut voir dans le corps du droit romain avec quelle sévérité cette espèce de délit étoit punie. Mais, en conseillant aux législateurs d'adoucir la rigueur des loix pénales sur cette matière, nous les supplions de ne pas donner eux-mêmes l'exemple de ces attentats contre le droit des hommes. Ces ordres secrets qui, dans certains pays de l'Europe privent un citoyen de sa liberté personnelle, sans le ministère de la loi; ces corvées qui subsistent encore chez plusieurs peuples, malgré les longues & énergiques réclamations de la justice & de l'humanité; ce commerce infernal des malheureux habitans de l'Afrique protégé par les loix mêmes qui punissent avec tant de sévérité l'enlévement des personnes; ne sont-ce pas là autant de *crimes* contre la liberté personnelle? Lorsque le peuple voit de tels attentats soutenus & approuvés par le gouvernement, quel respect peut-il avoir pour les loix de la nature? Pourquoi tolérer ou prescrire pour certains objets, ce que l'on défend pour d'autres; Pourquoi offrir au peuple des exemples de violence, tandis qu'on lui ordonne de ne

pas violer les droits sacrés de la liberté ? Telles sont les contradictions qu'on observe chez la plupart des nations de l'Europe.

Il existe encore parmi elles une autre contradiction également absurde ; mais elle ne dépend pas du gouvernement : c'est l'opposition des loix civiles & des loix de l'opinion, relativement au duel, délit qui doit être compris dans cette classe.

Je ne rechercherai pas ici quelle est l'origine de ce point d'honneur, qui oblige un homme de venger, l'épée à la main, l'injure qu'il a reçue. Je ne m'occuperai pas vainement à démontrer l'absurde inconséquence de cette loi de l'opinion, que toute la puissance de la religion, des loix & des lumières n'ont pu anéantir. Je ne répéterai pas tout ce qu'ont écrit sur ce sujet les théologiens, les moralistes & les politiques : je me contenterai d'examiner les effets de cette erreur, & j'appliquerai à cette matière des principes, pour en déduire les dispositions pénales qui s'y rapportent.

Recourir à la violence ou à la force individuelle pour venger une injure, c'est sans doute violer le pacte qui nous oblige à chercher dans la force publique la réparation des maux qui sont nés de la violence particulière. Recourir au contraire à cette force publique lorsqu'on a été insulté, c'est violer la loi de l'opinion ; c'est se dévouer à la peine la plus douloureuse qu'un homme d'honneur puisse subir ; c'est être infame. L'opinion, dans ce cas, ordonne à l'offensé de se battre avec l'agresseur : le duel est l'unique moyen par lequel il puisse repousser l'injure qu'il a reçue. Ces faits établis, je demande s'il peut être puni pour avoir employé ce moyen. L'offensé, obligé de choisir entre ces deux maux, est-il punissable, parce qu'il a préféré le duel ? En renonçant à cette réparation illégale, ne se couvrira-t-il pas d'une ignominie éternelle ; & l'ignominie n'est-elle pas le plus grand de tous les maux pour un homme d'honneur. La religion & la Morale ont sans doute assez de puissance pour le mettre au-dessus des atteintes de l'opinion ; mais je prie le lecteur de se rappeller ce que j'ai dit plus haut, que, si les loix doivent inspirer la force d'ame, elles ne peuvent l'exiger.

D'après ces réflexions, il est aisé de sentir quelles seroient sur cet objet les dispositions d'un systême de loix raisonnable. On puniroit le duel dans la personne de l'agresseur ; on le laisseroit impuni dans celle de l'offensé. Mais si le duel est suivi de la mort ou de la mutilation de l'un des combattans, qu'ordonnera la loi ? Elle établira une différence dans la peine ; elle placera l'homicide ou la mutilation dans l'un des trois degrès de faute, lorsque le mutilateur ou l'homicide est l'offensé ; & dans l'un des trois degrés de dol, lorsqu'il est l'agresseur. Comme il peut y avoir un duel sans mutilation & sans mort, toutes les fois qu'il arrive un de ces maux, on doit supposer qu'il y a dol ou faute ; dol de la part de l'agresseur, parce que c'est lui qui a occasionné le duel ; faute de la part de l'offensé, parce qu'il pouvoit peut-être ne pas mutiler ou tuer son ennemi. On ne doit supposer ici que la faute, parce que l'action qui a produit l'un de ces deux maux n'a pas été entièrement libre ; parce que l'offensé a été, pour ainsi dire, forcé de recourir au duel. Par les circonstances qui l'ont accompagné, les juges du fait pourront prononcer sur le degré de faute où l'on doit placer l'un & l'autre délit de l'offensé, & sur le degré de dol où doit être placée l'action semblable de l'agresseur. Enfin celui des deux qui aura violé les loix de l'honneur relatives au duel, sera puni comme assassin. L'offensé n'aura dans ce cas aucun avantage sur l'agresseur, parce que son peu de respect pour l'opinion prouve qu'il ne peut plus offrir à la loi le motif qui en réclamoit l'indulgence.

Telles devroient être les dispositions de la Jurisprudence criminelle relativement au duel, jusqu'à ce que l'on eût corrigé l'opinion qui l'ordonne. Les moyens dont on pourroit se servir pour produire ce changement de l'opinion, n'entrant pas dans le plan de cette théorie des loix criminelles, je n'en parle pas ici.

Des crimes & délits contre la dignité du citoyen, ou des insultes & des outrages.

Aux règles générales par lesquelles nous avons déterminé les circonstances qui doivent indiquer aux juges la gravité du délit, nous devons en ajouter une autre, concernant les délits auxquels l'opinion attache une valeur accidentelle. Tels sont ceux que je vais comprendre dans cette classe.

Toute violence exercée sur un homme par son semblable, tout outrage, toute injure est un délit. Battre un homme, l'offenser par des paroles ou par des actions, c'est commettre des attentats qu'on a punis chez tous les peuples & dans tous les tems ; mais cette espèce de délits n'excitoit pas, chez les anciens, la même sensation qu'il excite chez les modernes ; elle ne produit pas aujourd'hui les mêmes effets chez toutes les nations, & dans la même nation, sur toutes les classes de la société. L'illustre athénien qui répondit froidement à celui qui le menaçoit « frappe, mais écoute », seroit un homme infame chez la plupart des peuples modernes de l'Europe ; & toutes les victoires d'Agrippa ne suffiroient pas pour le laver de la honte de sa modération.

L'opinion que les loix peuvent diriger, mais qu'elles ne peuvent contraindre, couvre aujourd'hui d'une ignominie ineffaçable l'offensé qui n'a pas vengé son injure ; elle lui enlève tout d'un coup cette considération dont il avoit joui jus-

qu'alors. Au mal physique que reçoit l'offensé, se joint encore le mal bien plus terrible de l'opinion. Mais ce mal, comme je l'ai dit, n'a pas la même intensité pour toutes les classes de la société. Il s'accroît à mesure que la condition de l'offensé est plus relevée; il diminue à mesure que son état est moins distingué : c'est ainsi que, s'affoiblissant peu-à-peu, il arrive vers le peuple avec le moindre degré possible de force. La valeur du bien détermine toujours la valeur de la perte. La perte de la considération est un mal plus ou moins sensible pour l'homme offensé, suivant que cette considération est plus ou moins grande. Le pacte que l'on viole par une insulte n'étant pas également précieux pour toutes les classes de la société, la punition n'en doit donc pas être également sévère.

Cette conséquence est naturelle, elle est conforme aux principes qui doivent diriger la sanction pénale. Mais on pourroit faire ici une objection; on pourroit dire : Tous les membres de la société ont un droit égal à la protection de la loi. Si un certain nombre d'entr'eux peut nuire à tous les autres avec beaucoup moins de danger que ceux-ci ne pourroient le faire, dans ce cas, l'avantage résultant de la société ne sera pas le même pour tous : une partie de ses membres opprimera l'autre; l'égalité de protection sera détruite. Quelle que soit la constitution du gouvernement, la société se divisera alors en deux classes, en oppresseurs & en opprimés. Au sein même de la liberté on éprouvera tous les maux du despotisme; on le verra, pour ainsi dire, sortir de dessous terre, & renverser dans sa marche impétueuse tous les appuis de la sûreté publique.

Tels sont les maux qu'on attribue à l'inégalité des peines. On cessera d'en être effrayé, dès que l'on aura senti que le principe lumineux & incontestable dont on a tiré toutes ces conséquences, n'est pas applicable à la question dont il s'agit ici.

Sans doute l'égalité de protection est l'objet le plus important de l'ordre social : je ne pourrois le nier sans renoncer à tous les principes que j'ai établis dans ces articles. Ce seroit raisonner contre l'expérience de tous les siècles, que de contester les funestes effets de la partialité des loix. Mais qu'il me soit permis d'observer que ces inconvéniens ne peuvent exister, lorsque l'outrage fait à un noble sera puni plus sévèrement que l'outrage fait à un homme du peuple. Si ces deux maux étoient semblables, la loi, qui considère du même œil tous ceux qui osent violer ses décrets, devroit punir de la même manière celui qui offense un noble, & celui qui offense un homme du peuple. Mais si la loi de l'opinion, qui rend ces deux maux inégaux, donne à ces deux délits une valeur différente; si le noble qui n'a pas été vengé de l'outrage qu'il a reçu, doit s'éloigner de la société de ses concitoyens, & s'exiler lui-même, afin de se soustraire au mépris général qui l'environne; & que l'homme du peuple outragé ne perde rien de l'espèce de considération dont il jouissoit auparavant; il est évident que, dans ce cas, l'inégalité de peine ne détruit pas l'égalité de protection. C'est l'inégalité de délit, non l'inégalité de condition, qui produit cette différence de peine; parce que, s'il existoit une seule peine, l'homme du peuple courroit le même danger en faisant au noble le plus grand mal, que celui-ci en faisant à l'homme du peuple le moindre mal possible.

Après avoir répondu à l'objection que l'on pourroit faire, établissons la règle qui a été le motif de cet examen. Le législateur devroit l'énoncer en ces termes : » Toutes les fois qu'il s'agira d'outrages infamans, la condition de l'offensé concourra avec les autres circonstances comprises dans les règles générales, pour déterminer la gravité du délit & le degré de peine qui lui est relatif. En adoptant ces idées, & les appliquant à l'objet dont il est question, on fixera trois sortes d'états; celui des nobles, celui des simples citoyens, celui du peuple. On établira pour ces délits huit degrés de peine. Toutes les autres circonstances égales, l'outrage fait à un homme du peuple sera puni par la peine établie contre le moindre degré de faute. Si cet outrage est fait à un citoyen d'une condition moyenne, il sera puni par la peine établie contre le degré moyen de faute. S'il est fait à un noble, par la peine établie contre le plus grand degré de faute. Les deux degrés de peine, joints aux six degrés qui ont lieu dans tous les délits, serviront à déterminer la différence de la peine, produite par la condition de l'offensé, dans tous les outrages relatifs aux deux derniers degrés de dol ».

Il faudroit parler maintenant de la différence de ces délits. Mais comment déterminer ici, d'une manière générale & absolue, quels sont les délits les plus graves, & quels sont les délits les plus légers. Il n'y a peut-être pas deux peuples qui aient les mêmes idées sur la nature, comme sur la valeur relative de différentes sortes d'insultes. Un homme injurié dans un pays ne le sera pas dans un autre; ce qui sera chez un peuple le plus grand des outrages, sera chez un autre peuple la moindre des insultes; un propos insolent à Paris, ne sera qu'un mot indifférent à Londres, & réciproquement. Comme il n'est pas possible de classer ces délits selon leur valeur relative, qui dépend de leur qualité, il faut laisser à chaque législateur le soin de déterminer cette opération, en se conformant à l'opinion particulière de chaque peuple. C'est ainsi qu'il prononcera sur les actions que l'on doit regarder comme outrageantes, & qu'il en fixera la valeur relative. Quant aux peines propres aux différens degrés de chacune de ces actions, il adoptera la règle proposée

proposée ci-dessus, si le motif qui l'a fait établir existe parmi son peuple; & si ce motif n'existe pas, il fixera ces peines d'après les principes généraux que j'ai établis.

Voilà tout ce que la généralité de mon plan me permet de dire sur cette classe de délits. Je passe aux délits contre l'honneur des citoyens, que j'ai séparés de ceux-ci, parce qu'ils ne doivent pas être soumis à la même exception.

Des délits contre l'honneur du citoyen.

On doit sentir, après la lecture des chapitres précédens, qu'il ne peut y avoir dans cette classe que les délits qui blessent la réputation du citoyen. Examinons d'abord l'importance & la qualité de cette espèce d'attentats.

Dans le nombre des besoins que la société a ajoutés à ceux de la nature, le plus grand, le plus impérieux peut-être, est l'estime de ceux qui nous environnent. L'homme solitaire a dans son cœur le germe de cette passion; mais elle ne peut se développer que dans le commerce de ses semblables. Dès l'instant qu'il devient époux, père, & maître, il commence à sentir les premières impressions d'une estime qui rend plus doux à son cœur les plaisirs de l'amour, de l'obéissance, & du respect. Lorsque la société est établie, lorsqu'il est devenu citoyen, ce besoin se développe & se renforce avec les causes qui en rendent l'objet plus précieux. Le sentiment de son mérite personnel ne suffit plus pour exciter en lui les plaisirs qui doivent constituer son honheur. Agité par toutes les affections sociales, il ne peut plus goûter les charmes d'un sentiment tranquille & qui ne s'élance pas au dehors. Sa propre estime ne peut le dédommager des sacrifices de la vertu. Tous ses efforts auront alors pour but de déterminer en sa faveur l'opinion des autres hommes; & il sera bien moins sensible au plaisir de la mériter, qu'à l'avantage de l'obtenir. L'apparence de la vertu sera donc préférée à la vertu même & l'existence morale de l'homme dépendra entiérement de l'opinion de ses semblables.

Tel est le prix que les hommes attachent à ce qu'ils appellent *estime* & *réputation*; & telle est la mesure du mal qu'on leur fait en leur enlevant cette propriété sociale. Les moyens par les lesquels un homme peut nuire ainsi à son semblable sont en très-grand nombre; mais il n'y en a que deux qui puissent être soumis à la sanction des loix: ce sont les libelles & les calomnies publiques. Le gouvernement ne doit pas sans doute établir une inquisition secrette pour défendre l'honneur des citoyens. Le remède seroit, dans ce cas, bien plus funeste que le mal. La loi doit se contenter de punir les attentats manifestes contre l'honneur des citoyens & abandonner à la morale & à la religion les injures particulières qu'elle ne pourroit s'occuper à poursuivre, sans détruire ou affoiblir la liberté civile.

Les libelles & les calomnies publiques ont eté punis par les loix de tous les peuples où la licence n'a pas été confondue avec la liberté. Les loix des douze tables prononcèrent contre ce delit une peine afflictive & infamante. Les édits des préteurs, la loi Cornélia, & les Sénatus consultes qui lui donnèrent plus d'étendue; les réponses des jurisconsultes & les constitutions des empereurs prouvent que la législation romaine regardoit ce délit comme digne d'exciter toute sa vigilance.

Il y avoit à Athènes une accusation propre à cette espèce de délit. Le détracteur étoit appellé en jugement; & s'il ne pouvoit prouver la vérité de ce qu'il avoit dit ou écrit contre l'honneur de quelqu'un, il étoit condamné à la peine établie par la loi. Afin de prévenir l'abus que les poëtes avoient introduit au théâtre, de déshonnorer les personnes qu'ils n'aimoient pas, en les désignant, sans les nommer, sous le caractère de l'un des interlocuteurs, on proscrivit, avec l'ancienne comédie, tous ces exemples de licence; & Ménandre excita autant d'admiration dans la nouvelle, qu'Aristophane avoit inspiré d'épouvante dans l'autre.

Enfin, si nous tournons nos regards vers cette nation où la liberté d'écrire a été plus respectée que chez aucun peuple ancien & moderne, nous y verrons les libelles proscrits par les loix, & punis à proportion de la perversité qui les a dictés. En Angleterre, l'auteur d'un libelle infamant est puni, quoiqu'il ne soit pas calomnieux. La vérité de ses assertions ne le dérobe pas à la rigueur du châtiment, comme cela se pratiquoit à Athènes. Son écrit est, aux yeux de la loi, une accusation illégale, destinée à troubler la tranquillité du citoyen, puisque ce n'est pas une accusation judiciaire qui ait pour objet de priver la société du méchant qui s'occupe à lui nuire. Voilà pourquoi le libelliste est puni, lors même qu'il n'est pas calomniateur. Je préférerois cependant à cette disposition des loix angloises, celle de la législation d'Athènes. J'aimerois mieux qu'on établit, pour peine du libelle & de la détraction calomnieuse, l'infamie & la perte perpétuelle de la liberté; que chaque citoyen pût avoir le droit d'en appeller l'auteur en jugement, pour l'obliger à démontrer la vérité de ses assertions, & qu'au défaut de preuves, il fût condamné à la peine proposée. Mais je ne crois pas qu'il fût juste & utile de punir la simple médisance. Le législateur ne doit pas s'effrayer de cette censure privée: loin d'être funeste, elle sera très-utile aux mœurs publiques; elle enchaînera le vice, en épouvantant l'homme vicieux. La loi, ne pouvant établir des peines que contre les délits, ne doit pas renoncer aux moyens qu'une force étran-

gère peut lui fournir contre le vice qui n'est pas soumis à sa sanction ; elle doit uniquement prévenir l'abus de ces moyens, comme je l'ai dit, & punir le calomniateur. La peine que j'ai proposée devroit être établie contre ce délit au plus haut dégré de dol. On l'adouciroit pour les autres degrés ; & le législateur verroit ainsi la sanction pénale se proportionner d'elle-même aux différens degrés de dol ou de faute dont le délit est susceptible.

Des délits contre la propriété du citoyen.

Il n'y a point d'espèces de délits sur lesquels les loix des peuples anciens & modernes aient plus varié que sur ceux qui ont pour objet les attentats à la propriété. Nous voyons les loix d'Egypte tolérer les vols faits avec adresse ; nous les voyons applaudis à Sparte. Athènes punit d'abord par la perte de la vie toute espèce de larcin ; elle adoucit ensuite cette sévérité de ses loix, & conserva la peine de mort pour les cas qui sembloient le moins l'exiger. La loi de Solon condamnoit le voleur à la restitution du double, quand le propriétaire avoit recouvré la chose perdue ; & au paiement du décuple, lorsque l'objet n'avoit pas été restitué. On joignoit à cette peine pécuniaire une peine afflictive de peu de durée, lorsque les héliastes l'ordonnoient.

Si la valeur de la chose dérobée excédoit une certaine somme, la peine étoit beaucoup plus rigoureuse : le voleur étoit, dans certains cas, puni de mort. Le moindre vol commis dans le lycée, dans l'académie, dans les gymnases, dans les bains, sur les ports, dans le cynosarge, étoit puni par la mort ; le vol fait avec violence n'étoit puni au contraire que par le simple paiement du double au propriétaire, & le paiement du double au trésor public.

La législation romaine, quoique plus modérée, n'offre pas des dispositions moins absurdes. Nous avons encore les loix des douze tables relatives à cet objet. Le voleur nocturne pouvoit être tué impunément. Le voleur de jour pouvoit l'être aussi, lorsqu'il attaquoit le propriétaire avec des armes, & que celui-ci demandoit du secours avant de lui ôter la vie. Le vol simple & non manifeste étoit puni par le paiement du double ; le vol simple, mais manifeste, étoit puni dans un citoyen, par la fustigation & l'esclavage ; dans un esclave, par la fustigation & la mort. On regardoit le vol comme manifeste, non-seulement lorsque le voleur étoit pris sur le fait, mais lorsqu'on retrouvoit chez lui, avec les formalités prescrites, la chose dérobée.

Cette distance énorme entre la peine du vol manifeste & celle du vol non manifeste ; cette différence entre deux délits accompagnés des mêmes circonstances, produits par la même cause, & suivis des mêmes effets, montre assez l'absurdité de cette loi : elle étoit cependant moins déraisonnable & moins cruelle que ne l'est notre législation moderne sur le vol.

Les loix postérieures de Rome offrent, avec quelques modifications imparfaites, un nombre considérable de distinctions plus dignes d'un casuiste que d'un législateur. On conserva la distinction entre le vol manifeste & le vol non manifeste ; mais la différence de la peine fut réduite au paiement du quadruple dans le premier cas, & du double dans le second.

Le tems, le lieu, la manière de commettre le vol, les circonstances, la qualité du coupable, la réitération des actes, la quantité, la valeur, & la nature des choses dérobées, firent naître une foule de dispositions & de loix, dont un grand nombre étoient privées de toute sanction ; car la plupart des cas de cette espèce étoient abandonnés à la volonté du juge. La loi de Justinien, qui défendoit de punir par la mutilation ou la mort le vol commis sans armes & sans violence, semble indiquer que le juge pouvoit, à son gré, avant ce tems, soumettre ce délit à l'une & l'autre de ces peines.

Quels que soient, au reste, les vices de la législation ancienne sur cet objet, nous serons obligés de rougir, en les comparant à ceux de la législation moderne. Tous les reproches qu'on pourroit faire à cette partie de codes criminels de l'Europe, ne suffiroient pas pour en exprimer l'injustice. Il semble que presque tous nos législateurs aient voulu balancer le peu de sûreté que les loix civiles offrent à la propriété, par la rigueur excessive des loix criminelles ; il semble qu'à l'exemple du féroce Dracon, ils aient quelquefois déployé tous les efforts de leur imagination pour s'écarter de la justice & de l'humanité.

Les loix romaines vouloient que le vol domestique fût puni moins sévèrement que toute autre espèce de vol. Les codes de la plus grande partie des peuples modernes prononcent contre ce délit la peine de mort. La peine du vol avec effraction est la mort ; la peine du vol fait avec des armes sur un grand chemin, est la mort ; la peine du vol sacrilège est la mort ; la peine du vol commis dans un incendie ou dans un naufrage, est la mort ; la peine du vol simple pour la troisième fois, est la mort ; la peine de l'abigeat ou du vol de bestiaux est la mort. Dans quelques pays où les loix de la chasse existent encore, celui qui tue ou enlève une bête fauve dans la forêt d'autrui, est condamné à mort.

François, espagnols, allemands, italiens, voilà donc les loix qui garantissent vos propriétés ! La douce, mais puissante influence des lumières & des mœurs n'a pu donc encore anéantir ces restes honteux de votre antique férocité ! Ces mœurs, ces lumières font taire vos loix ; mais elles les laissent subsister. Le magistrat est sans cesse forcé d'opposer sa pitié à l'oracle tyrannique qui veut

le diriger. La vérité doit être cachée, doit être trahie dans les jugemens, parce que les loix ont violé la justice. L'impunité du coupable est souvent l'unique vœu du juge, parce que la peine est atroce : les loix s'anéantissent, parce qu'on veut les soutenir par la barbarie. Et vous, libres citoyens de la fière Angleterre, vous qui tant de fois avez fait couler le sang sur les marches du trône, pour recouvrer votre liberté, vous respectez encore les loix de vos tyrans; vous rendez encore un vil hommage aux restes de votre servitude! Vous qui avez élevé le citoyen jusqu'à la souveraineté, vous conservez encore la loi qui condamne à la mort ce membre de l'autorité souveraine, qui a tué ou dérobé un lièvre destiné aux plaisirs d'un propriétaire oisif & ennuyé! Vous qui avez appellé dans votre patrie les richesses de deux hémisphères, vous n'avez pas encore fait disparoître de votre code l'ancienne loi qui prononce la peine de mort contre le vol d'une valeur de douze sous! Vous qui, en proscrivant l'ancien culte, n'avez pas réformé l'abus des immunités, vous avez exclu du bénéfice de clergie (*benefit of clergy*), toutes les espèces de vols, pour vous priver encore de ce remède, abusif sans doute, mais nécessaire ici contre l'atrocité de pareilles loix! Vous qui, dans les jugemens criminels, avez protégé par tant de loix la sûreté de l'homme, vous méprisez sa vie au point de la lui arracher, dans certains cas, pour un vol de cinq sous! Quel motif pourroit donc justifier tant d'horreurs? quel prétexte pourroit vous garantir des reproches de tous ces peuples que vous méprisez? Vous êtes vos propres souverains, vos législateurs; vous jouissez du droit précieux de former & d'abolir vos lois; vous ne pouvez pas, comme d'autres peuples, attribuer vos maux à l'indifférence, à l'oubli de ceux qui gouvernent. C'est donc avec raison que la philosophie attend de vous l'exemple d'une réforme si nécessaire & si désirée.

Il ne faut pas, à l'exemple des législateurs & des interprètes du droit, confondre ici des actions différentes & distinguer des actions semblables. Je ne parlerai donc pas de ces délits, qui, quoiqu'ils aient pour objet l'usurpation du bien d'autrui, ont néanmoins un rapport plus direct avec les autres classes de délits où je les ai renfermés; & en traitant ici du vol en lui-même je ne me livrerai pas à cette foule de distinctions absurdes & puériles qui n'ont fait qu'anéantir toute proportion entre les délits & les peines, & ont rendu les loix méprisables aux yeux de tous les hommes qui font usage de leur raison.

D'abord je n'adopterai pas la ridicule distinction établie par la législation d'Athènes & la législation de Rome, entre le vol manifeste & le vol non manifeste; je ne distinguerai pas le stellionat du vol, ni les abigées (*abigæi*) des simples voleurs, ni le voleur domestique du voleur ordinaire; je ne dirai pas que la nuit & le jour peuvent changer la qualité du vol; qu'il faut distinguer le vol léger du vol considérable. Je préfère sur cet objet les principes de Platon aux idées inexactes des législateurs anciens & modernes. Je crois, comme lui, qu'il y a une grande différence entre le vol fait avec violence & le vol sans violence; & qu'il n'y en a aucune entre le vol léger & le vol considérable. Je vois dans les deux premiers deux délits de qualité différente, & dans les autres deux délits de même qualité, mais qui peuvent être différens par la gravité; & cette gravité doit être, à mon avis, tellement indépendante de la valeur numéraire du vol, qu'un vol léger pourra devenir un délit d'une gravité plus grande qu'un vol considérable. Je vais développer ces idées, après avoir rappellé au lecteur les principes généraux que j'ai établis.

La qualité du délit, ai-je dit, dépend du pacte que l'on viole; la gravité du degré de perversité que l'on montre en le violant. La différence de la qualité de deux ou de plusieurs délits ne peut donc naître que de la différence des pactes que l'on viole; & la différence de la gravité de deux délits de même qualité, ne peut naître que de la différence de perversité avec laquelle on les commet.

Appliquons ces principes à l'objet qui nous occupe, & examinons-en les conséquences.

1°. Le voleur pris en flagrant délit & le voleur convaincu suivant les formes ordinaires ont pu violer le même pacte, ont pu montrer une égale perversité en le violant. La différence entre le vol manifeste & le vol non manifeste est donc absurde.

2°. Par le vol sans violence on enfreint le pacte qui nous oblige de ne pas usurper la propriété d'autrui. Celui qui a vendu ou engagé un objet appartenant à une autre personne, ou déjà vendu ou engagé, & qui usurpe ainsi la propriété de l'un ou l'argent de l'autre, viole le même pacte que celui qui enlève une jument, un bœuf, ou une chèvre, ou qui vole adroitement dans la poche d'autrui. Si tous les trois, en violant ce pacte, ont montré la même perversité, comme cela peut aisément arriver; dans ce cas, tous les trois seront coupables d'un délit, non-seulement de même qualité, mais de même gravité. La distinction entre le stellionat & le vol, entre l'abigeat & le simple larcin, est donc absurde.

3°. Le voleur domestique viole le même pacte que le voleur étranger. Il est vrai que l'abus de confiance dont il peut se rendre coupable rend son délit plus criminel. Mais cela ne doit produire qu'une différence dans la gravité, non dans la

qualité du délit ; & cette différence même de gravité n'est qu'accidentelle, puisque l'abus de confiance n'est pas nécessairement lié au vol domestique ; puisque ce vol peut être commis par un domestique qui n'a pas plus de rapports intimes avec son maître qu'avec toute autre personne. La domesticité, loin d'être un titre de confiance & d'amitié est d'ordinaire un motif de défiance & de haine. L'état misérable auquel la dureté des maîtres réduit presque toujours cette classe d'individus doit encore diminuer la gravité du délit, d'après le principe établi ci-dessus. Comme le vol domestique ne suppose pas, de sa nature, l'excès de la perversité, c'est aux juges à en déterminer la gravité. La distinction entre vol simple & le vol domestique est donc absurde.

4°. Celui qui a volé pendant le jour & celui qui a volé pendant la nuit, lorsqu'il n'y a point eu de violence, ont enfreint le même pacte & ont pu montrer la même perversité. La distinction entre le vol de jour & le vol de nuit est donc absurde.

5°. Si par le vol on enfreint le pacte qui nous oblige à ne pas usurper la propriété d'autrui, il est clair que ce pacte est également violé par un vol léger & par un vol considérable. La quantité du vol ne peut donc changer la qualité du délit; & si celui qui prive un malheureux cultivateur du bœuf qui forme toute la subsistance de sa famille peut montrer plus de perversité que celui qui en enlève dix à un riche & oisif propriétaire, il est clair que la quantité du vol ne peut pas déterminer constamment la gravité du délit. La distinction entre le vol léger & le vol considérable est donc absurde.

6°. Si celui qui joint la violence au vol enfreint plusieurs pactes, & que celui qui dérobe sans violence n'en enfreigne qu'un; si le premier viole tout-à-la-fois & le pacte qui oblige à respecter la personne du citoyen, à ne pas troubler son repos par des menaces, à ne tourner les armes contre lui que dans le seul cas d'une défense nécessaire, & le pacte qui oblige de respecter la propriété d'autrui; & que le second ne viole que ce dernier pacte, il est clair que la qualité du premier délit sera différente de la qualité du second. La distinction entre le vol fait avec violence & le vol sans violence est donc la seule que la justice & la raison nous permettent d'adopter dans ce plan.

Le législateur ne doit donc admettre dans son code que ces deux espèces de vol. Il établira trois degrés de peines proportionnés à trois degrés de dol; car les trois degrés de fautes ne peuvent exister dans cette espèce de délits. Ces trois degrés de dol, d'après les principes établis ci-dessus, comprendroient; relativement à l'un & à l'autre délit, toutes les circonstances qui peuvent indiquer la perversité du coupable ; & le législateur s'épargneroit ainsi cette foule de distinctions frivoles, d'autant plus inexactes qu'elles sont plus nombreuses. Il devroit y avoir autant de différence entre les peines de ces deux délits qu'il y en a entre les délits eux-mêmes. Pour les vols faits avec violence on joindroit à des peines pécuniaires, des peines qui privent de la liberté personnelle ou qui en suspendent l'exercice. Quant aux vols commis sans violence cette dernière espèce de peine ne devroit être établie que dans les cas où l'on ne pourroit employer les peines pécuniaires. Comme l'un & l'autre délit naissent de l'amour de l'argent, ils doivent être soumis, selon nos principes, à la sanction pécuniaire. Mais, d'après ces principes mêmes elle ne suffiroit pas pour punir le vol fait avec violence, parce que celui qui viole plusieurs pactes, doit perdre plusieurs droits. Elle ne pourroit avoir lieu dans la plupart des cas, puisque ceux qui se livrent à ce *crime* sont d'ordinaire extrêmement misérables. Le législateur devroit donc établir les trois degrés de peine pécuniaire & de peine privative ou suspensive de la liberté personnelle, pour les trois degrés de vol fait avec violence, & fixer une compensation proportionnelle dans le cas où la peine pécuniaire ne pourroit avoir lieu. Quant au vol commis sans violence, il ne faudroit établir que la peine pécuniaire pour les degrés respectifs, & une compensation proportionnelle dans le cas où cette peine ne pourroit avoir lieu sans combiner les deux peines, comme dans le premier délit. La facilité de proportionner la peine à la qualité & à la gravité du délit, dans les peines pécuniaires comme dans les peines qui privent de la liberté personnelle ou qui en suspendent l'exercice, multiplieroit les avantages de cette espèce de sanction. Il me suffit d'en avoir déterminé la nature ; je laisse à chaque législateur le soin d'en déterminer l'espèce, suivant les cas particuliers, relatifs aux lieux & au caractère des peuples. Je ne pourrois l'indiquer ici sans sortir de mon sujet, & sans porter atteinte aux principes que j'ai établis sur le rapport du systême pénal, avec les différens objets qui constituent l'état des nations.

Nuire à la propriété de quelqu'un, sans l'intention de le voler, c'est commettre un délit de la même espèce ; & ce délit, moins commun que le vol, suppose quelquefois une perversité plus grande. L'un peut être occasionné par la misère; mais l'autre, lorsqu'il est joint à la mauvaise foi, n'est inspiré que par la haine & la vengeance. Les peines pécuniaires peuvent être établies contre l'un, parce qu'il naît de l'amour de l'argent, non contre l'autre, parce qu'il n'est pas produit par la même passion. D'ailleurs,

l'un ne peut jamais être séparé de la mauvaise foi; & il n'y a ordinairement dans l'autre qu'une simple faute. Le législateur doit donc, dans ce délit comme dans tous ceux qui sont susceptibles de faute, fixer six degrés de peine pour trois degrés de faute & trois degrés de dol : il obtiendra par ce moyen la plus exacte proportion entre la peine & le délit, selon les circonstances qui indiquent le degré de perversité qu'a montré le coupable. Il est inutile d'avertir que le coupable, indépendamment de la peine, devroit être soumis à la réparation du dommage, puisque cette réparation est commune à tous les délits qui en sont susceptibles, & pour tous les coupables qui sont en état de l'offrir.

Dans cette analyse des délits contre la propriété, je ne parlerai point du reculement de bornes. En effet, si les circonstances du fait attestent que le but du coupable étoit d'usurper une partie du fonds d'autrui, dans ce cas, le délit sera considéré & puni comme un vol ordinaire, d'après le principe que la tentative du *crime* est punissable comme le *crime* consommé, toutes les fois que la volonté du coupable se manifeste par une action que la loi a défendue. Si, au contraire, les circonstances n'annoncent pas l'usurpation, le délit sera considéré comme un simple tort fait à autrui, & puni comme tel.

On doit dire à peu près la même chose de l'insolvabilité. Si le créancier peut prouver la mauvaise foi de son débiteur, celui-ci sera puni comme coupable de vol; mais si c'est le malheur qui a causé son insolvabilité, le créancier n'exercera contre lui qu'une action purement civile. Comme il n'existe point de délit, il n'y aura point de peine. Punir constamment l'insolvabilité par la prison; confondre la misère avec le *crime*; couvrir l'innocent de toute l'infamie de la perversité; en lui arrachant l'honneur, le forcer de renoncer à la vertu; enlever à un homme de bien malheureux jusqu'à la propriété de son corps, que le destin inexorable lui a laissée; lui faire acheter, par un supplice quelquefois éternel, le léger soulagement qu'il avoit obtenu dans son infortune; condamner à l'inaction, aux tourmens, & aux vices qui la suivent, celui qui n'a que ses bras ou les ressources de son esprit pour faire subsister sa famille & payer son créancier; priver la société d'un homme qui ne l'a pas offensée & qui pourroit lui être utile; donner à un créancier impitoyable le pouvoir de retenir son débiteur dans cet état d'opprobre & de désolation aussi long-tems qu'il le voudra, & de satisfaire sa vengeance par les armes mêmes de la loi; en un mot, offenser la justice, outrager les droits les plus précieux de l'homme & du citoyen, & multiplier les malheurs de l'indigence, sans favoriser la propriété : tels sont les abus de l'emprisonnement pour dettes, établi chez toutes les nations de l'Europe, même parmi celles qui vantent le plus leur humanité & leur liberté. En Angleterre, on conduit un homme en prison pour deux guinées; &, ce qui est encore plus étrange, dans ce pays où la liberté personnelle est protégée par les loix qui défendent avec tant de force tout emprisonnement arbitraire; dans ce pays, le créancier, sur son serment vrai ou faux, & sans être obligé de produire l'obligation de son débiteur, obtient un ordre légal pour arracher un citoyen du sein de sa famille & le traîner dans les prisons. Ainsi, la loi accorde au plus exécrable imposteur une confiance qu'elle refuse au chef de la nation.

Le silence des mœurs sur cette violence légale paroîtra bien extraordinaire, si l'on se rappelle que toutes les nations, après avoir souffert, dans leur état de barbarie, une telle injustice, se sont empressés de l'effacer de leurs codes dans leur état de civilisation. Lorsque l'autorité publique commençoit à peine à se former; lorsque la protection des droits particuliers appartenoit aux forces individuelles, la loi, qui ne pouvoit enchaîner la vengeance du créancier, devoit se contenter d'en prévenir les excès. Tel est l'effet que, dans cet état imparfait de société, elle obtint de l'emprisonnement du débiteur insolvable. Mais lorsque l'état civil eut fait des progrès, lorsque la force publique eut rendu inutile, pour la protection des droits particuliers, la force individuelle, on n'eut plus besoin de ce moyen que les circonstances passées avoient rendu nécessaire, & que des circonstances nouvelles rendoient injustes & dangereux. Cette vérité, ignorée des modernes, n'échappa point aux législateurs anciens. Une loi de Boccoris, roi d'Egypte, permettoit au créancier d'entrer en possession des biens du débiteur, pour recouvrer sa créance; mais elle prohiboit l'exécution personnelle, établie par l'ancienne loi contre le débiteur. La célèbre loi de Solon, nommée *Schisachtia*, avoit pour objet d'effacer ces dernières traces de l'ancienne barbarie; elle défendoit au créancier de faire obliger personnellement le débiteur. On se moquoit des législateurs qui, après avoir défendu au créancier de s'emparer des armes ou de la charrue de son débiteur, avoient laissé subsister la loi qui lui permettoit de le traîner en prison. Qui croiroit qu'une loi absurde, qui excitoit le mépris des grecs il y a vingt siècles, subsiste encore dans presque toute l'Europe? Rome elle-même, Rome si cruelle d'abord contre les débiteurs, adoucit bientôt sa législation sur cet objet. Loin de permettre que le débiteur insolvable fût privé de sa liberté politique, elle ne voulut pas même le priver de sa liberté personnelle. Lorsque sa bonne foi étoit constatée, sa personne étoit en sûreté. Il n'étoit exposé à perdre sa liberté que dans deux cas : lorsqu'à la dette se joignoit le stellionat, c'est-à-dire, la fraude;

ou lorſque le débiteur s'étoit lui-même expreſſément obligé à la contrainte perſonnelle; & alors la ceſſion de ſes biens opéroit ſa liberté.

C'eſt donc uniquement chez les nations modernes qu'on trouvera ce reſpect religieux pour une loi qui ne convient qu'à des peuples naiſſans & placés dans l'état de barbarie.

Ces réflexions rappellent une autre erreur des légiſlateurs modernes, qui, peut-être, n'a pas peu contribué à perpétuer celle dont nous venons de parler. On croit que l'intérêt du commerce exige la contrainte perſonnelle pour les lettres de change. L'idée de faire circuler dans la ſociété un papier repréſentatif des valeurs, a donné aux opérations du commerce une celérité qu'on n'eût pu obtenir de la monnoie. Depuis cette heureuſe découverte le commerce de toute la terre a formé un grand corps dont tous les membres ſont unis par une réciprocité de profits & de pertes. La moindre obſtruction dans l'une des parties fait ſouffrir tout le corps. Il faut donc, ajoute-t-on, prévenir cet inconvénient; & il n'y a d'autre moyen que la contrainte perſonnelle.

Tel eſt le fondement d'une des plus grandes erreurs de notre légiſlation. Pour ſentir toute la foibleſſe des raiſons qu'on allègue pour la défendre, il ſuffit d'obſerver que le négociant a, dans ſon propre intérêt, un motif bien plus puiſſant de payer ſa dette, que ne peut l'être une contrainte perſonnelle. Un moment de retard affoiblit ſon crédit, unique appui de ſa richeſſe; l'inſolvabilité le détruit pour toujours. Quel reſſort plus actif la loi pourra-t-elle donc employer? Puiſqu'elle punit le banqueroutier de mauvaiſe foi, a-t-elle beſoin de recourir à d'inutiles violences pour ruiner un négociant honnête & malheureux? S'il eſt dans l'impoſſibilité de payer, la priſon lui en donnera-t-elle les moyens? Ne l'empêchera-t-elle pas au contraire de tirer de ſon travail les ſecours qu'il pourroit en obtenir? L'impuiſſance de payer n'eſt-elle pas le plus grand des malheurs pour un commerçant, homme de bien? Quant à celui qui manque de probité, la loi n'a-t-elle pas des peines plus légitimes & plus réprimantes? Si un moyen injuſte pouvoit être utile, on n'auroit pas droit de s'en ſervir. L'emploiera-t-on lorſqu'il eſt manifeſtement inutile & funeſte? Telle eſt la contrainte perſonnelle dont je parle ici. Elle eſt injuſte, parce qu'elle confond le *crime* avec le malheur, parce qu'elle prive d'un droit l'homme qui n'a violé aucun pacte. Elle eſt inutile, parce que le négociant qui a les moyens de payer, a le plus grand intérêt de remplir ſes engagemens; elle eſt inutile, parce que le négociant malhonnête peut être arrêté par des peines plus fortes; elle eſt inutile, parce que le négociant qui manque de reſſources n'en trouvera certainement pas dans la priſon. Enfin elle eſt funeſte, parce que, dans preſque tous les cas d'un déſordre momentané, le négociant, maître de ſa perſonne & des reſſources de ſon eſprit, peut retablir ſes affaires. Mais l'éclat d'une incarcération détruit entièrement ſon crédit: on lui enlève toute poſſibilité de payer; il ſe ruine & ruine ſes créanciers. Elle eſt encore funeſte, parce qu'elle multiplie & enhardit les uſuriers, qui, à la faveur de la contrainte perſonnelle, troublent une foule de familles & renverſent leur fortune. Perſonne n'ignore en effet que les trois quarts des lettres-de-change ne ſont que des actes d'emprunts ruineux, ſouſcrits par des particuliers étrangers au commerce, par des jeunes gens qui ne croient jamais acheter trop cher les moyens de corrompre & d'être corrompus.

Voilà comment une ſeule erreur produit des maux innombrables. Si les vérités les plus évidentes échappent aux regards des légiſlateurs ou ne frappent pas aſſez leur ame pour les faire ſortir de leur léthargie, quelle impreſſion feront ſur eux des vérités qui ne ſont pas ſuſceptibles de la même évidence? (*La ſcience de la légiſlation, traduite de Filangiéri.*)

CRUAUTÉ, ſ. f., paſſion féroce qui renferme en elle la rigueur, la dureté pour les autres, l'incommiſération, la vengeance, le plaiſir de faire du mal par inſenſibilité de cœur, ou par le plaiſir de voir ſouffrir.

Ce vice déteſtable provient de la lâcheté, de la tyrannie, de la férocité du naturel, de la vue des horreurs des combats & des guerres civiles, de celle des autres ſpectacles cruels, de l'habitude à verſer le ſang des bêtes, de l'exemple enfin d'un zèle deſtructeur & ſuperſtitieux.

Je dis que la *cruauté* émane de la lâcheté: l'empereur Maurice ayant ſongé qu'un ſoldat nommé *Phocas* devoit le tuer, s'informa du caractère de cet homme; &, comme on lui rapporta que c'étoit un lâche, il conclut qu'il étoit capable de cette action meurtrière. Auguſte prouva que la lâcheté & la *cruauté* ſont ſœurs, par les barbaries qu'il exerça envers les priſonniers qui furent faits à la bataille de Philippes, où il paya ſi peu de ſa perſonne, que, la veille même de cette bataille, il abandonna l'armée, & s'alla cacher dans le bagage. La vaillance eſt ſatisfaite de voir l'ennemi à ſa merci, elle n'exige rien de plus; la poltronnerie répand le ſang. Les meurtres des victoires ne ſe commettent que par la canaille; l'homme d'honneur les défend, les empêche & les arrête.

Les tyrans ſont cruels & ſanguinaires; violateurs des droits les plus ſaints de la ſociété, ils pratiquent la *cruauté* pour pourvoir à leur conſervation. Philippe, roi de Macédoine, agité de pluſieurs meurtres commis par ſes déſordres, & ne pouvant ſe confier aux familles qu'il avoit offenſées, prit le parti, pour aſſûrer ſon repos, de ſe ſaiſir de leurs enfans. Le règne de Tibère, ce tyran fourbe & diſſimulé qui s'éleva à l'em-

pire par artifice, ne fut qu'un enchaînement d'actions barbares : enfin, dégoûté lui-même de sa vie, comme s'il eût eu dessein de faire oublier le souvenir de ses *cruautés*, par celles d'un successeur encore plus lâche & plus méchant que lui, il choisit Caligula. Ceux qui prétendent que la nature a voulu montrer par ce monstre le plus haut point où elle peut étendre ses forces du côté du mal, paroissent avoir rencontré juste. Il alla dans sa férocité jusqu'à se plaire aux gémissemens de gens dont il avoit ordonné la mort ; dernier période de la *cruauté ! Ut homo hominem non timens, tantum spectaturus, occidat.* Sophiste dans sa barbarie, il obligea le jeune Tibère, qu'il avoit adopté à l'empire, à se tuer lui-même, parce que, disoit-il, il n'étoit permis à personne de mettre la main sur le petit-fils d'un empereur. Lorsque Suétone écrit qu'une des marques de clémence consiste à faire seulement mourir ceux dont on a été offensé, il paroît bien qu'il est frappé des horribles traits de *cruauté* d'un Auguste, d'un Tibère, d'un Caligula, & des autres tyrans de Rome.

La vue continuelle des combats, d'abord d'animaux, ensuite de gladiateurs, au milieu des guerres civiles & d'un gouvernement devenu tout d'un coup arbitraire, rendit les romains féroces & cruels. On remarqua que Claude qui paroissoit d'un naturel assez doux, & qui fit cependant tant de *cruautés*, devint plus porté à répandre le sang, à force de voir ces sortes de spectacles. Les romains, accoutumés à se jouer des hommes dans la personne de leurs esclaves, ne connurent guère la vertu que nous appellons *humanité*. La dureté qui règne dans les habitans des colonies de l'Amérique & des Indes occidentales, & qui est inouie parmi nous, prend sa source dans l'usage des châtimens sur cette malheureuse partie du genre humain. Quand on est cruel dans l'état civil, la douceur & la bonté naturelle s'éclipsent bien promptement ; la rigueur de justice, que des gens inflexibles nomment *discipline nécessaire*, peut étouffer tout sentiment de pitié..

Les naturels sanguinaires, à l'égard des bêtes, ont un penchant visible à la *cruauté*. C'est pour cette raison qu'une nation voisine, respectueuse à tous égards envers l'humanité, a exclu du beau privilège de jurés ces hommes seuls qui sont autorisés par leur profession à répandre le sang des animaux : on a conçu que des gens de cet ordre n'étoient pas faits pour prononcer sur la vie & sur la mort de leurs pareils. C'est du sang des bêtes que le premier glaive a été teint, dit Ovide.

Primoque à cæde ferarum
Incaluisse puto maculatum sanguine ferrum.
Métam. lib. XV. fab. ij.

La fureur de Charles IX pour la chasse, & l'habitude qu'il avoit contractée de tremper sa main dans le sang des bêtes, le nourrirent de sentimens féroces, & le portèrent insensiblement à la *cruauté*, dans un siècle où l'horreur des combats, des guerres civiles, & des brigandages, n'en offroit que trop d'exemples.

Que ne peuvent pas l'exemple & le tems ! Dans une guerre civile des romains, un soldat de Pompée ayant tué involontairement son frère qui étoit dans le parti contraire, il se tua sur le champ lui-même de honte & de regret. Quelques années après, dans une autre guerre civile de ce même peuple, un soldat, pour avoir tué son frère, demanda récompense à son capitaine. Tacite, *liv. III. ch. lj.* Une action qui fait d'abord frémir, devint par le tems une œuvre prétendue méritoire.

Mais le zèle destructeur inspire sur-tout la *cruauté*, & une *cruauté* d'autant plus affreuse, qu'on l'exerce tranquillement par de faux principes qu'on suppose légitimes. Voilà quelle a été la source des barbaries incroyables commises par les espagnols sur les maures, les américains, & les habitans des Pays-Bas. On rapporte que le duc d'Albe fit passer dix-huit mille personnes par les mains du bourreau pendant les six années de son gouvernement ; & ce barbare eut une fin paisible, tandis qu'Henri IV fut assassiné.

Lorsque la superstition, dit un des beaux esprits du siècle, répandit en Europe cette maladie épidémique nommée *croisade*, c'est-à-dire, ces voyages d'outre-mer prêchés par les moines, encouragés par la politique de la cour de Rome, exécutés par les rois, les princes de l'Europe, & leurs vassaux, on égorgea tout dans Jérusalem, sans distinction de sexe ni d'âge ; & , quand les croisés arrivèrent au saint sépulchre, ornés de leurs croix encore toutes dégoûtantes du sang des femmes qu'ils venoient de massacrer après les avoir violées, il baisèrent la terre & fondirent en larmes. Tant la nature humaine est capable d'associer extravagamment une religion douce & sainte avec le vice détestable qui lui est le plus opposé !

On a remarqué (consultez l'ouvrage de l'*esprit des loix*), & la remarque est juste, que les hommes, extrêmement heureux & extrêmement malheureux, sont également portés à la *cruauté* ; témoins les conquérans & les paysans de quelques états de l'Europe. Il n'y a que la médiocrité & le mélange de la bonne & de la mauvaise fortune, qui donnent de la douceur & de la pitié. Ce qu'on voit dans les hommes en particulier, se trouve dans les diverses nations. Chez les peuples sauvages qui mènent une vie très-dure, & chez les peuples des gouvernemens despotiques, où il n'y a qu'un homme exorbitamment favorisé de la fortune, tandis que tout le reste en est outragé, on est également cruel.

Il faut même avouer ingénuement que, dans

tous les pays, l'humanité prise dans un sens étendu est une qualité plus rare qu'on ne pense. Quand on lit l'histoire des peuples les plus policés, on y voit tant d'exemples de barbaries, qu'on est également affligé & confondu. Je suis toujours surpris d'entendre des personnes d'un certain ordre, porter dans la conversation des jugemens contraires à cette humanité générale dont on devroit être pénétré. Il me semble, par exemple, que tout ce qui est au-delà de la mort en fait d'exécutions de justice, tend à la *cruauté*. Qu'on exerce la rigueur sur le corps des criminels après leur trépas, à la bonne heure : mais, avant ce terme, je serois avare de leurs souffrances; je respecte encore l'humanité dans les scélérats qui l'ont violée; je la respecte envers les bêtes; je n'en prends guère en vie à qui je ne donne la liberté, comme faisoit Montagne; & je n'ai point oublié que Pythagore les achetoit des oiseleurs dans cette intention. Mais la plupart des hommes ont des idées si différentes de cette vertu qu'on présente ici, que je commence à craindre que la nature n'ait mis dans l'homme quelque pente à l'inhumanité. Le principe que ce prétendu roi de l'univers a établi, que tout est fait pour lui, & l'abus de quelques passages de l'Ecriture, ne contribueroient-ils point à fortifier son penchant?

Cependant « la religion même nous ordonne de l'affection pour les bêtes; nous devons grace aux créatures qui nous ont rendu service, ou qui ne nous causent aucun dommage; il y a quelque commerce entr'elles & nous, & quelqu'obligation mutuelle ». J'aime à trouver dans Montagne ces sentimens & ces expressions que j'adopte également. Nous devons aux hommes la justice & la bonté; nous devons aux malheurs de nos ennemis des marques de compassion, quand ce ne seroit que par les sentimens de notre bonheur, & la vicissitude des choses d'ici-bas. Cette compassion est une espèce de souci tendre, une généreuse sympathie, qui unit tous les hommes ensemble, & les confond dans le même sort.

Tirons le rideau sur les monstres sanguinaires nés pour inspirer de l'horreur, & jettons les yeux sur les êtres faits pour honorer la nature humaine, & représenter la divine. Quand, après avoir lu les traits de *cruauté* de Tibère & de Caligula, on tombe sur les marques de bonté de Trajan & de Marc-Aurele, on commence à avoir meilleure opinion de soi-même, parce qu'on reprend une meilleure opinion des hommes : on adore un Périclès qui s'estimoit heureux de n'avoir fait porter le deuil à aucun citoyen; un Epaminondas, cette ame de si riche complexion, si je puis parler ainsi, qui allioit à toutes ses vertus celle de l'humanité dans un degré éminent, & de l'humanité la plus délicate; il la tenoit de naissance, sans apprentissage, & l'avoit toujours nourrie par l'exercice des préceptes de la Philosophie. Enfin, on sent le prix de la bonté, de la compassion, on en est rempli, quand on en a soi-même été digne : au contraire on déteste la *cruauté*, & par bon naturel & par principes, non-seulement parce qu'elle ne s'associe avec aucune bonne qualité, mais parce qu'elle est l'extrême de tous les vices; je me flatte que mes lecteurs en sont bien convaincus. *Art. de M. le chev.* DE JAUCOURT. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Si l'humanité, la compassion, la sensibilité sont des vertus nécessaires à la société, l'absence de ces dispositions doit être regardée comme odieuse & criminelle. Un homme qui n'aime personne, qui refuse ses secours à ses semblables, qui se montre insensible à leurs peines, qui se plaît à les voir souffrir au lieu d'être touché de leurs misères, est un monstre indigne de vivre en société, & que son affreux caractère condamne à rester dans un désert avec les bêtes qui lui ressemblent. Etre inhumain, c'est cesser d'être un homme; être insensible, c'est avoir reçu de la nature une organisation incompatible avec la vie sociale; ou bien, c'est avoir contracté l'habitude de s'endurcir sur les maux que l'on devroit soulager. Etre cruel, c'est trouver du plaisir dans les souffrances des autres; disposition qui ravale l'homme au dessous de la brute : le loup déchire sa proie, mais c'est pour la dévorer, c'est-à-dire, pour satisfaire le besoin pressant de la faim; au lieu que l'homme cruel se repaît agréablement l'imagination par l'idée des tourmens de ses semblables, se plaît à les faire durer, cherche des manières ingénieuses de rendre plus piquans les aiguillons de la douleur, & se fait un spectacle, une jouissance des maux qu'il voit souffrir aux autres.

Pour peu qu'on réfléchisse, on a lieu d'être consterné en voyant le penchant que les hommes, pour la plupart, ont à la *cruauté*. Tout un peuple accourt en foule pour jouir du supplice des victimes que les loix condamnent à la mort; nous le voyons contempler d'un œil avide les convulsions & les angoisses du malheureux qu'on abandonne à la fureur des bourreaux; plus ses tourmens sont cruels, plus ils excitent les desirs d'une populace inhumaine, sur le visage de laquelle on voit pourtant bientôt l'horreur se peindre. Une conduite si bizarre & si contradictoire est due à la curiosité, c'est-à-dire, au besoin d'être fortement remué; effet que rien ne produit aussi vivement sur l'homme que la vue de son semblable en proie à la douleur, & luttant contre sa destruction. Cette curiosité contentée fait place à la pitié, c'est-à-dire, à la réflexion, au retour que chacun fait sur lui-même, à l'imagination qui le met, en quelque façon, à la place du malheureux qu'il voit souffrir. Au commencement de cette affreuse tragédie, attiré par sa curiosité, le spectateur est quelque tems soutenu par l'idée de sa propre sûreté, par la comparaison

avantageuse de sa situation avec celle du criminel, par l'indignation & la haine que causent les crimes dont ce malheureux va subir le châtiment, par l'esprit de vengeance que la sentence du juge lui inspire; mais à la fin ces motifs cessant lui permettent de s'intéresser au sort d'un être de son espèce, que la réflexion lui montre sensible & déchiré par la douleur.

C'est ainsi que l'on peut expliquer ces alternatives de *cruauté* & de pitié si communes parmi les gens du peuple. Les personnes bien élevées sont pour l'ordinaire exemptes de cette curiosité barbare; plus accoutumées à penser, elles en deviennent plus sensibles, & leurs organes moins forts auroient peine à résister au spectacle d'un homme cruellement tourmenté. D'où l'on peut conclure que la pitié est le fruit d'un esprit exercé, dans lequel l'éducation, l'expérience, la raison ont amorti cette curiosité cruelle qui pousse le commun des hommes au pied des échafauds.

Les enfans sont communément cruels, comme on peut en juger par la manière dont ils traitent les oiseaux & les animaux qu'ils tiennent en leur puissance: on les voit pleurer ensuite lorsqu'ils les ont fait périr, parce qu'ils en sont privés: leur *cruauté* a pour motif la curiosité, à laquelle vient se joindre le desir d'essayer leurs forces, ou d'exercer leur pouvoir. Un enfant n'écoute que les impulsions subites de ses desirs & de ses craintes; s'il en avoit la force, il extermineroit tous ceux qui s'opposent à ses fantaisies. C'est dans l'âge le plus tendre que l'on devroit réprimer les passions de l'homme; c'est alors qu'il faudroit soigneusement étouffer toutes les dispositions cruelles, l'accoutumer à s'attendrir sur les peines des autres, l'exercer à la pitié, si nécessaire & si rare dans la vie sociale.

L'histoire nous montre les trônes souvent remplis par des tyrans farouches & cruels; rien de plus rare que des princes à qui l'on ait appris dans l'enfance à réprimer leurs mouvemens déréglés; on leur donne au contraire une si haute idée d'eux-mêmes, une idée si basse du reste des humains, qu'ils regardent les peuples comme destinés par la nature à leur servir de jouets. C'est ainsi que l'on forma tant de monstres, qui se firent un amusement de sacrifier des millions d'hommes à leurs passions indomptées, & même à leurs fantaisies passagères. En mettant Rome en feu, Néron ne chercha qu'à satisfaire sa curiosité; il voulut voir un incendie immense, & repaître son orgueil de l'idée de son pouvoir sans bornes, qui lui permettoit de tout oser contre un peuple asservi. L'orgueil fut toujours un des principaux mobiles de la *cruauté* & de l'oubli de ce qu'on doit aux hommes.

Loin de donner aux puissans de la terre un cœur sensible & tendre, tout concourt à leur inspirer des sentimens féroces: en excitant leur ardeur guerrière, on les familiarise avec le sang, on les habitue à contempler d'un œil sec une multitude égorgée, des villes réduites en cendres, des campagnes ravagées, des nations entières baignées de larmes, le tout pour contenter leur propre avidité, ou pour amuser leurs passions. Les plaisirs mêmes dont on amuse leur oisiveté, sont gothiques & sauvages; ils semblent n'avoir pour objet que de les rendre insensibles & barbares; on leur fait de bonne heure une occupation importante de poursuivre des bêtes, de les tourmenter sans relâche, de les réduire aux abois, de les voir se débattre & lutter contre la mort. Est-ce donc là le moyen de former des ames pitoyables? Le prince qui s'est accoutumé à voir les angoisses d'une bête palpitante sous le couteau, daignera-t-il prendre part aux souffrances d'un homme, qu'on lui montre toujours comme un être d'une espèce inférieure à la sienne?

La guerre, ce crime affreux & si fréquent des rois, est évidemment très-propre à perpétuer l'injustice & l'inhumanité sur la terre. La valeur guerrière est-elle donc autre chose qu'une *cruauté* véritable exercée de sang froid? Un homme nourri dans l'horreur des combats, accoutumé à ces assassinats collectifs que l'on nomme *des batailles*, qui par état doit mépriser la douleur & la mort, sera-t-il bien disposé à s'attendrir sur les maux de ses semblables? Un être sensible & compatissant seroit à coup sûr un très-mauvais soldat.

Ainsi la *cruauté* des rois contribue nécessairement à fomenter cette disposition fatale dans les cœurs d'un grand nombre de citoyens. Si les guerres sont devenues moins cruelles qu'autrefois, c'est que les peuples, à mesure qu'ils s'éloignent de l'état sauvage & barbare, font des retours plus fréquens sur eux-mêmes; ils sentent les dangers qui résulteroient pour eux, s'ils ne mettoient des bornes à leur inhumanité, en conséquence on s'efforce de concilier, autant qu'on peut, la guerre avec la pitié. Espérons donc qu'à l'aide des progrès de la raison, les souverains, devenus plus humains & plus doux, renonceront au plaisir féroce de sacrifier tant d'hommes à leurs injustes fantaisies. Espérons que les loix, devenues plus humaines, diminueront le nombre des victimes de la justice, & modéreront la rigueur des supplices, dont l'effet est d'exciter la curiosité du peuple, d'alimenter sa *cruauté*, sans jamais diminuer le nombre des criminels.

Pour être inhumain & cruel, il n'est pas nécessaire d'exterminer des hommes, ou de leur faire éprouver des supplices rigoureux. Tout homme, qui, pour satisfaire sa passion, sa fureur, sa vengeance, son orgueil, se vanité, fait le malheur durable des autres, possède une ame dure, & doit être taxé de *cruauté*: un cœur sensible & tendre doit donc abhorrer tous ces tyrans domestiques qui s'abreuvent journellement des larmes de leurs femmes, de leurs proches, de leurs serviteurs & de tous ceux sur lesquels ils exercent

leur autorité despotique. Combien de gens, par leur humeur indomptée, font éprouver de longs supplices à tous ceux qui les entourent! Combien d'hommes, qui rougiroient de passer pour cruels, & qui font savourer journellement le poison du chagrin aux malheureux que le sort a mis en leur puissance? L'avare n'est-il pas endurci contre la pitié? Le débauché, le prodigue, le fastueux ne refusent-ils pas souvent le nécessaire aux personnes qui devroient leur être les plus chères, tandis qu'ils sacrifient tout à leur vanité, à leur luxe, à leurs plaisirs criminels? La négligence, l'incurie, le défaut de réflexion deviennent très-souvent des *cruautés* avérées. Celui qui, lorsqu'il le peut, néglige ou refuse de faire cesser le malheur de son semblable, est un barbare que la société devroit punir par l'infamie, & que les loix devroient rappeller aux devoirs de tout être sociable. (*Morale universelle.*)

CUPIDITÉ, s. f. Il est des vices qui se forment de la réunion de plusieurs. Telle est la *cupidité*. L'avarice paroît son mobile principal. Mais elle en a encore deux autres aussi violens, l'envie & le desir des voluptés. C'est un affreux tableau à faire que celui de ces trois passions réunies. Je ne veux point peindre ici les horribles effets qu'elles produisent, quand elles sont parvenues à toute leur funeste énergie, en s'excitant l'une & l'autre. Je ne veux point rapporter des crimes, mais exposer l'une des causes qui en produit le plus.

L'avarice est sans doute toujours excitée par par un desir de se procurer abondamment toutes les délices & tous les agrémens de la vie; mais elle n'en envisage aucun de préférence, elle agit même de manière à faire croire que cet objet lui est totalement étranger, tant elle s'impose la loi de réprimer ses desirs pour le moment présent. Bientôt l'habitude de la privation fait disparoître le besoin. Son motif principal devient une crainte excessive & une grande défiance des événemens. A mesure que cette crainte s'empare du caractère & qu'elle est favorisée par la foiblesse progressive de l'âge, elle ôte à l'avarice ses ressorts les plus dangereux; elle-même borne une fortune acquise pour l'assurer mieux; elle se contente de petits profits pour de longs travaux, quelquefois même elle consent à de legers sacrifices. Comme les occasions les plus simples réveillent à chaque instant ses inquiétudes, elle fait à-la-fois son propre tourment & celui des autres; elle est vile & odieuse; mais ce n'est pas elle qui porte le plus grand trouble dans la société. Elle altère sans doute les affections les plus douces, elle se ferme à la pitié, elle résiste même au sentiment de la nature; ce sont-là de grands maux, la *cupidité* en produit encore de plus violens. Perpétuellement excitée par des images de voluptés, elle ne voit que les moyens de se procurer les objets qui enflamment ses desirs; elle se précipite aveuglément dans tout ce qui peut la conduire à la possession de ce qu'elle recherche; elle ferme les yeux sur les dangers qui en pourroient résulter; le dommage qu'elle va faire à d'autres se présente à elle sans doute, mais sans l'arrêter. La jouissance, loin de calmer ses desirs, ne fait qu'en accroître la violence: bientôt la passion de l'envie ajoute encore au long cercle de ses desirs mille autres objets qui n'étoient point propres a les exciter, mais dont d'autres paroissent jouir avec beaucoup de satisfaction.

La *cupidité* naît, je ne dirai pas au sein de la pauvreté, mais au sein de l'abjection. Nôtre premier besoin est celui de l'estime; c'est lorsqu'on s'est habitué à n'y plus prétendre qu'on veut le remplacer par mille plaisirs qui peuvent en faire oublier la perte. On voit que les richesses procurent toutes sortes de voluptés, bientôt même on les regarde comme un moyen de parvenir à la considération: on s'est déjà habitué à ne plus prétendre un hommage personnel, on veut seulement en obtenir un à cause de ses richesses, aussi en fait-on une ostentation fastueuse. Plus on paroît mettre d'abandon dans ces prodigalités, plus on fait croire la source de ses richesses intarrissable. Au reste, on s'empresse à ressaisir avec violence & par mille moyens ce qu'on semble laisser échapper si négligemment.

Je porte mes regards vers diverses classes que nos opinions avilissent plus ou moins, & ce sont elles qui sont le plus infectées d'un esprit de *cupidité* qui se manifeste également & par leur desir insatiable de l'or & par leur imprudence à le répandre.

Rome avoit un principe de corruption dans ses esclaves. Dès qu'ils furent multipliés à l'excès dans cette immense capitale, il y eut un grand nombre d'affranchis, qui, dans leur nouvel état, gardoient toujours quelqu'opprobre de leur première condition. Avilis dès l'enfance par les plus bas emplois & par les châtimens, leurs idées & leurs vœux devoient naturellement se tourner vers des richesses qui pouvoient seules les indemniser des dégoûts de leur première existence.

Chez nous la domesticité, quoiqu'infiniment moins dure & moins avilissante que ne l'étoit la servitude chez les anciens, est une source féconde de *cupidité* & de tous les désordres qui y sont attachés: ce ne sont point les domestiques qui servent à des usages nécessaires, mais ceux qui servent au luxe & à la vanité, qui répandent cette corruption. Dans le siècle dernier le corps des laquais étoit, suivant l'expression d'un fameux moraliste, le séminaire des gens de finance; ces fortunes immenses se dissipoient par les mêmes désordres dont le desir avoit animé l'heureuse hardiesse de ces parvenus. La comedie de Turcaret est d'une vérité presque

historique : aujourd'hui quoique les principales sources de l'opulence soient fermées aux domestiques, ils conservent avec le desir continuel d'y parvenir mille facilités que leur laisse la corruption des temps & des lieux.

Le mépris qui est jetté sur les courtisanes a sans doute une cause très-utile aux bonnes mœurs : mais s'il étoit possible que l'opinion publique fût assez bien dirigée par ne frapper qu'à l'instant du désordre & pour laisser espérer qu'un retour peut la désarmer ; sans doute cet espoir en porteroit plusieurs à sortir de cet état honteux, plutôt que de chercher à en faire disparoître à quelques yeux l'ignominie par un luxe qui les rend les objets d'une basse envie & d'une sotte admiration.

Une nation entière, mêlée parmi nous & parmi presque tous les peuples de la terre, se trouve frappée d'un préjugé qui l'avilit & qui va même jusqu'à lui interdire les travaux par lesquels seuls elle peut honnêtement subsister : l'on s'étonne encore de trouver chez cette nation un esprit de *cupidité*. Par un effet de sa fidélité à ses anciens usages & à ses anciennes mœurs, elle ne suit la corruption du siècle que dans les moyens injustes d'acquérir les richesses & non dans les manières de les dépenser. Elle se trouve toujours très en avant dans les uns & très-reculée dans les autres ; au moins ce second trait de son caractère annonce que ses vices ne sont point inéfaçables, en supprimant les causes qui les font naître nécessairement.

En général toutes ces classes, ces artisans des villes, dont les métiers par eux-mêmes n'ont rien de bas, mais à qui l'on a pris l'habitude de reprocher sans examen & avec impunité de la friponnerie, sont portés à faire de la *cupidité* leur passion dominante.

Il est aisé de voir par cette énumération rapide que c'est au sein des capitales que se développe le plus la *cupidité* ; le spectacle varié de mille jouissances, les jeux de la fortune qui y sont bien plus rapides qu'ailleurs, l'obscurité dont on y peut couvrir les moyens bas ou criminels que l'on emploie, & l'ostentation qu'on y peut faire impunément des richesses qui en sont le fruit, toutes ces causes y concourent avec celle que j'ai nommée la première, l'abjection de certains états.

Il y a lieu de s'étonner que la *cupidité* domine tant à la cour, où presque personne n'est né dans une condition abjecte, où tout devroit faire sentir le besoin de l'estime supérieure aux richesses & aux jouissances qu'elles procurent. Il ne seroit pas difficile pourtant d'y trouver sous des dehors séduisans & même sous des formes décentes des traces de servitude & d'abjection. La *cupidité* y germe à côté de l'ambition, mais l'une s'avoue & l'autre se cache. La *cupidité* ne se montre que quand l'ambition est déja parvenue à se satisfaire. Ce qui semble autoriser la *cupidité* c'est la rapidité de l'instant de faveur; elle se pare des motifs de la prévoyance. Dans quelques circonstances qu'un homme soit placé, si la *cupidité* est sa passion dominante il n'est propre qu'à des bassesses, à des friponneries ou des crimes. Mais il arrive souvent que l'ambition domine sans cacher la *cupidité*, alors celle-ci ne fait que borner & traverser les opérations vastes & quelquefois utiles que peut concevoir l'ambition ; mais cette dernière lui reste toujours supérieure chez les hommes qui y sont propres, elle a encore plus d'ivresse, d'agitation & d'égarement, & la source n'en est pas beaucoup plus pure.

CURIOSITÉ f. f. Desir empressé d'apprendre, de s'instruire, de savoir des choses nouvelles. Ce desir peut être louable ou blâmable, utile ou nuisible, sage ou fou, suivant les objets auxquels il se porte.

La *curiosité* de connoître l'avenir par le secours des sciences chimériques, que l'on imagine qui peuvent les dévoiler, est fille de l'ignorance & de la superstition.

La *curiosité* inquiète de savoir ce que les autres pensent de nous, est l'effet d'un amour-propre désordonné. L'empereur Adrien qui nourrissoit chèrement cette passion dans son cœur, devoit être un malheureux mortel. Si nous avions un miroir magique, qui nous découvrît sans cesse les idées qu'ont sur notre compte tous ceux qui nous environnent, il faudroit plutôt le casser que d'en faire usage. Contentons-nous d'observer la droiture dans nos actions, sans chercher curieusement à pénétrer le jugement qu'en portent ceux qui nous observent, & nous remplirons notre tâche.

La *curiosité* de certaines gens, qui sous prétexte d'amitié & d'intérêt s'informent avidement de nos affaires, de nos projets de nos sentimens, & qui suivant le poëte,

Scire volunt secreta domûs, atque indè timeri ;

cette *curiosité*, dis-je, de saisir les secrets d'autrui par un principe si bas, est un vice honteux. Les athéniens étoient bien éloignés de cette bassesse, quand ils renvoyerent à Philippe de Macédoine les lettres qu'il adressoit à Olympias, sans que les justes allarmes qu'ils avoient de sa grandeur, ni l'espérance de découvrir des choses qui les intéressassent, pût les persuader de lire ses dépêches. Marc Antonin brûla des papiers de gens qu'il suspectoit, pour n'avoir, disoit-il, aucun sujet fondé de ressentiment contre personne.

La *curiosité* pour toutes sortes de nouvelles, est l'apanage de l'oisiveté ; la *curiosité* qui provient de la jalousie des gens mariés est imprudente ou inutile ; la *curiosité* . . . . . Mais c'est assez parler d'espèces de *curiosités* déraisonnables ; mon dessein n'est pas

de parcourir toutes celles de ce genre : j'aime bien mieux me fixer à la *curiosité* digne de l'homme, & la plus digne de toutes, je veux dire le desir qui l'anime à étendre ses connoissances, soit pour élever son esprit aux grandes vérités, soit pour se rendre utile à ses concitoyens. Tâchons de développer en peu de mots l'origine & les bornes de cette noble *curiosité*.

L'envie de s'instruire, de s'éclairer, est si naturelle, qu'on ne sauroit trop s'y livrer, puisqu'elle sert de fondement aux vérités intellectuelles, à la science & la sagesse.

Mais cette envie de s'éclairer, d'étendre ses lumières, n'est pas cependant une idée propre à l'ame, qui lui appartienne de son origine, qui soit indépendante des sens, comme quelques personnes l'ont imaginé. De judicieux philosophes, entr'autres M. Quesnay, ont démontré (Voyez son ouvrage de l'*écon. anim.*) que l'envie d'étendre ses connoissances est une affection de l'ame qui est excitée par les sensations ou les perceptions des objets, que nous ne connoissons que très-imparfaitement. Cette idée nous fait non-seulement appercevoir notre ignorance, mais elle nous excite encore à acquérir, autant qu'il est possible, une connoissance plus exacte & plus complette de l'objet qu'elle représente. Lorsque nous voyons, par exemple, l'extérieur d'une montre, nous concevons qu'il y a dans l'intérieur de cette montre, diverses parties, une organisation méchanique, & un mouvement qui fait cheminer l'aiguille qui marque les heures : de là naît un desir qui porte à ouvrir la montre pour en examiner la construction intérieure. La *curiosité* ne peut donc être attribuée qu'aux sensations & aux perceptions qui nous affectent, & qui nous sont venues par la voie des sens.

Mais ces sensations, ces perceptions, pour être un peu fructueuses, demandent un travail, une application continue ; autrement nous ne retirerons aucun avantage de notre *curiosité* passagère ; nous ne découvrirons jamais la structure de cette montre ; si nous ne nous arrêtons avec attention aux parties qui la composent, & dont son organisation, son mouvement, dépendent. Il en est de même des sciences ; ceux qui ne font que les parcourir légérement, n'apprennent rien de solide : leur empressement à s'instruire par nécessité momentanée, par vanité, ou par légéreté, ne produit que des idées vagues dans leur esprit ; & bientôt même des traces si légères seront effacées.

Les connoissances intellectuelles sont donc à plus forte raison insensibles à ceux qui font peu d'usage de l'attention : car ces connoissances ne peuvent s'acquérir que par une application suivie, à laquelle la plupart des hommes ne s'assujettissent guère. Il n'y a que les mortels formés par une heureuse éducation qui conduit à ces connoissances intellectuelles, ou ceux que la vive *curiosité* excite puissamment à les découvrir par une profonde méditation, qui puissent les saisir distinctement. Mais quand ils sont parvenus à ce point, ils n'ont encore que trop de sujet de se plaindre, de ce que la nature a donné tant d'étendue à notre *curiosité*, & des bornes si étroites à notre intelligence. *Art. de M. le chevalier de* JAUCOURT. (*Ancienne encyclopédie.*)

§. I.

La *curiosité* est une espèce d'inquiétude dans l'esprit par rapport aux choses qu'il ignore, ou qu'il connoît peu ; dont il cherche à se soulager, en se mettant autant qu'il peut au fait de tout : & il fait plus ou moins d'effort pour y réussir, qu'il est plus ou moins agité de cette sorte d'inquiétude.

§. II.

Cette passion n'est absolument ni une vertu, ni un vice, ni une perfection, ni un défaut. Si l'objet qui l'excite est utile ou satisfaisant, elle peut être regardée comme un bien ; s'il n'est ni l'un ni l'autre, elle est un mal.

§. III.

Le caractère des curieux ne la caractérise pas moins que son objet. Elle est officieuse chez les gens de bien, cruelle chez les médisans, maligne chez les critiques, puérile chez les nouvellistes. Le fond de la passion dominante y imprime son sceau, & la fait connoître.

§. IV.

Tous les hommes sont nés curieux : mais beaucoup plus sur ce qui flatte le penchant, que sur ce qui ne le flatte pas. Un avare va de tout son cœur à la découverte d'une ressource qui pourroit mettre son trésor en sûreté, ou augmenter ce qu'il a déjà d'acquis. Il n'est point curieux de s'instruire de la manière dont il pourroit s'en faire honneur. Un prodigue l'est beaucoup de ce qui pourroit l'aider à dissiper le sien.

§. V.

Seroit-ce la providence qui auroit ménagé ce foible pour découvrir l'intérieur de chaque homme ? Connoissance qui contribue tant à se précautionner les uns contre les autres. Quelque attentif qu'on soit à se cacher, on n'y réussit point, si on est trop curieux ou trop peu. Il est aisé de démêler le fond d'un homme aux choses qu'il paroît souhaiter le plus ou le moins de connoître.

Les uns ne sont nullement curieux de ce qui se passe dans le sein de l'église, beaucoup veulent en être instruits. L'un veut démêler quelle sorte d'adresse a fait réussir tel favori ; le favori n'est

point curieux de le lui apprendre. A ces traits différens seroit-il difficile de deviner ce qu'est tel homme, ce qu'il n'est pas ?

§ VI.

Le secret a beau faire chez de certaines gens, il faut qu'il devienne enfin la proie de la *curiosité*. Plus il se resserre & s'enveloppe, plus elle fait effort pour s'en saisir. En vain trouve-t-il dans la probité, dans l'honneur, dans l'équité, dans l'amitié des aides contre sa voracité, elle sait se manier avec tant de dextérité, se prêter avec tant de complaisance, se produire sous des formes si séduisantes, qu'enfin elle le réduit à se livrer. Il périt & avec lui périssent les vertus aimables qui se trouvoient réunies pour le défendre.

§. VII.

Comment caractériser ces espèces de curieux qui veulent tout savoir, sans prendre même aucun intérêt aux choses sur lesquelles il ne peuvent s'empêcher de questionner ? Gens aussi impolis qu'inexplicables, & que rien ne peut corriger. Que portes-tu dans ce paquet enveloppé, dit un homme de cette trempe, à un jeune domestique qui passoit ? ne voyez-vous pas, Monsieur, lui répliqua-t-il, que ce paquet n'est enveloppé, qu'afin qu'on ne sache pas ce que je porte.

Rien ne montre mieux combien on est né petit, que ce goût excessif de vouloir être instruit de tout ce qui ne mérite pas la moindre attention. Il ne faut que deux coquins qui se battent dans une rue, pour y assembler cent personnes & garnir toutes les fenêtres d'un quartier. Les plus honnêtes gens ne laissent pas quelquefois que d'être tentés d'en aller grossir la foule : quand il ne le font point, c'est une espèce de victoire qu'ils remportent sur eux-mêmes.

§. VIII.

On prétend que les femmes sont naturellement plus curieuses que les hommes ; & ce sont les hommes qui le prétendent. De là, on juge bien qu'ils regardent la *curiosité* comme une foiblesse. Mais les femmes à leur tour leur demandent, si la *curiosité* chez eux change de caractère ? Le plus ou le moins de *curiosité* met peu de différence entre les curieux. En vain les hommes sur cela voudroient-ils prétendre quelque avantage sur le sexe : la nature de l'objet qui excite la *curiosité* & l'usage qu'on en fait, décident sur cette sorte de débat.

§. IX.

On remarque que les passions les plus vives, & qu'on avoue le moins volontiers, sont toujours les plus ardentes à se faire instruire des choses dont la découverte ne peut que les rendre souverainement malheureuses. L'envie, la jalousie, l'amour sont de ce genre. Mais rien ne les punit mieux de leur *curiosité* que ce qu'elle leur attire de mortifiant.

Rien n'est au-dessus de la misère d'un mari jaloux, que l'indignité de ceux qui l'aident à se satisfaire sur sa *curiosité*. Il seroit heureux que le ver qui ronge l'un, pût dévorer les autres. On ne sauroit trop souhaiter que certains vices manquassent de tant d'indignes gens qui leur fournissent tout l'aliment qui les soutient : gens qui ne vivent, ce semble, que pour troubler la société.

§. X.

L'un curieux de savoir ce qu'on pense de lui, roule en inconnu autour des tentes de son armée, & il apprend qu'il passe pour un mauvais général, & qu'il est fort haï. L'autre se déguise, & parcourt les provinces pour s'instruire de l'idée du public sur son compte, & il est instruit que les peuples crient contre lui, & vivent misérables sous son gouvernement.

Celui-ci plein d'estime pour sa femme, en veut approfondir la conduite, & il apprend qu'il en est déshonoré. Cet autre devenu auteur, cherche à s'instruire au premier venu de ce qu'on pense de son ouvrage, & ce premier venu l'assure que le public le trouve pitoyable. Quelques-uns se hazardent sous le masque à parler d'eux-mêmes, de leurs familles, & ils n'en entendent dire que des choses mortifiantes. Beaucoup s'y prennent avec moins de ménagement, & ils n'en sont que plus sûrement mortifiés.

Etre l'oracle de l'éloquence dans la première ville du monde, y jouir à juste titre de cette flatteuse réputation, avoir comme tenu en ses mains le sort de sa patrie, & celui de presque tout l'univers ; l'avoir sauvée plus d'une fois de la tyrannie & de l'esclavage par son savoir, par sa prudence ; en un mot, un Ciceron. Sans doute qu'un tel homme qui pouvoit se flatter de réunir en lui tant de prérogatives, n'auroit pas dû à quelques journées de Rome être curieux de ce qu'on disoit de lui, de ce que la renommée en publioit. Il le fut, & il apprit qu'on ne le connoissoit seulement pas.

§. XI.

Si nous pouvions nous ignorer nous-mêmes, ou que nous fussions bien sûrs de n'avoir jamais laissé rien entrevoir de nos vices & de nos foiblesses secrettes, peut-être pourrions-nous hazarder quelque trait de curiosité sur ce qu'on pense de nous. Mais qui est l'homme qui ne se connoisse pas tel qu'il est ; ou qui ait été toujours assez mesuré & assez habile pour n'avoir rien

laiſſé échapper de ſoi qui puiſſe le dégrader aux yeux des autres; Un homme de beaucoup d'eſprit l'a dit avant nous. Il y a peu de gens ſenſés qui vouluſſent avoir le moins clair-voyant de leurs valets pour juge de leur mérite.

§. XII.

Un genre de curioſité bien digne d'un honnête-homme, ce ſeroit de voir qu'elle impreſſion feroit à un illuſtre indigent, le plaiſir de ſe voir accueilli, careſſé, ſecouru dans le tems qu'il s'y attendroit le moins; d'être témoin de ce que peut produire dans un cœur noyé de larmes un changement ſi ſubit de fortune. La vue d'un héros de théâtre qui ſe tue, pourroit-elle exciter une *curioſité* plus ſatisfaiſante; on fait ce parallèle, & on en rougit. Mais comment rendre mieux le caractère de tant de gens qui courent à l'un, & qui ſont ſi peu ſenſibles à l'autre?

§. XIII.

Etrange *curioſité* encore! qui rend ſpectateurs de la mort d'un malheureux qui périt ſur l'échafaud. Sans doute, la ſeule corruption de l'homme a rendu néceſſaire qu'une ſcène qui devroit ſe paſſer dans le centre de la terre, ſe paſſât à la vue de tout un peuple. Mais à dire vrai, ceux qui s'y trouvent préſens, qui y courent, qui paient même d'un gros argent le plaiſir de voir ce cruel ſpectacle mieux à leur aiſe, & qui ſe flattent pourtant de n'avoir pas beſoin de pareils exemples pour s'abſtenir des crimes qui mènent à la roue, tous ces curieux ne ſont-ils que curieux?

Peuvent-ils abſolument n'être point ſoupçonnés d'un fond de dureté à qui il n'a manqué, peut-être, pour les mettre à la place de celui dont le ſupplice les amuſe, que la même indigence qui l'a conduit au crime.

§. XIV.

Rien n'eſt, dans une ſituation aſſez affreuſe, au gré de certains curieux. La belle harmonie de l'univers, la tranquillité des états, la paix des familles les laſſent & les jettent dans la langueur. Il faut pour qu'ils ſoient occupés agréablement, qu'il arrive des tremblemens de terre qui engloutiſſent des millions d'hommes, des révolutions qui changent la face des empires, des diſgraces qui anéantiſſent les plus illuſtres familles.

Ils ne veulent entendre parler que de ſaccagement de villes, que d'incendies, que de meurtres, que de renverſement de fortune. S'il en manquoit, ils en imagineroient dans l'avenir. Ils renonceroient preſque à être curieux s'ils n'apprenoient que des événemens heureux qui répandiſſent la joie & le plaiſir. Ennemis de tout ce qui peut contribuer à la félicité du genre humain; ils ne ſont contens que quand ils voient couler des larmes.

§. XV.

Qu'un homme ſe démaſque lui-même, ou qu'il ſoit démaſqué par un autre, c'eſt toujours un bien pour le public. Le monde eſt trop rempli de gens d'un caractère dangereux pour ne pas ſouhaiter qu'ils ſoient connus; encore plus qu'ils ſoient aſſez déshonorés, pour que cela les engage à ſe corriger; & s'ils ne ſe corrigent pas, pour qu'ils ſoient chaſſés de toutes les ſociétés. Si la *curioſité* qui porte tant à s'étudier les uns les autres ne s'en tenoit que là, elle ſeroit digne des meilleurs citoyens.

Mais un curieux malin a bien d'autres vues dans ſes recherches. Il n'a garde de s'occuper à découvrir ce qui ſeroit digne de quelque éloge. Ce ſont les vices & les défauts ſecrets qu'il tâche de découvrir; les commencemens de ces fortunes qui ſurprennent, & qui découvrent l'origine; le point humiliant d'une généalogie; le myſtère d'une intrigue; le fondement du mur qui ſépare l'époux de l'épouſe, le frère du frère, l'ami de l'ami. Voilà ce qu'il cherche à découvrir pour en égayer ſa malignité, & pour en égayer celle des autres.

C'eſt un ſerpent qui ne ſe nourrit que de fange & de boue, que la malignité lui ramaſſe, que l'envie lui fait dévorer, que la médiſance répand comme un poiſon, & qu'elle darde de tous côtés. Affreux caractère! Se peut-il qu'il ſoit ſi affreux, & qu'il effraye ſi peu de gens!

Tournez vos regards ſur vous-mêmes, ſi vous n'aimez qu'à vous repaître de corruprion, que de miſères, que de foibleſſes; jettez-les ſur les hiſtoires des anciens tems: votre curioſité ne vous rendra point odieux à ceux qui ne ſont plus. Epargnez les vivans avec leſquels vous devez vivre en ſociété de joie & de chagrin, de bonheur & d'infortune. Et s'ils ſont vicieux & corrompus, que votre propre corruption ne ſe faſſe pas un plaiſir cruel de découvrir chez eux ce que vous n'oſez voir chez vous.

§ XVI.

Cette ſorte de curioſité qui diſtrait de l'étude de ſoi-même, a cela au moins de bon qu'elle apprend que la vue de l'intérieur ne doit être guère ſatisfaiſante, puiſqu'on ſaiſit avec tant d'avidité l'occaſion de s'occuper à toute autre choſe. Par-là, il eſt prouvé qu'être vu tous les jours aux ſpectacles, dans les promenades publiques ſoir & matin, c'eſt manifeſter ſans équivoque que la choſe du monde qu'on juge la moins digne de quelque *curioſité*, c'eſt ſoi-même.

§. XVII.

Quitter son foyer, ses parens, ses amis, & se transporter dans des climats étrangers, pour y étudier les mœurs de chaque peuple, leur caractère, leur manière de commander & d'obéir, leurs loix, leurs religions, leurs coutumes, mettre à profit ces observations pour soi, pour ses concitoyens; occuper ainsi utilement un âge qui demande à être distrait d'une molle oisiveté, que tout inspire dans le sein de sa famille, & que les exemples domestiques souvent n'inspirent que trop; c'est une *curiosité* très-sensée, très-judicieuse, & qui devroit être inspirée par des parens attentifs à donner une bonne éducation à leurs enfans.

Mais courir d'un bout du monde à l'autre; essuyer tant de fatigues & dépenser tant d'argent pour n'y aller voir précisément que quelques restes d'anciens pavés, quelques obélisques effacés, quelques colonnes délabrées; c'est une *curiosité* pitoyable, insensée, & qui n'ajoute au mérite de celui qui n'a couru que pout cela seul, que la sottise d'avoir couru en vain.

§. XVIII.

S'il est quelque chose qu'on doive être curieux de voir & de connoître, sans doute, c'est la cour de son roi, c'est un monde dans le centre de l'état tout différent de tout autre séjour. Là les hommes sont autrement faits qu'ailleurs : leur manière de s'y conduire, leurs maximes, les loix qui s'y trouvent établies, auxquelles ils s'assujettissent avec tant de docilité, leur constance à ne point se rebuter de mépris & de disgraces; leur inflexible persévérance à se ménager un moment favorable pour leur fortune; leur dextérité à en écarter tous les obstacles, la souplesse avec laquelle ils se font à tous les caractères, leurs façons polies & caressantes qui cachent si bien leurs antipaties, leurs haines, leurs jalousies; tout cela est digne d'être connu, d'être observé, quand on se propose de mettre à profit pour soi tout le bon & tout le mauvais des autres.

Mais, sur-tout, voir son roi! la lumière de l'état, le père commun de la patrie, le protecteur de la religion, l'appui des gens de bien, le soutien du mérite, le rénumérateur de la vertu, la ressource des malheureux, la terreur du crime, le vengeur de l'innocence opprimée, le fléau des méchans, la source de la félicité publique. Quoi de plus naturel que d'être piqué de cette *curiosité*! de contempler l'image sur terre la plus expressive de la divinité! il faut l'avouer, le spectacle le plus charmant pour les peuples, c'est la vue de celui qui sait les rendre heureux.

§. XIX.

On aime encore à voir les hommes illustres qui se distinguent par leurs vertus ou par leurs talens. Le mérite extraordinaire excite, malgré qu'on en ait, cette sorte de *curiosité* On a vu des héros autour d'une campage glorieuse faire foule sur leur passage; faire courir à leur rencontre les provinces, la ville, la cour; faire doubler les entrées aux spectacles où ils se trouvoient, fatigués même quelquefois de tant de regards fixés sur leurs personnes, être obligés de se cacher.

Et si les mêmes on les a vu au retour de quelques autres campagnes, rentrer dans le commun, être vus, être rencontrés sans qu'on s'en apperçut ni qu'on les vît, ni qu'on les rencontrât; ces vicissitudes ne prouvent que mieux que le mérite qui se soutient fera toujours la même impression. Mais que s'il est beau d'excitet par quelque action brillante la curiosité du public; il est encore plus beau de ne rien faire qui puisse l'affoiblir.

§. XX.

Est-ce pure *curiosité* ou goût naturel? Si c'est *curiosité*, cette *curiosité* est-elle sage ou folle, ingénieuse ou ridicule, qui engage un homme à troquer la plus belle portion de son bien contre un tableau, une porcelaine, un bronze, une fleur, une coquille? Il faut sans doute, que ce goût soit d'un grand relief pour la belle réputation, puisqu'il résout tant de gens à s'appauvrir, malgré le peu de cas qu'on fait des pauvres.

Mais s'il est naturel à la vue d'une chose rare & singulière de souhaiter d'en devenir le possesseur, ne seroit-il pas aussi dans l'ordre de compter avec soi avant que de songer à se l'approprier au prix de toute son aisance? Mais coûte que coûte; peut-on laisser à quelqu'autre le plaisir d'avoir en sa possession une pincée du crâne de Dagobert, un fil du cordon de l'épée de Charlemagne, une mouche de la pucelle d'Orléans? Quelle avance! pour parvenir à être un homme distingue, que de posséder seul ce qui ne paroît beau qu'à un seul homme.

Qu'on laisse à ces fameux opulens qui n'ont point encore mis au nombre de leurs fantaisies le plaisir de rendre quelqu'un heureux d'un superflu qui les embarrasse, le soin de donner du prix à ces bagatelles. Il n'appartient qu'à eux seuls d'étaler leur folie sur les murs de leurs appartemens, d'en farcir leurs cabinets; d'être petits en tout. Qu'on ne se ruine point à se rendre la fable du public.

Mais si on est curieux de quelque distinction, qu'on se fasse introduire chez cette sorte de gens;

qu'on y voie tout avec indifférence, & sans applaudir à leur luxe : & s'ils taxent de mauvais goût ou de peu de discernement l'homme sensé qui ne leur paroîtra point touché de leurs frivoles superfluités ; n'en sera-t-il pas assez vengé, cet homme, par le plaisir de ne leur en avoir point donné de l'espèce qu'ils en cherchoient. (*Les hommes.*)

I.

Le meilleur seroit, à l'aventure, de ne se tenir du tout point en maison qui fût mal aérée, mal percée, obscure, froide, & mal saine : mais encore si, pour l'avoir de long-tems accoutumée, aucun y vouloit demeurer, il y pourroit en remuant les vues, en changeant la montée, en ouvrant quelques huys & en fermant quelques autres, la rendre plus claire, mieux à propos exposée au vent, & salubre : car on a amendé des villes même toutes entières par semblables remuemens : comme l'on dit que Chæron anciennement tourna la ville de ma naissance, Chæronnée devers le soleil levant, laquelle auparavant regardoit vers le ponant & recevoit le couchant du côté du mont-parnasse : & le philosophe naturel Empedocles ayant fait étoupper une bouche & ouverture de montagne, de laquelle il sortoit un vent du midi pesant & pestilent à toute la campagne, d'au-dessous ôta l'occasion de la pestilence qui étoit par avant ordinaire en toute la contrée.

I I.

Pour autant donc qu'il y a des passions de l'ame pestilentes & dommageables, comme celles qui lui apportent travail, tourmente & obscurité, le meilleur seroit les chasser de tout point, & les jetter entièrement par terre pour se donner à soi-même une vue libre, une lumière claire, & un vent salubre, ou pour le moins les rechanger & r'habiller en les changeant ou détournant autrement : comme pour exemple, sans en rechercher plus loin, « La *curiosité* est un desir de savoir les tares & imperfections d'autrui, qui est un vice ordinairement conjoint avec envie & malignité » : car pourquoi est-ce, homme par trop envieux, que tu vois si clair ès affaires d'autrui, & si peu ès tiens propres? détourne un peu du dehors, & retourne au-dedans ta *curiosité*, si tant est que tu prennes plaisir à savoir & entendre des maux, tu trouveras bien chez toi-même à quoi passer ton tems ;

Autant que d'eau autour d'une île il passe,
Et qu'en un bois de feuilles il s'amasse,

autant trouveras-tu de péchés en ta vie, de passions en ton ame, & d'omissions en ton devoir. Car, comme Xenophon dit, que chez les bons ménagers il y a lieu propre pour les ustenciles destinés à l'usage des sacrifices, autre lieu pour la vaisselle de table, & qu'ailleurs sont situés les instrumens du labourage, & ailleurs à part ceux qui sont nécessaires à la guerre : aussi trouveras-tu en toi des maux qui procèdent les uns d'envie, les autres de jalousie, les autres de lâcheté, & les autres de chicheté : amuse-toi à les revisiter, à les considérer : étouppe & bouche toutes les avenues, & toutes les portes & fenêtres qui regardent chez tes voisins, & en ouvre d'autres qui répondent à ta chambre, au cabinet de ta femme, au logis de tes serviteurs, là tu trouveras à quoi t'amuser avec profit & sans malignité, là tu trouveras des occupations profitables & salutaires, si tu aimes tant à enquerir & rechercher ce qui est caché, pourvu que chacun veuille dire à par soi ;

Où ai-je été ? qu'ai-je fait ou meffait ?
Qu'ai-je oublié que je dusse avoir fait?

I I I.

Mais maintenant, ainsi comme les fables disent, que la fée Lamia ne fait que chanter quand elle est en sa maison étant aveugle, d'autant qu'elle a serré ses yeux en vaisseau à part : mais quand elle sort dehors, elle se les remet, & voit alors : aussi chacun de nous au-dehors, & pour contempler les autres, ajoutent à la male intention la *curiosité*, comme un œil, & en nos propres défauts, & en nos maux nous avons la barlue par ignorance à tout propos, à faute d'y employer les yeux & la clarté de la lumière.

I V.

Voilà pourquoi le curieux est plus utile à ses ennemis qu'il n'est pas à lui-même, d'autant qu'il découvre, met en évidence, & leur montre ce dont il se faut garder, & ce qu'ils doivent corriger, & cependant il ne voit pas la plupart de ce qui est chez lui, tant il est ébloui à regarder ce qui est au-dehors : mais Ulysse, homme sage, ne voulut pas même parler à sa propre mère devant qu'il eût enquis & entendu du prophête ce pourquoi il étoit descendu aux enfers, & après qu'il l'eut entendu alors il se tourna à parler à sa mère & aux autres femmes, demandant qui étoit Tyro, qui étoit la belle Chloris, & pour quelle occasion Epicaste étoit morte ;

S'étant pendue avec un lâs mortel
Aux soliveaux du haut de son hôtel.

Mais au contraire, nous mettant à non-chaloir & ne nous souciant point de savoir ce qui nous touche allons chercher la généalogie des autres, que

que le grand-père de notre voisin étoit venu de la Syrie, que sa nourrice étoit thracienne, qu'un tel doit trois talens, & n'en a point encore payé les arrérages, & nous enquérons de telles choses d'où revenoit la femme d'un tel, & qu'étoit-ce que un tel & un tel disoient à part en un coin.

V.

Au contraire Socrates alloit çà & là enquérant de quelles raisons usoit Pythagoras pour persuader les hommes, & Aristippus en la solemnité & assemblée des jeux olympiques se rencontrant en la compagnie d'Ischomachus, lui demanda de quelles persuasions usoit Socrates pour rendre les jeunes hommes si fort affectionnés à lui : & comme l'autre lui en eut communiqué quelque petit de semence & de montre, il en fut si passionné que son corps en devint incontinent tout fondu, pâle & défait, jusques à ce que s'en étant allé à Athènes avec cette ardente soif, il en puisa à la source même, & connut le personnage, ouit ses discours, & sut que c'est de la philosophie de laquelle la fin est connoître ses maux & le moyen de s'en délivrer : mais il y en a qui pour rien ne veulent voir leur vie, comme leur étant un très-mal plaisant spectacle, ni replier & retourner leur raison comme une lumière sur eux-mêmes, ains leur ame étant pleine de toutes sortes de maux & redoutant & craignant ce qu'elle sent audedans d'elle-même, saute dehors & va errant çà & là à rechercher les faits d'autrui, nourrissant & engraissant ainsi sa malignité : car ainsi que la poule, bien souvent qu'on lui aura mis à manger devant elle, s'en ira néanmoins gratter en un coin, là où elle aura peut-être apperçu en un fumier quelque grain d'orge : semblablement aussi les curieux, passant pardessus les propos exposés à chacun, & les histoires dont chacun parle, & que l'on ne défend point d'enquérir, ni n'est-on point marri quand on les demande, vont recueillant & amassant les maux secrets & cachés de toute la maison. Et toutefois la réponse de l'égyptien fut gentille & bien à propos à celui qui lui demandoit, que c'étoit qu'il portoit enveloppé : « C'est à fin que tu ne le saches pas, qu'il est enveloppé ».

VI.

Aussi toi curieux pourquoi vas-tu ainsi recherchant ce qui est caché? car si ce n'étoit quelque chose de mal on ne le cacheroit pas : & si y a plus, que l'on n'a pas accoutumé d'entrer de plein vol en la maison d'autrui sans frapper à la porte, & maintenant on use de portiers pour même occasion, mais anciennement on avoit des marteaux attachés aux portes dont on tabourroit, pour avertir ceux de dedans, afin qu'un étranger ne surprît point la maîtresse au milieu de la maison, ou la fille à marier, ou un serviteur que l'on fouetteroit, ou des chambrières qui tanseroient, mais c'est-là où plus volontiers le curieux se glisse : de manière qu'il ne verroit pas volontiers, encore qu'on l'en priât, une maison honnête & bien composée, mais ce pourquoi on use de clef, de verrou, & de porte, c'est ce qu'il appète découvrir & le mettre en vue de tout le monde.

VII.

Et toutefois, comme disoit Ariston, les vents que nous haïssons le plus, ce sont ceux qui nous rebrassent nos habillemens, mais le curieux ne rebrasse pas seulement les robes & les saies de ses voisins, mais il ouvre jusques aux parois, il ouvre tout arrière les portes, & pénètre même à travers le corps de la tendre pucelle, comme un vent, enquérant de ses jeux, ses danses, & ses veilles, & les calomniant : & comme le poëte comique se moquant de Cléon dit que

Ses deux mains sont au pays d'Ætolie,
Et son esprit est en la Clopidie,

voulant dire qu'il ne faisoit que demander, que prendre & dérober ; aussi l'entendement du curieux est tout ensemble ès palais des riches, & maisonnettes des pauvres, ès cours des rois, ès chambres des nouveaux mariés, il furette toutes choses, & s'enquiert des affaires des passans, des seigneurs & capitaines, & quelquefois non sans dangers, ains comme si quelqu'un par *curiosité* d'apprendre la qualité de l'aconite, en goûtoit, se trouveroit mort avant qu'il en fût rien connoître : aussi ceux qui recherchent les maux des grands se perdent eux-mêmes avant que d'en pouvoir rien savoir : car ceux qui ne se contentent pas de la lumière abondante des rayons du soleil, qui s'épandent si clairement sur toutes choses, ains veulent à plein fond regarder le cercle même de son corps, en osant se promettre qu'ils pénétreront sa clarté & entreront des yeux à force au beau milieu, ils s'aveuglent.

VIII.

Et pourtant Philippides le joueur de comédies répondit un jour bien sagement au roi Lysimachus qui lui disoit : « Que veux-tu que je te communique de mes biens, Philippides? Ce qu'il vous plaira, sire, dit-il, pourvu que ce ne soit point de vos secrets ». Car ce qu'il y a de plus beau & de plus plaisant en l'état des rois se montre au dehors, exposé à

la vue d'un chacun : comme sont leurs festins, leurs richesses, leurs fêtes, leurs libéralités & magnificences, mais s'il y a quelque chose de caché & secret ne vous en approchez pas. La joie d'un roi en prospérité ne se cache point, ni son rire quand il est en ses bonnes, ni quand il se prépare à faire quelque grace & quelque libéralité : mais s'il y a quelque chose de secret, c'est cela qui est formidable, triste, non approchable, & où il n'y a pas matière de rire : car ce sera ou un amas de rancune couverte, ou un projet de quelque vengeance, ou une jalousie de femme, ou une défiance de quelques-uns de ses mignons, ou une suspicion de son fils. Fuis cette épaisse & noire nuée, tu verras bien quel tonnerre & quel éclair elle jettera quand ce qui est maintenant caché viendra à se crever.

IX.

Quel moyen donc y a-t-il de la fuir ? c'est de détourner & tirer ailleurs la curiosité, mêmement à rechercher les choses qui sont & plus belles & plus honnêtes : recherche ce qui est au ciel, ce qui est en la terre, en l'air, en la mer. Tu demandes à voir ou de grandes ou de petites choses : si tu en aimes à voir de grandes, recherche le soleil : enquiers toi là où il descend, de là où il monte : cherche la cause des mutations qui se font en la lune comme tu ferois les changemens d'un homme : comment est-ce qu'elle a perdu une si grande lumière, d'où est-ce qu'elle l'a depuis recouvrée, & comment est-ce que,

Premièrement de non point apparente
Elle se montre un petit éclairante,
Embellissant sa belle face ronde,
Et l'emplissant de lumière féconde,
Puis de rechef se va diminuant,
Et s'en retourne en son premier néant.

& cela sont des secrets de nature : mais elle n'est pas marrie quand on les recherche. Te deffies-tu de pouvoir trouver les grandes choses ? recherche les petites : comment est-ce qu'entre les arbres les uns sont toujours verds, floris, revêtus de leurs beaux habillemens, & montrent leurs richesses en tout tems : les autres sont aucune fois semblables à ceux-là, mais puis après ayant, comme un mauvais ménager, tout à un coup mis hors & dépendu tout leur bien, ils demourent tout nuds & pauvres : & pourquoi est ce que les uns produisent leurs fruits ronds, les autres longs, & les autres angulaires : car il n'y a mal ni danger quelconque à toutes ces enquêtes-là.

X.

Mais s'il est force que la curiosité s'applique toujours à rechercher choses mauvaises, comme un serpent venimeux se nourrit & se tient toujours en lieux pestilens, menons-là à la lecture des histoires & lui présentons abondance & affluence de tous maux : car là elle trouvera des ruines d'hommes, pertes de biens, corruption de femmes, des serviteurs qui se sont élevés contre leurs maîtres, calomnies d'amis, empoisonnemens, envies, jalousies, destructions de maisons, éversions de royaumes & de seigneuries : soule-t'en, remplis-t'en, prens-y tant que tu voudras de plaisir, tu ne te fâcheras, ni ne ennuieras personne de ceux avec qui tu converseras : mais il me semble que la *curiosité* ne se délecte pas de maux qui soient déjà rances & vieux, ains tous frais & tous récens, & qu'elle prenne plus de plaisir à voir toujours de nouvelles tragédies : car quant aux comédies & spectacles de joyeuseté elle ne s'y arrête pas volontiers. Et pourtant si quelqu'un raconte l'appareil d'une noce, ou d'un sacrifice, ou d'une montre, le curieux l'écoutera froidement, & négligemment, & dira qu'il l'aura déjà entendu d'ailleurs, commandera à celui qui fait le conte qu'il passe cela ou qu'il l'abrege ; mais si quelqu'un, assis bec à bec, raconte comme une fille aura été dépucelée, ou une femme violée, ou un procès qui se va commencer, ou une querelle dressée entre deux freres, alors il ne sommeille, ne il ne vague pas,

Ains pour ouir le conte il s'appareille
En approchant soigneusement l'aureille:

Et cette sentence

Hélas que l'homme est prompt à écouter
Plutôt le mal, que le bien raconter,

cela proprement est dit à la vérité touchant la *curiosité* : car ainsi comme les cornets & ventoses attirent du cuir ce qu'il y a de pire, aussi les oreilles des curieux attirent tous les plus mauvais propos qui soient, ou pour mieux dire, comme les villes & cités ont des portes maudites & malencontreuses, par lesquelles elles font sortir ceux que l'on mène exécuter à mort, & par où elles jettent hors les ordures & les hosties d'exécration & de malédiction, & jamais n'y entre ni n'en sort chose qui soit nette, sainte ni sacrée : aussi les oreilles du curieux sont de pareille nature, car il n'y passe rien qui soit gentil, ni bon ni honnête, ains toujours y traversent & hantent paroles sanglantes, apportans quand & elles des contes exécrables, pollus & contaminés,

Larmes & pleurs sont en toute saison
Le rossignol qu'on oyt en ma maison.

XI.

Cela eſt la ſeule muſe, la ſeule ſirene des curieux : il n'y a rien qu'ils oient plus volontiers : car *curioſité* eſt une convoitiſe d'ouir les choſes que l'on tient cloſes & cachées : or n'y a-t-il perſonne qui cache un bien qu'il poſſède, veut que bien ſouvent on ſimule d'en avoir que l'on n'a pas : ainſi le curieux convoitant de ſavoir & entendre des maux, eſt entaché de cette malheureté, que les grecs appellent *epichairecakia*, qui ſignifie joie du mal d'autrui, paſſion qui eſt ſœur-germaine de l'envie, d'autant qu'envie eſt douleur du bien d'autrui & l'autre perverſité eſt joie du mal : toutes leſquelles deux paſſions procèdent d'une perverſe racine & d'une autre paſſion ſauvage & cruelle, qui eſt la malignité. (*Œuvres morales de Plutarque, traduites par Jacques Amyot.*)



D.

DÉCENCE, f. f. C'eft la conformité des actions extérieures avec les loix, les coutumes, les ufages, l'efprit, les mœurs, la religion, le point d'honneur, & les préjugés de la fociété dont on eft membre : d'où l'on voit que la *décence* varie d'un fiècle à un autre chez le même peuple, & d'un lieu de la terre à un autre lieu, chez différens peuples ; & qu'elle eft par conféquent très-différente de la vertu & de l'honnêteté, dont les idées doivent être éternelles, invariables, & univerfelles. Il y a bien de l'apparence qu'on auroit pu dire d'une femme de Sparte, qui fe feroit donné la mort parce que quelque malheur ou quelqu'injure lui auroit rendu la vie méprifable, ce qu'Ovide a fi bien dit de Lucrece :

Tunc quoque jam moriens ne non procumbat honeſte,
Reſpicit ; hæc etiam cura cadentis erat.

Qu'on penfe de la *décence* tout ce qu'on voudra, il eft certain que cette dernière attention de Lucrece expirante repand fur fa vertu un caractère particulier, qu'on ne peut s'empêcher de refpecter. (*Ancienne Encyclopédie.*)

DEFENSE DE SOI-MÊME. Action par laquelle on défend fa vie, foit par des précautions, foit à force ouverte, contre des gens qui nous attaquent injuftement.

Le foin de fe défendre, c'eft-à-dire, de repouffer les maux qui nous menacent de la part d'autrui, & qui tendent à nous perdre ou à nous caufer du dommage dans notre perfonne, eft une fuite néceffaire du foin de fe conferver, qui eft infpiré à chacun par un vif fentiment de l'amour de foi-même, & en même tems par la raifon. Mais comme il réfulte fouvent un conflit apparent entre ce que l'on fe doit & ce que l'on doit aux autres, par la néceffité où l'on fe trouve contraint, ou de repouffer le danger dont on eft menacé, en faifant du mal à celui qui veut nous en faire ; ou de fouffrir un mal confidérable, & quelquefois même de périr : nous allons tâcher d'indiquer comment on a droit de ménager la jufte *défenfe de foi-même* dans l'état naturel & dans l'état civil.

On fe défend, ou fans faire du mal à l'agreffeur, en prenant des précautions contre lui ; ou bien en lui faifant du mal jufqu'à le tuer, lorfqu'il n'y a pas moyen de fe tirer autrement du péril : car quelque injufte que foit l'entreprife d'un aggreffeur, la fociabilité nous oblige à l'épargner, fi on le peut, fans en recevoir un préjudice confidérable. Par ce jufte tempérament on fauve en même tems les droits de l'amour-propre & les devoirs de la fociabilité.

Mais quand la chofe eft impoffible, il eft permis dans certaines occafions de repouffer la force par la force, même jufqu'à tuer un injufte agreffeur. Les loix de la fociabilité font établies pour la confervation & l'utilité commune du genre humain ; & on ne doit jamais les interpréter d'une manière qui tende à la deftruction de chaque perfonne en particulier. Tous les biens que nous tenons de la nature ou de notre propre iuduftrie, nous deviendroient inutiles, fi lorfqu'un injufte aggreffeur vient nous en dépouiller, il n'étoit jamais jufte d'oppofer la force à la force ; pour lors le vice triompheroit hautement de la vertu, & les gens de bien deviendroient fans reffource la proie infaillible des méchans. Concluons que la loi naturelle, qui a pour but notre confervation, n'exige point une patience fans bornes, qui tendroit manifeftement à la ruine du genre humain. Voyez dans Grotius les folides réponfes qu'il fait à toutes les objections contre le droit de fe défendre.

Je dis plus : la loi naturelle ne nous permet pas feulement de nous défendre, elle nous l'ordonne pofitivement, puifqu'elle nous prefcrit de travailler à notre propre confervation. Il eft vrai que le créateur y a pourvu par l'inftinct naturel qui porte chacun à fe défendre, en forte qu'on péchera plutôt de l'autre côté que de celui-ci ; mais cela même prouve que la jufte *défenfe de foi-même* n'eft pas une chofe abfolument indifférente de fa nature, ou feulement permife.

Il eft vrai cependant que non-feulement l'on peut dans l'état de nature, mais que l'on doit même quelquefois renoncer aux droits de fe défendre. De plus, on ne doit pas toujours en venir à la dernière extrémité contre un injufte agreffeur ; il faut au contraire tâcher auparavant de fe garantir de fes infultes par toutes autres voies plus fûres & moins violentes. Enfin la prudence & la raifon veulent encore que l'on prenne le parti de fe tirer d'affaire en fouffrant une légère injure, plutôt que de s'expofer à un plus grand danger en fe défendant mal-à propos.

Mais fi dans l'état naturel on a droit de repouffer le danger préfent dont on eft menacé, l'état civil y met des bornes. Ce qui eft légitime dans l'indépendance de l'état de nature, où cha-

cun peut se défendre par ses propres forces & par les voies qu'il juge les plus convenables, n'est point permis dans une société civile, où ce droit est sagement limité. Ici on ne peut légitimement avoir recours pour se défendre, aux voies de la force, que quand les circonstances seules du tems ou du lieu ne nous permettent pas d'implorer le secours du magistrat contre une insulte qui expose à un danger pressant notre vie, nos membres, ou quelqu'autre bien irréparable.

La *défense* naturelle par la force a lieu encore dans la société civile, à l'égard des choses qui, quoique susceptibles de réparations, sont sur le point de nous être ravies, dans un tems que l'on ne connoît point celui qui veut nous les enlever, ou qu'on ne voit aucun jour à espérer d'en tirer raison d'une autre manière; c'est pour cela que les loix de divers peuples, & la loi même de Moyse, permettoient de tuer un voleur de nuit. Dans l'état civil, comme dans l'état de nature, après avoir pris toutes les précautions imaginables, mais sans succès, pour nous garantir des insultes qui menacent nos jours, il est alors toujours permis de se défendre à main armée, contre toute personne qui attaque notre vie, soit qu'elle le fasse malicieusement & de propos délibéré, ou sans en avoir dessein; comme, par exemple, si l'on court risque d'être tué par un furieux, par un fou, par un lunatique, ou par un homme qui nous prend pour un autre auquel il veut du mal, ou qui est son ennemi. En effet, il suffit pour autoriser la *défense* de sa vie, que celui de la part de qui on est exposé à ce péril, n'ait aucun droit de nous attaquer, & que rien ne nous oblige d'ailleurs à souffrir la mort sans aucune nécessité.

Il paroît même que les droits de la juste *défense* de ses jours ne cessent point, si l'agresseur injuste qui veut nous ôter la vie par la violence, se trouve être un supérieur: car du moment que ce supérieur se porte malicieusement ou de propos délibéré à cet excès de fureur, il se met en état de guerre avec celui qu'il attaque; de sorte que l'inférieur prêt à périr, rentre dès-lors dans les droits de la nature.

Nous avons dit ci-dessus que l'on peut se défendre à main armée, pour prévenir la perte de quelque membre de notre corps. En effet, les loix civiles, d'accord avec les loix naturelles, n'obligent point les citoyens à se laisser mutiler, plutôt que de prévenir les effets d'une pareille violence: car comment s'assurer qu'on ne mourra pas de la mutilation ou de la blessure? & le législateur peut-il favoriser les entreprises d'un scélérat, quoique par ses entreprises il n'ôte pas nécessairement la vie.

La *défense* de l'honneur autorise pareillement à en venir aux dernières extrémités, tout de même que si l'on étoit attaqué dans la perte de ses membres ou dans sa propre vie. Le bien de la société demande que l'honneur du sexe, qui est son plus bel ornement, soit mis au même rang que la vie, parce que c'est un acte infâme d'hostilité, une chose irréparable, qui par conséquent autorise l'action de se porter dans ce moment aux dernières extrémités contre le coupable: l'affront est d'autant plus grand, qu'il peut réduire une femme vertueuse à la dure nécessité de susciter de son propre sang des enfans à un homme qui agit avec elle en ennemi.

Mais, d'un autre côté, il faut bien se garder de placer l'honneur dans des objets fictifs, dans de fausses vues du point d'honneur, qui sont le fruit de la barbarie, le triomphe de la mode, dont la raison & la religion condamnent la vengeance, parce que ce ne sont que des outrages vains & chimériques, qui ne peuvent véritablement déshonorer. L'honneur seroit sans contredit quelque chose de bien fragile, si la moindre insulte, un propos injurieux, ou insolent, étoit capable de nous le ravir. D'ailleurs, s'il y a quelque honte à recevoir une insulte ou un affront, les loix civiles y ont pourvu, & nous ne sommes pas en droit de tuer un agresseur pour toute sorte d'outrage, ni de nous faire justice à notre fantaisie.

Pour ce qui est des biens, dans l'indépendance de l'état de nature, on peut les défendre jusqu'à tuer l'injuste ravisseur, parce que celui qui veut les enlever injustement à quelqu'un, ne se montre pas moins son ennemi que s'il attentoit directement à sa vie; mais dans une société civile, où l'on peut avec le secours du magistrat recouvrer ce qui aura été pris, les hommes n'ont jamais la permission de défendre leurs biens à toute outrance, que dans les cas rares où l'on ne peut appeller en justice le ravisseur qui s'en empare avec violence dans certaines conjonctures, & sans que nous ayons d'autres moyens de les défendre que la force ouverte, qui concourt en même tems au bien public, c'est pour cette raison qu'il est permis de tuer un corsaire, un voleur de nuit ou de grand chemin.

Voilà pour ce qui regarde la *défense de soi-même*, de ses membres & de ses biens contre ceux qui les attaquent. Mais il y a un cas où l'agresseur même acquiert à son tour le droit de se défendre; c'est lorsqu'il offre la réparation du dommage, avec toutes les sûretés nécessaires pour l'avenir: alors si la personne offensée se porte contre lui à une injuste violence, elle devient elle-même agresseur, eu égard aux loix naturelles & civiles qui lui défendent cette voie, & qui lui en ouvrent d'autres.

Les maximes que nous venons d'établir, se déduisent visiblement des principes de la raison; & nous pensons que les préceptes de la religion chrétienne, ne contiennent rien qui y soit contraire. Il est vrai que Notre Seigneur nous ordonne d'aimer notre prochain comme nous-mêmes; mais ce précepte de Jesus-Christ est un précepte gé-

néral, qui ne sauroit servir à décider un cas particulier & revêtu de circonstances particulières, tel qu'est celui où l'on se rencontre, lorsqu'on ne peut satisfaire en même tems à l'amour de soi même & à l'amour du prochain.

Si toutes les fois qu'on se trouve dans le même danger qu'une autre personne, on devoit indispensablement se résoudre à périr pour la sauver, on seroit obligé d'aimer son prochain plus que soi-même. Concluons que celui qui tue un agresseur dans une juste *défense* de sa vie ou de ces membres, est innocent. Mais concluons en même-tems qu'il n'y a point d'honnête homme, qui se voyant contraint de tuer un aggresseur, quelqu'innocemment qu'il le fasse, ne regarde comme une chose fort triste cette nécessité où il est réduit.

Entre les questions les plus délicates & les plus importantes qu'on puisse faire sur la juste *défense de soi-même*, je mets celle d'un fils qui tue son père ou sa mère à son corps défendant.

Quant aux droits que chacun a de défendre sa liberté, je m'étonne que Grotius & Puffendorf n'en parlent pas; mais Locke établit la justice & l'étendue de ce droit, par rapport à la *défense légitime de soi-même*, dans son ouvrage du gouvernement civil. Enfin le lecteur curieux de s'éclairer complettement sur cette matière, peut consulter avec fruit Puffendorf, *droit de la nature & des gens;* Gundlingius, *jus naturæ & gentium;* & Wollaston, *ébauche de la religion naturelle. Article de M. le chevalier* DE JAUCOURT. (*Ancienne Encyclopédie.*)

DÉFIANCE, s. f. Si les charmes les plus doux de la vie sont d'aimer & d'espérer; quel plus grand malheur que le caractère défiant! il est presque toujours l'effet des vices les plus sombres, les plus bas, & il en est le châtiment. L'avarice le produit, & lui-même augmente l'avarice; en faisant renoncer aux jouissances du cœur, il force à recourir à des jouissances imaginaires: souvent aussi il se présente comme un soulagement au coupable tourmenté de remords; mais dans la réalité il ne fait qu'ajouter au supplice de se mépriser soi-même, celui de craindre toujours les autres.

L'ambitieux a quelquefois un mépris arrogant des hommes; il les fait servir à ses desseins; il leur suppose de la perversité, mais il cherche à s'élever si haut, qu'il n'ait plus à la craindre; mais l'audace qui lui fait tout entreprendre, & qui semble lui répondre de tout, ne peut l'empêcher d'avoir sans cesse des occasions de crainte & d'inquiétude sur ceux qui semblent le moins traverser ses desseins.

Quelquefois l'expérience du malheur, des attachemens trompés avec perfidie, divers exemples de noirceur profondément gravés conduisent involontairement un cœur sensible à la *défiance*; mais, lorsqu'elle entre dans le caractère, & qu'elle y domine, c'est toujours qu'elle est entretenue par un excessif orgueil.

C'est une opinion commune que l'expérience & le progrès de l'âge conduisent presque nécessairement à approcher plus ou moins de ce caractère; souvent même on l'honore du nom de *prudence*.

Tout dépend, pour se garantir également de la *défiance* & de l'excès contraire, de s'examiner soi-même avec impartialité. Je sais que celui qui a mené une vie coupable, n'y trouvera qu'un motif de plus de se défier des autres; mais je ne parle que pour celui qui, habitué à rentrer dans lui-même, s'est par-là préservé des fautes les plus graves. Mieux il observe quels obstacles l'ont souvent détourné de la vertu, plus il est disposé à une tendre indulgence pour ceux qui paroissent s'en éloigner. Il reconnoît aussi l'empire de la voix qui l'y a rappellée, & il suppose avec raison qu'elle agit aussi sur les autres.

Rien n'est moins semblable à la confiance que la présomption. Elles paroissent avoir les mêmes effets, en ce qu'elles nous livrent avec imprudence à des personnes que nous connoissons trop peu pour les rendre les objets de nos attachemens. Mais l'une ne tombe dans cette imprudence que pour avoir trop bien pensé de la bonté des autres, & l'autre de son infaillibilité.

Personne n'est plus sujet à tomber dans tous les excès d'une confiance mal placée que les hommes d'un caractère défiant. Une seule personne devient tout-à-coup le dépositaire de leurs intérêts, sans être l'objet de leurs affections. Ils se sont fait un systême de conduite de s'opposer toujours au penchant qu'ils avoient pour quelqu'un. Ils finissent par se livrer à celui pour lequel ils étoient d'abord le moins bien prévenus: ils croient avoir rempli toutes les mesures de la prudence en repoussant toute prévention. Souvent le motif de leur confiance est une persuasion que celui qui en est l'objet est trop lié par son intérêt, pour oser jamais les trahir, & l'événement les détrompe.

DÉPENDANCE, s. f. C'est tout assujettissement d'un être à un autre être quelconque. Il y a deux sortes de *dépendances;* celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société La *dépendance* des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté & n'engendre point de vices: la *dépendance* des hommes étant désordonnée les engendre tous, & c'est par elle que le maître & l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme & d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les loix des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune

force humaine ne pût vaincre, la *dépendance* des hommes redeviendroit alors celle des choses ; on réuniroit dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindroit à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu.

Le bonheur de l'homme est en raison inverse du nombre des *dépendances*. La multiplication des besoins augmente les *dépendances* & nous éloigne du bonheur. (*ancienne Encyclopédie.*)

O homme ! resserre ton existence au-dedans de toi, & tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir : ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, & n'épuise pas, à vouloir lui résister, des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver, comme il lui plaît, & autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, & pas au-delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige. La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion : car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il faut te conduire comme il leur plaît. Ils n'ont qu'à changer de manière de penser, il faudra bien par force que tu changes de manière d'agir. Ceux qui t'approchent n'ont qu'à savoir gouverner les opinions du peuple que tu crois gouverner, ou des favoris qui te gouvernent, ou celles de ta famille, ou les tiennes propres ; ces visirs, ces courtisans, ces prêtres, ces soldats, ces valets, ces caillettes, & jusqu'à des enfans, quand tu serois un Thémistocle en génie, vont te mener, comme un enfant toi-même au milieu de tes légions. Tu as beau faire ; jamais ton autorité réelle n'ira plus loin que tes facultés réelles. Sitôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés. Mes peuples, mes sujets, dis-tu fièrement. Soit ; mais toi, qu'es-tu? le sujet de tes ministres : & tes ministres à leur tour que sont-ils? les sujets de leurs commis, de leurs maîtresses, les valets de leurs valets. Prenez tout, usurpez tout, & puis versez l'argent à pleines mains, dressez des batteries de canon, élevez des gibets, des roues, donnez des loix, des édits, multipliez les espions, les soldats, les bourreaux, les prisons, les chaînes ; pauvres petits hommes, de quoi vous sert tout cela ? vous n'en serez ni mieux servis, ni moins volés, ni moins trompés, ni plus absolus. Vous direz toujours, nous voulons, & vous ferez toujours ce que voudront les autres.

Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin, pour la faire, de mettre les bras d'un autre au bout des siens : d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, & fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, & toutes les règles de l'éducation vont en découler.

La société a fait l'homme plus foible, non-seulement en lui ôtant le droit qu'il avoit sur ses propres forces, mais sur-tout en les lui rendant insuffisantes. Voilà pourquoi ses desirs se multiplient avec sa foiblesse, & voilà ce qui fait celle de l'enfance comparée à l'âge d'homme. Si l'homme est un être fort & si l'enfant est un être foible, ce n'est pas parce que le premier a plus de force absolue que le second, mais c'est parce que le premier peut naturellement se suffire à lui-même & que l'autre ne le peut. L'homme doit donc avoir plus de volontés & l'enfant plus de fantaisies ; mot par lequel j'entends tous les desirs qui ne sont pas de vrais besoins, & qu'on ne peut contenter qu'avec le secours d'autrui.

J'ai dit la raison de cet état de foiblesse. La nature y pourvoit par l'attachement des pères & des mères : mais cet attachement peut avoir son excès, son défaut, ses abus. Des parens qui vivent dans l'état civil y transportent leur enfant avant l'âge. En lui donnant plus de besoins qu'il n'en a, ils ne soulagent pas sa foiblesse, ils l'augmentent. Ils l'augmentent encore en exigeant de lui ce que la nature n'exigeoit pas ; en soumettant à leurs volontés le peu de force qu'il a pour servir les siennes ; en changeant de part ou d'autre en esclavage, la dépendance réciproque où le tient sa foiblesse, & où les tient leur attachement.

L'homme sage sait rester à sa place ; mais l'enfant qui ne connoît pas la sienne ne sauroit s'y maintenir. Il a parmi nous mille issues pour en sortir ; c'est à ceux qui le gouvernent à l'y retenir, & cette tâche n'est pas facile. Il ne doit être ni bête ni homme, mais enfant : il faut qu'il sente sa foiblesse & non qu'il en souffre ; il faut qu'il dépende & non qu'il obéisse ; il faut qu'il demande & non qu'il commande. Il n'est soumis aux autres qu'à cause de ses besoins, & parce qu'ils voient mieux que lui ce qui lui est utile, ce qui peut contribuer ou nuire à sa conservation. Nul n'a droit, pas même le père de commander à l'enfant ce qui ne lui est bon à rien.

Avant que les préjugés & les institutions humaines aient altéré nos penchans naturels, le bonheur des enfans ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté ; mais cette liberté dans les premiers est bornée par leur foiblesse. Quiconque fait ce qu'il veut est heureux, s'il se suffit à lui même; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature. Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces, c'est le cas de l'enfant dans le même état. Les enfans ne jouissent, même dans l'état de nature, que d'une liberté imparfaite, semblable

à celle dont jouissent les hommes dans l'état civil. Chacun de nous ne pouvant plus se passer des autres, redevient à cet égard foible & misérable. Nous étions faits pour être hommes; les loix & la société nous ont replongés dans l'enfance. Les riches, les grands, les rois sont tous des enfans qui, voyant qu'on s'empresse à soulager leur misère, tirent de cela même une vanité puérile, & sont tout fiers des soins qu'on ne leur rendroit pas s'il étoient hommes faits.

Ces considérations sont importantes, & servent à résoudre toutes les contradictions du systême social. Il y a deux sortes de *dépendances* : celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La *dépendance* des choses n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, & n'engendre point de vices: la dépendance des hommes étant désordonnée, les engendre tous, & c'est par elle que le maître & l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, & d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les loix des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une infléxibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la *dépendance* des hommes redeviendroit alors celle des choses; on réuniroit dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindroit à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu. (Emile.)

DÉSESPOIR, f. m. Inquiétude accablante de l'ame, causée par la persuasion où l'on est qu'on ne peut obtenir un bien après lequel on soupire, ou éviter un mal qu'on abhorre.

Cette triste passion qui nous trouble & qui nous fait perdre toute espérance, agit différemment dans l'esprit des hommes : quelquefois elle produit l'indolence & le repos; la nature accablée succombe sous la violence de la douleur : quelquefois en se privant des seules ressources qui lui restoient pour remèdes, elle se fâche contre elle-même, & exige de soi la peine de son malheur, si l'on peut parler ainsi; alors, comme dit Charron, cette passion nous rend semblables aux petits enfans, qui par dépit de ce qu'on leur ôte un de leurs jouets, jettent les autres dans le feu. Quelquefois au contraire le *désespoir* produit les actions les plus hardies, redouble le courage & fait sortir des plus grands périls.

Una salus victis, nullam sperare salutem.

C'est une des plus puissantes armes d'un ennemi, qu'il ne faut jamais lui laisser. L'histoire ancienne & moderne en fournissent plusieurs preuves. Mais si l'on y prend garde, ces mêmes actions du *désespoir* sont souvent fondées sur un nouvel espoir qui porte à tenter toutes choses extrêmes, parce qu'on a perdu l'espérance des autres. Les consolations ordinaires sont trop foibles dans un *désespoir* causé par des malheurs affreux; elles sont excellentes dans des accidens passagers & réparables. *Art. de M. le chevalier de Jaucourt. (ancienne Encyclopédie.)*

Les desirs & cupidités s'échauffent & redoublent par l'espérance, laquelle allume de son doux vent nos fous desirs, embrâse en nos esprits un feu d'une épaisse fumée, qui nous éblouit l'entendement, & emporte avec soi nos pensées, les tient pendues entre les nues, nous fait songer en veillant. Tant que nos espérances durent, nous ne voulons point quitter nos desirs : c'est un jouet avec lequel nature nous amuse. Au contraire, quand le *désespoir* s'est logé chez nous, il tourmente tellement notre ame, de l'opinion de ne pouvoir obtenir ce que nous desirons, qu'il faut que tout lui cède; & que, pour l'amour de ce que nous pensons ne pouvoir obtenir, nous perdions même le reste de ce que nous possédons. Cette passion est semblable aux petits enfans, qui, par dépit de ce que l'on ôte un de leurs jouets, jettent les autres dedans le feu : elle se fâche contre soi-même, & exige de soi la peine de son malheur. (Charron.) *Voyez* Accablement.

DÉSINTÉRESSEMENT, f. m C'est cette disposition de l'ame qui nous rend insensibles aux richesses, & contens du plus étroit nécessaire. C'est peut-être en un sens la première des vertus, parce qu'elle est comme la sauve-garde des autres, & qu'elle les affermit en nous. C'est aussi en général celle que les malhonnêtes gens connoissent le moins; celle à laquelle ils croient le moins, celle enfin qu'ils craignent, & qu'ils haïssent le plus dans les autres, quand ils sont forcés de l'y reconnoître. (*Ancienne Encyclopédie.*) *Voy.* Richesses, Pauvreté.

DESIR, f. m., espèce d'inquiétude dans l'ame, que l'on ressent pour l'absence d'une chose qui donneroit du plaisir si elle étoit présente, ou du moins à laquelle on attache une idée de plaisir. Le *desir* est plus ou moins grand, selon que cette inquiétude est plus ou moins ardente. Un *desir* très-foible s'appelle *velléité*.

Je dis que le *desir* est un état d'inquiétude; & quiconque réfléchit sur soi-même, en sera bientôt convaincu : car qui est ce qui n'a point éprouvé dans cet état, ce que le sage dit de l'espérance (ce sentiment si voisin du *desir*), qu'étant différée elle fait languir le cœur ? cette langueur est proportionnée à la grandeur du *desir*, qui quelquefois porte l'inquiétude à un tel point, qu'il fait crier avec Rachel : « Donnez-moi ce que je souhaite, donnez-moi des enfans, ou je vais mourir ».

Quoique

Quoique le bien & le mal présent & absent agissent sur l'esprit, cependant ce qui détermine immédiatement la volonté, c'est l'inquiétude du *desir* fixé sur quelque bien absent quel qu'il soit; ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une personne qui en est actuellement atteinte; ou positif, comme la jouissance d'un plaisir.

L'inquiétude qui naît du *desir* détermine donc la volonté, parce que c'en est le principal ressort, & qu'en effet il arrive rarement que la volonté nous pousse à quelqu'action, sans que quelque *desir* l'accompagne. Cependant l'espèce d'inquiétude qui fait partie, ou qui est du moins une suite de la plupart des autres passions, produit le même effet; car la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, &c., ont chacune leur inquiétude, & par-là opèrent sur la volonté. On auroit peut être bien de la peine à trouver quelque passion qui soit exempte de *desir*. Au milieu même de la joie, ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le *desir* de continuer ce plaisir, & la crainte d'en être privé. La fable du rat de ville & du rat des champs en est le tableau. Toutes les fois qu'une plus grande inquiétude vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussi tôt la volonté à quelque nouvelle action, & le plaisir présent est négligé.

Quoique tout bien soit le propre objet du *desir* en général, cependant tout bien, celui-là même qu'on reconnoit être tel, n'émeut pas nécessairement le *desir* de tous les hommes; il arrive seulement que chacun desire ce bien particulier, qu'il regarde comme devant faire une partie de son bonheur.

Il n'y a, je crois, personne assez destitué de raison pour nier qu'il n'y ait du plaisir dans la recherche & la connoissance de la verité. Mallebranche, à la lecture du *traité de l'homme* de Descartes, avoit de tels transports de joie, qu'il lui en prenoit des battemens de cœur qui l'obligeoient d'interrompre sa lecture. Il est vrai que la vérité invisible & méprisée n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les humains, mais les veilles des gens de lettres prouvent du moins qu'elle n'est pas indifférente à tout le monde; & quant aux plaisirs des sens, ils ont trop de sectateurs pour qu'on puisse mettre en doute, si les hommes y sont sensibles ou non. Ainsi, prenez deux hommes, l'un épris des plaisirs sensuels, & l'autre des charmes du savoir; le premier ne desire point ce que le second aime passionnément. Chacun est content sans jouir de ce que l'autre posséde, sans avoir la volonté ni l'envie de le rechercher.

Les choses sont représentées à notre ame sous différentes faces: nous ne fixons point nos *desirs* ni sur le même bien, ni sur le bien le plus excellent en réalité; mais sur celui que nous croyons le plus nécessaire à notre bonheur: de cette manière, les *desirs* sont souvent causés par de fausses idées; toujours proportionnés aux jugemens que nous portons du bien absent, ils en dépendent de même; & à cet égard nous sommes sujets à tomber dans plusieurs égaremens par notre propre faute.

Enfin chacun peut observer tant en soi-même que dans les autres, que le plus grand bien visible n'excite pas toujours les *desirs* des hommes, à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir, & qu'on y reconnoît. Combien de gens sont persuadés qu'il y aura après cette vie un état infiniment heureux & infiniment au-dessus de tous les biens dont on peut jouir sur la terre! Cependant les *desirs* de ces gens-là ne sont point émus par ce plus grand bien, ni leurs volontés déterminées à aucun effort qui tende à le leur procurer. La raison de cette inconséquence, c'est qu'une portion médiocre de biens présens suffit pour donner aux hommes la satisfaction dont ils sont susceptibles.

Mais il faut aussi que ces biens se succèdent perpétuellement pour leur procurer cette satisfaction: car nous n'avons pas plutôt joui d'un bien, que nous soupirons après un autre. Nos mœurs, nos modes, nos habitudes, ont tellement multiplié nos faux besoins, que le fonds en est intarissable. Tous nos vices leur doivent la naissance; ils émanent tous du *desir* des richesses, de la gloire ou des plaisirs: trois classes générales de *desirs*, qui se subdivisent en une infinité d'espèces, & dont la jouissance n'assouvit jamais la cupidité. Les gens du commun & de la campagne, que le luxe, l'éducation & l'exemple n'ont pas gâtés, sont les plus heureux, & les plus à l'abri de la corruption. C'est pourquoi Lovelace, dans un roman moderne qui fait honneur à l'Angleterre (*lettres de Clarisse*), désespère d'attraper du messager de sa maîtresse les lettres dont elle l'a chargé. « Crois-tu Belford (mande-t-il à son ami) qu'il y eût si grand mal, pour avoir des lettres de mon ange, de casser la tête à ce coquin? un ministre d'état ne le marchanderoit pas: car d'entreprendre de le gagner par des présens, c'est folie; il paroît si tranquille, si satisfait dans son état de pauvreté, qu'avec ce qu'il lui faut pour manger & pour boire, il n'aspire point à vivre demain plus largement qu'aujourd'hui. Quel moyen de corrompre quelqu'un qui est sans *desir* & sans ambition »? Tels étoient les fenniens, au rapport de Tacite: ces peuples, dit cet historien, en sûreté contre les hommes, en sûreté contre les dieux, étoient parvenus à ce rare avantage de n'avoir pas besoin même de *desirs*.

En effet, les *desirs* naturels, c'est-à-dire, ceux que la seule nature demande, sont courts & limités: ils ne s'étendent que sur les nécessités de

la vie. Les *desirs* artificiels, au contraire, sont illimités, immenses & superflus. Le seul moyen de se procurer le bonheur consiste à leur donner des bornes, & à en diminuer le nombre. C'est assez que d'être, disoit si bien à ce sujet madame de la Fayette. Ainsi, puisque la mesure des *desirs* est celle des inquiétudes & des chagrins, gravons bien dans nos ames ces vers admirables de la Fontaine :

Heureux qui vit chez soi,
De régler ses desirs faisant tout son emploi!
Il ne sait que par oui dire
Ce que c'est que la cour, la mer & ton empire,
Fortune, qui nous fait passer devant les yeux
Des dignités, des biens que jusqu'au bout du monde
On suit, sans que l'effet aux promesses réponde!

La Fontaine, *liv. VII. fable xij.*

Article de M. le chevalier DE JAUCOURT.

DEVOIR, s. m. Le *devoir* est une action humaine exactement conforme aux loix qui nous imposent l'obligation.

On peut considérer l'homme, ou comme créature de Dieu, ou comme doué par son créateur de certaines facultés, tant du corps que de l'ame, desquels l'effet est fort différent, selon l'usage qu'il en fait; ou enfin comme porté & nécessité même par sa condition naturelle à vivre en société avec ses semblables.

La première relation est la source propre de tous les *devoirs* de la loi naturelle, qui ont Dieu pour objet, & qui sont compris sous le nom de *religion naturelle*. Il n'est pas nécessaire de supposer autre chose : un homme qui seroit seul dans le monde, devroit & pourroit pratiquer ces *devoirs*, du moins les principaux, d'où découlent tous les autres.

La seconde relation nous fournit par elle-même tous les *devoirs* qui nous regardent nous-mêmes, & que l'on peut rapporter à l'amour-propre, ou, pour ôter toute équivoque, à l'amour de soi même. Le créateur étant tout sage, tout bon, s'est proposé sans contredit, en nous donnant certaines facultés du corps & de l'ame, une fin également digne de lui, & conforme à notre propre bonheur. Il veut donc que nous fassions de ces facultés un usage qui réponde à leur destination naturelle. De-là naît l'obligation de travailler à notre propre conservation, sans quoi nos facultés nous seroient fort inutiles; & ensuite de les cultiver & perfectionner autant que le demande le but pour lequel elles nous ont aussi été données. Un homme qui se trouveroit jetté dans une île déserte, sans espérance d'en sortir & d'y avoir jamais aucun compagnon, ne seroit pas plus autorisé par-là à se tuer, à se mutiler ou à s'ôter l'usage de la raison, qu'à cesser d'aimer Dieu & de l'honorer.

La troisième & dernière relation est le principe des *devoirs* de la loi naturelle, qui se rapportent aux autres hommes. Quand je pense que Dieu a mis au monde des êtres semblables à moi, qu'il nous a tous faits égaux; qu'il nous a donné à tous une forte inclination de vivre en société, & qu'il a disposé les choses de telle manière, qu'un homme ne peut se conserver ni subsister sans le secours de ses semblables, j'infère de là que Dieu, notre créateur & notre père commun, veut que chacun de nous observe tout ce qui est nécessaire pour entretenir cette société, & la rendre également agréable aux uns & aux autres.

Ce principe de la sociabilité est, je l'avoue, le plus étendu & le plus fécond; les deux autres même viennent s'y joindre ensuite, & y trouvent une ample matière de s'appliquer : mais il ne s'ensuit point de là qu'on doive les confondre & les faire dépendre de la sociabilité, comme s'ils n'avoient pas leur force propre & indépendante. Tout ce que l'on doit dire, c'est qu'ici, comme par-tout ailleurs, la sagesse de Dieu a mis une très-grande liaison entre toutes les choses qui servent à ses fins.

La nature humaine ainsi envisagée nous découvre la volonté du créateur, qui est le fondement de l'obligation où nous sommes de suivre les règles renfermées dans ces trois grands principes de nos *devoirs*. L'utilité manifeste que nous trouvons ensuite dans leur pratique, c'est un motif, & un motif très-puissant pour nous engager à les remplir.

Dans cette espèce de subordination qui se rencontre entre les trois grands principes de la loi naturelle, que je viens d'établir, s'il se trouve, comme il arrive quelquefois, qu'on ne puisse pas en même tems s'acquitter des *devoirs* qui émanent de chacun, voici, ce me semble, la manière dont on doit régler entre eux la préférence en ces cas-là. 1°. Les *devoirs* de l'homme envers Dieu l'emportent toujours sur tous les autres. 2°. Lorsqu'il y a une espèce de conflit entre deux *devoirs* d'amour de soi même ou d'eux *devoirs* de sociabilité il faut donner la préférence à celui qui est accompagné d'un plus grand degré d'utilité, c'est-à-dire, qu'il faut savoir si le bien qu'on se procurera ou que l'on procurera aux autres en pratiquant l'un de ces deux *devoirs*, est plus considérable que le bien qui reviendra ou à nous ou à autrui de l'omission de ce *devoir*, auquel on ne sauroit satisfaire sur l'heure sans manquer à l'autre. 3°. Si, toutes choses d'ailleurs égales, il y a du conflit entre un *devoir* d'amour de soi-même, & un *devoir* de sociabilité, soit que ce conflit arrive par le fait d'autrui, ou non, alors l'amour de soi-même doit l'emporter;

mais s'il s'y trouve de l'inégalité, alors il faut donner la préférence à celui de ces deux sortes de *devoirs* qui est accompagné d'un plus grand degré d'utilité. Entrons maintenant dans le détail des trois classes générales sous lesquelles j'ai dit que tous nos *devoirs* étoient renfermés : ce sera faire avec le lecteur un cours abrégé de morale dans un seul article, il auroit tort de s'y refuser.

Les *devoirs* de l'homme envers Dieu, autant qu'on peut les découvrir par les seules lumières de la raison, se réduisent en général à la connoissance & au culte de cet être souverain.

Les *devoirs* de l'homme par rapport à lui-même, découlent directement & immédiatement de l'amour de soi-même, qui oblige l'homme non-seulement à se conserver autant qu'il le peut, sans préjudice des loix de la religion & de la sociabilité, mais encore à se mettre dans le meilleur état qu'il lui est possible, pour acquérir tout le bonheur dont il est capable ; étant composé d'une ame & d'un corps, il doit prendre soin de l'une & de l'autre.

Le soin de l'ame se réduit en général à se former l'esprit & le cœur ; c'est-à dire, à se faire des idées droites du juste prix des choses qui excitent ordinairement nos idées ; à les bien régler, & à les conformer aux maximes de la droite raison & de la religion : c'est à quoi tous les hommes sont indispensablement tenus. Mais il y a encore une autre sorte de culture de l'ame, qui, quoiqu'elle ne soit pas absolument nécessaire pour se bien acquitter des *devoirs* communs à tous les hommes, est très propre à orner & perfectionner nos facultés, & à rendre la vie plus douce & plus agréable : c'est celle qui consiste dans l'étude des Arts & des Sciences. Il y a des connoissances nécessaires à tout le monde, & que chacun doit acquérir ; il y en a d'utiles à tout le monde ; il y en a qui ne sont nécessaires ou utiles qu'à certaines personnes, c'est-à-dire, à ceux qui ont embrassé un certain art ou une certaine science. Il est clair que chacun doit rechercher & apprendre non-seulement ce qui est nécessaire à tous les hommes, mais encore à son métier ou à sa profession.

Les *devoirs* de l'homme, par rapport aux soins du corps, sont d'entretenir & d'augmenter les forces naturelles du corps par des alimens & des travaux convenables ; d'où l'on voit clairement les excès & les vices qu'il faut éviter à cet égard. Le soin de se conserver renferme les justes bornes de la légitime défense de soi-même, de son honneur & de ses biens.

Je passe aux *devoirs* de l'homme par rapport à autrui, & je les déduirai plus au long. Ils se réduisent en général à deux classes : l'une de ceux qui sont uniquement fondés sur les obligations mutuelles, où sont respectivement tous les hommes considérés comme tels : l'autre de ceux qui supposent quelque établissement humain, soit que les hommes l'aient eux-mêmes formé, ou qu'ils l'aient adopté, ou bien un certain état accessoire, c'est-à-dire, un état où l'on est mis en conséquence de quelque acte humain, soit en naissant, ou après être né : tel est, par exemple, celui où est un père & son enfant, l'un par rapport à l'autre ; un mari & sa femme ; un maître & son serviteur ; un souverain & son sujet.

Les premiers *devoirs* sont tels, que chacun doit les pratiquer envers tout autre, au lieu que les derniers n'obligent que par rapport à certaines personnes, & posé une certaine condition, ou une certaine situation. Ainsi on peut appeller ceux-ci des *devoirs conditionnels*, & les autres des *devoirs absolus*.

Le premier *devoir* absolu, ou de chacun envers tout autre, c'est de ne faire de mal à personne. C'est-là le *devoir* le plus général : car chacun peut l'exiger de son semblable en tant qu'homme, & doit le pratiquer ; c'est aussi le plus facile, car il consiste simplement à s'empêcher d'agir, ce qui ne coûte guère, à moins qu'on ne se soit livré sans retenue à des passions violentes qui résistent aux plus vives lumières de la raison : c'est enfin le plus nécessaire ; car sans la pratique d'un tel *devoir*, il ne sauroit y avoir de société entre les hommes. De ce *devoir* suit la nécessité de réparer le mal, le préjudice, le dommage que l'on auroit fait à autrui.

Le second *devoir* général absolu des hommes, est que chacun doit estimer & traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux, c'est à dire, qui sont aussi-bien hommes que lui, car il s'agit ici d'une égalité naturelle ou morale.

Le troisième *devoir* général respectif des hommes, considérés comme membres de la société, est que chacun doit contribuer autant qu'il le peut commodément à l'utilité d'autrui. On peut procurer l'avantage d'autrui d'une infinité de manières différentes, & dont plusieurs sont indispensables. On doit même aux autres des *devoirs* qui, sans être nécessaires pour la conservation du genre humain, servent cependant à la rendre plus belle & plus heureuse. Tels sont les *devoirs* de la compassion, de la libéralité, de la bénéficence, de la reconnoissance, de l'hospitalité, en un mot, tout ce que l'on comprend d'ordinaire sous le nom d'humanité ou de charité, par opposition à la justice rigoureuse, proprement ainsi nommée, dont les *devoirs* sont le plus souvent fondés sur quelque convention. Mais il faut bien remarquer que dans une nécessité extrême, le droit imparfait que donnent les loix de la charité, se change en droit parfait ; de sorte qu'on peut alors se faire rendre par force, ce qui, hors un tel cas, devroit être laissé à la conscience & à l'honneur de chacun.

Les *devoirs* conditionels de l'homme envers ses semblables sont tous ceux où l'on entre de soi,

même avec les autres par des engagemens volontaires, exprès ou tacites. Le *devoir* général que la loi naturelle prescrit ici, c'est que chacun tienne inviolablement sa parole, ou qu'il effectue ce à quoi il s'est engagé par une promesse ou par une convention.

Il y a plusieurs établissemens humains sur lesquels sont fondés les *devoirs* conditionnels de l'homme par rapport à autrui. Les principaux de ces établissemens sont l'usage de la parole, la propriété des biens, & le prix des choses.

Afin que l'admirable instrument de la parole soit rapporté à son légitime usage, & au dessein du Créateur, on doit tenir pour une maxime inviolable de *devoir*, de ne tromper personne par des paroles, ni par aucun autre signe établi pour exprimer nos pensées. On voit par-là combien la véracité est nécessaire, le mensonge blâmable, & les restrictions mentales criminelles.

Les *devoirs* qui résultent de la propriété des biens considérée en elle même, & de ce à quoi est tenu un possesseur de bonne-foi, sont ceux-ci: 1°. chacun est indispensablement tenu envers tout autre, excepté le cas de la guerre, de le laisser jouir paisiblement de ses biens, & de ne point les endommager, faire périr, prendre, ou attirer à soi, ni par violence, ni par fraude, ni directemement, ni indirectement. Par-là sont défendus le larcin, le vol, les rapines, les extorsions, & autres crimes semblables qui donnent quelque atteinte aux droits que chacun a sur son bien. Si le bien d'autrui est tombé entre nos mains, sans qu'il y ait de la mauvaise foi, ou aucun crime de notre part, & que la chose soit encore en nature, il faut faire en sorte, autant qu'en nous est, qu'elle retourne à son légitime maître.

Les *devoirs* qui concernent le prix des choses, se déduisent aisément de la nature & du but des engagemens libres où l'on entre, il est donc inutile de nous y arrêter.

Parcourons maintenant en peu de mots les *devoirs* des états accessoires, & commençons par ceux du mariage qui est la première ébauche de la société, & la pépinière du genre humain. Le but de cette étroite union demande que les conjoints partagent les mêmes sentimens d'affection, les biens & les maux qui leur arrivent, l'éducation de leurs enfans, & le soin des affaires domestiques; qu'ils se consolent & se soulagent dans leurs malheurs; qu'ils aient une condescendance & une déférence mutuelle; en un mot, qu'ils mettent en œuvre tout ce qui peut perpétuer d'heureuses chaînes, ou adoucir l'amertume d'un hymen mal assorti.

Du mariage viennent des enfans; de là naissent des *devoirs* réciproques entre les pères & mères & leurs enfans. Un père & une mère doivent nourrir & entretenir leurs enfans également & aussi commodément qu'il leur est possible, former le corps & l'esprit des uns & des autres, sans aucune préférence, par une bonne éducation qui les rende utiles à leur patrie, gens de bien & de bonnes mœurs. Ils doivent leur faire embrasser de bonne heure une profession honnête & convenable. établir & pousser leur fortune suivant leurs moyens.

Les enfans, de leur côté, sont tenus de chérir, d'honorer, de respecter des pères & mères auxquels ils ont de si grandes obligations; leur obéir, leur rendre avec zèle tous les services dont ils sont capables, les assister lorsqu'ils se trouvent dans le besoin ou dans la vieillesse; prendre leurs avis & leurs conseils dans les affaires importantes, sur lesquelles ils ont des lumières & de l'expérience; enfin, de supporter patiemment leur mauvaise humeur & les défauts qu'ils peuvent avoir.

Les *devoirs* accessoires réciproques de ceux qui servent & de ceux qui se font servir, sont de la part des premiers le respect, la fidélité, l'obéissance aux commandemens qui n'ont rien de mauvais ni d'injuste, ce qui se sous-entend toujours en parlant de l'obéissance que les inférieurs doivent à leurs supérieurs, &c. Le maître doit les nourrir, leur fournir le nécessaire, tant en santé qu'en maladie, avoir égard à leurs forces & à leur adresse naturelle pour ne pas exiger les travaux qu'ils ne sauroient supporter, &c.

Il me semble qu'il n'y a point d'avantages ni d'agrémens que l'on ne puisse trouver dans la pratique des *devoirs* dont nous avons traité jusqu'ici, & dans les trois accessoires dont nous venons d'expliquer la nature & les engagemens réciproques; mais comme les hommes ont formé des corps politiques ou des sociétés civiles, qui est le quatrième des états accessoires, ces sociétés civiles reconnoissent un souverain & des sujets qui ont, respectivement des *devoirs* à remplir.

La règle générale qui renferme tous les *devoirs* du souverain, est le bien du peuple. Les *devoirs* particuliers sont 1°. former les sujets aux bonnes mœurs; 2°. établir de bonnes loix; 3°. veiller à leur exécution; 4°. garder un juste tempérament dans la détermination & dans la mesure des peines; 5°. confier les emplois publics à des gens de probité & capables de les gérer; 6°. exiger les impôts & les subsides d'une manière convenable, & ensuite les employer utilement; 7°. procurer l'entretien & l'augmentation des biens des sujets; 8°. empêcher les factions & les cabales; 9°. se précautionner contre les invasions des ennemis.

Les *devoirs* des sujets sont ou généraux ou particuliers. Les premiers naissent de l'obligation commune où sont tous les sujets en tant que soumis à un même gouvernement & membres d'un même état.

Les *devoirs* particuliers résultent des divers

emplois dont chacun est chargé par le souverain.

Les *devoirs* généraux ont pour objet, ou les conducteurs de l'état, ou tout le corps de l'état, ou les particuliers d'entre leurs concitoyens.

A l'égard des conducteurs de l'état, tout sujet leur doit le respect, la fidélité, & l'obéissance que demande leur caractère : par rapport à tout le corps de l'état, un bon citoyen doit préférer le bien public à toute autre chose, y sacrifier ses richesses, & sa vie même s'il est besoin. Le *devoir* d'un sujet envers ses concitoyens, consiste à vivre avec eux autant qu'il lui est possible en paix & en bonne union.

Les *devoirs* particuliers des sujets sont encore attachés à certains emplois, dont les fonctions influent ou sur tout le gouvernement de l'état ou sur une partie seulement : il y a une maxime générale pour les uns & les autres, c'est de n'aspirer à aucun emploi public, même de ne point l'accepter lorsqu'on ne se sent point capable de le remplir dignement. Mais voici les principaux *devoirs* qui sont propres aux personnes revêtues des emplois les plus considérables.

Un ministre d'état doit s'attacher à connoître les affaires, les intérêts du gouvernement, & en particulier de son district, se proposer dans tous ses conseils le bien public, & non pas son intérêt particulier, ne rien dissimuler de ce qu'il faut découvrir, & ne rien découvrir de ce qu'il faut cacher, &c. Les ministres de la religion doivent se borner aux fonctions de leur charge ; ne rien enseigner qui ne leur paroisse vrai, instruire le peuple de ses *devoirs*, ne point déshonorer leur caractère, ou perdre le fruit de leur ministère par des mœurs vicieuses, &c. Les magistrats & autres officiers de justice, doivent la rendre aux petits & aux pauvres aussi exactement qu'aux grands & aux riches ; protéger le peuple contre l'oppression, ne se laisser corrompre ni par des présens, ni par des sollicitations ; juger avec mesure & connoissance, sans passion ni prejugé ; empêcher les procès, ou du moins les terminer aussi promptement qu'il leur est possible, &c Les généraux & autres officiers de guerre doivent maintenir la discipline militaire, conserver les troupes qu'ils commandent, leur inspirer des sentimens conformes au bien public, ne chercher jamais à gagner leur affection au préjudice de l'état de qui ils dépendent, &c. Les soldats doivent se contenter de leur paie, défendre leur poste, préférer dans l'occasion une mort honorable à une fuite honteuse. Les ambassadeurs & ministres auprès des puissances étrangères doivent être prudens, circonspects, fideles à leur secret & à l'intérêt de leur souverain, inaccessibles à toutes sortes de corruptions, &c.

Tous ces *devoirs* particuliers des sujets que je viens de nommer, finissent avec les charges publiques, d'où ils découlent : mais pour les *devoirs* généraux, ils subsistent toujours envers tel ou tel état, tant qu'on en est membre.

L'on voit par ce détail qu'il n'est point d'action dans la société civile qui n'ait ses obligations & ses *devoirs*, & l'on est plus ou moins honnête homme, disoit Ciceron, à proportion de leur observation ou de leur négligence. Mais comme ces obligations ont paru trop gênantes à notre siècle, il a jugé à propos d'en alléger le poids & d'en changer la nature. Dans cette vue nous avons insensiblement altéré la signification du mot de *devoir* pour l'appliquer à des mœurs, des manières, ou des usages frivoles, dont la pratique aisée nous tient lieu de morale. Nous sommes convenus de substituer des oboles aux pièces d'or qui devroient avoir cours.

Il est arrivé de là que les *devoirs* ainsi nommés chez les grands, & qui font chez eux la partie la plus importante de l'éducation, ne consiste guère que dans des soins futiles, des apparences d'égard & de respect pour les supérieurs, des règles de contenance ou de politesse, des complimens de bouche ou par écrit, des modes vaines, des formalités puériles & autres sottises de cette espèce que l'on inculque tant aux jeunes gens, qu'ils les regardent à la fin comme les seules actions recommandables, à l'observation desquelles ils soient réellement tenus. Les *devoirs* du beau sexe en particulier sont aussi faciles qu'agréables à suivre. « Tous ceux qu'on nous impose (écrivoit il n'y a pas long tems l'ingénieuse Zilia dans ses lettres péruviennes) se réduisent à entrer en un jour dans le plus grand nombre de maisons qu'il est possible, pour y rendre & y recevoir un tribut de louanges réciproques sur la beauté du visage, de la coëffure & de la taille, sur l'exécution du goût & du choix des parures.

Il falloit bien que les *devoirs* de ce genre fissent fortune ; parce qu'outre qu'ils tirent leur origine de l'oisiveté & du luxe, ils n'ont rien de pénibles & sont extrêmement loués ; mais les vrais *devoirs* qui procèdent de la loi naturelle & du christianisme coûtent à remplir, combattent sans cesse nos passions & nos vices ; & pour surcroît de dégoût leur pratique n'est pas suivie de grands éloges. *Article de M. le chevalier de* Jaucourt. (*ancienne Encyclopédie.*)

De la Morale des nations, & de leurs devoirs réciproques.

Nous avons jusqu'ici tâché d'établir les principes de la Morale sur la nature de l'homme ; en donnant l'analyse & la définition des vertus & des vices, nous avons fait sentir les avantages inestimables des unes & les conséquences déplorables des autres : cet examen nous a mis à portée de découvrir les motifs naturels les plus capables d'exciter les hommes au bien,

& de les détourner du mal, & ces motifs se sont trouvés fondés sur leurs propres intérêts. Enfin nous avons fait connoître la nature & le but de la vie sociale & les devoirs qu'elle impose. Appliquons maintenant les faits ou les expériences morales que nous avons recueillis aux différentes sociétés dont la terre est peuplée. Considérons les devoirs de l'homme dans ses états divers ou sous les rapports variés qu'il peut avoir avec les êtres de son espèce; commençons par examiner les devoirs réciproques des nations qui se sont partagé les différentes contrées de notre globe.

Le genre humain entier forme une vaste société, dont les nations diverses sont les membres répandus sur la face de la terre, éclairés, échauffés par le même soleil, entourés par les eaux du même Océan, conformés de la même manière, sujets aux mêmes besoins, formant les mêmes desirs, occupés du soin de se conserver, de se procurer le bien-être & d'écarter la douleur. La nature ayant rendu semblables à ces égards tous les citoyens du monde, il s'ensuit que la conformité de leur essence les rapproche, met des rapports entr'eux, fait qu'ils agissent de même, & que leurs actions ont une influence nécessaire sur leur existence, sur leur bonheur ou leur malheur réciproques.

De ces principes incontestables il faudra nécessairement conclure que les peuples sont liés à d'autres peuples par les mêmes liens, par les mêmes intérêts; que chaque homme dans une nation ou société particulière est lié à chacun de ses concitoyens: conséquemment chaque nation doit observer envers les autres nations les mêmes *devoirs*, les mêmes règles que la vie sociale prescrit à chaque individu envers les membres d'une société particulière. Une nation est obligée, pour son propre intérêt, de pratiquer les mêmes vertus que tout homme doit montrer à son semblable, fût-il étranger ou inconnu. Un peuple doit la la justice à un autre peuple, c'est-à-dire, est obligé de respecter ses droits, ses possessions, sa liberté, son bien-être, par la même raison que tout peuple veut qu'on respecte ces choses dont il jouit lui-même. Si, comme on l'a suffisamment prouvé, la justice est la source commune de toutes les vertus sociales, il s'ensuit nécessairement qu'elle prescrit à chaque peuple de prêter aux autres peuples les secours de l'humanité, de leur montrer de la bienveillance, de la compassion dans leurs calamités, de la protection dans leur foiblesse, de la reconnoissance pour leurs services, de la sincérité & de la fidélité dans les conventions réciproques ou traités. Il s'ensuit encore des mêmes principes, que, pour entretenir l'union & la paix, si utiles à la félicité mutuelle des nations, un peuple, en vue de ces avantages, doit montrer de la générosité aux autres peuples, sacrifier à la concorde & à la gloire une portion même de ses droits; ne point faire sentir aux autres le poids de son orgueil & de sa supériorité; enfin il ne doit pas manquer aux égards que des citoyens du monde sont en droit d'exiger les uns des autres.

Des peuples limitrophes se doivent évidemment les bons offices, & l'assistance que se doivent réciproquement des voisins dans une même cité. Les peuples alliés, c'est-à-dire, que des intérêts communs unissent plus intimement, sont des amis & doivent dès-lors observer les devoirs toujours sacrés de l'amitié. Les nations éloignées les unes des autres se doivent au moins réciproquement l'équité & l'humanité, que nul habitant de la terre n'a le droit de méconnoître. Les nations en guerre doivent, pour leur intérêt propre, mettre à leur haine, à leur colère & à leurs vengeances, les bornes fixées par l'équité, par la juste défense de soi, par l'humanité, par la pitié, toujours faites pour reprendre leurs droits sur les hommes raisonnables, & pour les attendrir sur le sort des malheureux.

Tels sont évidemment les devoirs que la nature impose aux nations comme à tous les autres hommes. Tels sont les principes du droit des gens, qui n'est au fond que la morale des peuples. Faute de faire attention à des vérités si claires, on a cru que la morale, destinée à régler les actions des particuliers, n'étoit point faite pour les peuples ou pour les chefs qui les représentent. On a prétendu que les souverains & les états étoient toujours dans un état de nature, que l'on a constamment opposé à l'état social. Mais cet état de nature est visiblement une chimère, une abstraction toute pure. Il exista toujours une famille, qui, en se multipliant, fit éclorre plusieurs familles ou sociétés, d'où naquirent des nations qui se choisirent des souverains. Jamais, comme on l'a prouvé, l'homme ne fut isolé sur la terre. Dès qu'il y eut plusieurs familles, sociétés ou nations, il s'établit entr'elles des rapports plus ou moins intimes en raison de leurs positions ou de leurs besoins réciproques; ces rapports & ces besoins produisirent des *devoirs*, dont l'assemblage est l'objet de la Morale.

D'ailleurs, si la Morale doit se fonder sur la nature de l'homme, elle doit convenir à l'homme dans son état de nature, & par conséquent elle est faite pour régler la conduite des nations, même dans l'état de nature où l'on suppose qu'elles sont restées. Ainsi sous quelque point de vue que l'on envisage les hommes, soit qu'on les voie partagés en grandes ou en petites masses, ils sont toujours sous l'empire de la Morale; les mêmes règles sont faites pour les obliger tous; ils seront soumis aux mêmes *devoirs*; ils seront forcés de s'y conformer, sous peine d'encourir tôt ou tard les châ-

timens attachés par la nature même des choses à la violation de ses loix.

Les hommes, soit séparés, soit en masse, dans tous les tems & dans tous les lieux, sont les mêmes. Les nations sont susceptibles des mêmes passions & tourmentées des mêmes vices que les individus; elles ne sont en effet que des amas d'individus. Les mœurs nationales, les usages bons ou mauvais, les opinions vraies ou fausses des peuples ne sont jamais que les résultats soit de l'ignorance, soit de la raison plus ou moins exercée du plus grand nombre de ceux dont un corps politique est composé. Un peuple n'est guerrier que parce que les passions du plus grand nombre sont tournées vers la guerre : un peuple n'est commerçant que parce que les desirs du grand nombre sont tournés vers les richesses que le commerce procure. Un peuple est fier, parce que tous les citoyens s'énorgueillissent de leurs succès, de leur bonne fortune, de leurs richesses, &c. Un peuple est injuste, inhumain, sanguinaire, parce que les hommes qui le composent sont élevés & nourris dans des principes insociables.

Ce sont communément les législateurs & les chefs des peuples qui soumettent en eux les passions, les goûts, les vices, les préjugés & les folies dont on les voit tourmentés. Le brigand Romulus rassembla de tous côtés des brigands; ceux ci formèrent, pour le malheur de la terre, une race de brigands ou de guerriers qui ne connurent d'autre vertu, d'autre honneur, d'autre gloire que d'opprimer ou de vaincre tous les peuples du monde. L'ambitieux Mahomet fait d'une troupe d'Arabes des forcénés qui se font un principe religieux de conquérir & de répandre les rêveries du Koran.

La gloire attachée dans presque tous les pays à la conquête, à la guerre, à la bravoure, est visiblement un reste des mœurs sauvages qui subsistoient chez toutes les nations avant qu'elles fussent civilisées : il n'est guère de peuples qui soient encore détrompés de ce préjugé si fatal au repos de l'univers. Les sociétés mêmes qui devroient sentir le mieux les avantages de la paix, admirent les grands exploits, attachent une idée noble au métier de la guerre, & n'ont pas pour les injustices & les forfaits qu'elle entraîne toute l'horreur qu'ils mériteroient.

Qu'est-ce en effet que faire la guerre, (excepté dans le cas d'une juste défense) sinon la violation la plus criante des droits les plus saints de la justice & de l'humanité ? Si un assassin, un voleur, un brigand paroissent des hommes détestables, quelle indignation ne devroit pas exciter dans tous les cœurs un peuple conquérant, qui, pour satisfaire son ambition, pour augmenter ses domaines, pour assouvir son avarice, sa vengeance & sa rage, & quelquefois pour contenter les caprices de sa vanité, fait périr des millions d'hommes, inonde les campagnes de sang, réduit les villes en cendres, ravage en un instant les espérances du laboureur, & placé insolemment sur les débris des nations & des trônes, s'applaudit de ses crimes, se glorifie des maux sans nombre qu'il a fait souffrir au genre humain? « Pendant la guerre, dit Thucydide, l'avarice se réveille, la justice est terrassée, la violence & la force règnent, la débauche se donne un libre essor, le pouvoir est entre les mains des plus méchans des hommes, les bons sont opprimés, l'innocence est écrasée, les filles & les femmes sont déshonnorées, les contrées sont ravagées, les maisons sont brûlées, les temples sont détruits, les tombeaux sont violés.. Enfin, la famine & la peste suivent constamment les pas de la guerre. »

Tels sont les jeux qui servent d'amusement à des peuples forcenés, guidés par des chefs dépourvus de justice & d'entrailles. Si quelque chose semble devoir rabaisser l'homme au-dessous de la bête, c'est sans doute la guerre. Les lions & les tigres ne combattent que pour satisfaire leur faim; l'homme est le seul animal, qui, de gaieté de cœur & sans cause, vole à la destruction de ses semblables, & se félicite d'en avoir beaucoup exterminé. Pendant la longue durée de la république romaine il seroit très-difficile peut-être de trouver une seule guerre légitime : si le romain féroce fut attaqué par d'autres peuples, ce fut communément pour le punir de quelque entreprise injuste dont il s'étoit lui-même rendu coupable le premier.

Mais la nature prend soin de châtier tôt ou tard ces peuples odieux qui se déclarent les ennemis du genre humain : forcés d'acheter leurs conquêtes & leurs victoires par leur propre sang, ils s'affoiblissent nécessairement; les richesses amassées par la guerre les corrompent & les divisent. Des guerres civiles vengent les nations opprimées; le peuple ennemi de tous les peuples est assailli de toutes parts; son empire devient la proie de cent nations barbares, dont ses violences avoient provoqué la colère. Telle fut la destinée de Rome, qui, après avoir dépouillé, ravagé, désolé le monde connu devint enfin la proie des goths, des visigoths, des hérules, des lombards, &c.

D'ailleurs, un peuple continuellement en armes ne peut jouir long tems ni d'un bon gouvernement ni d'un bonheur véritable & permanent. La guerre amène toujours la licence; les loix se taisent au bruit des armes; des soldats insolens croient qu'elles ne sont pas faites pour eux : les chefs se divisent, se combattent, se rendent maîtres de l'état affoibli par d'affreuses convulsions : le vainqueur, croyant assurer sa conquête, devient tyran : ainsi le despotisme achève de ruiner jusques dans ses fondemens la

félicité publique ; il anéantit tout d'un coup la justice, la liberté, les loix. Tel est communément l'écueil où vont échouer les états qui se sont enivrés de la vanité des conquêtes ! C'est ainsi que par leurs guerres injustes tous les grands peuples de la terre n'ont eu que la gloire fatale de se détruire successivement.

Un peuple toujours en guerre ne peut être ni libre ni bien gouverné. « Mars, dit le poëte Timothée, est le tyran, mais le droit est le souverain du monde. Un peuple sans cesse armé est un furieux, qui, tôt ou tard, tourne sa rage contre lui-même. Il n'est point de nation qui n'ait le plus grand intérêt au maintien de l'ordre, de la justice, de la paix. Les guerres fréquentes sont incompatibles avec la population, l'agriculture, le commerce, l'industrie, les arts utiles, qui seuls peuvent rendre les états fortunés. La guerre, par les dépenses qu'elle exige, accable & décourage le citoyen laborieux, s'oppose à son activité, met des entraves au négoce, dépeuple les campagnes, & ruine communément un royaume pour conquérir une forteresse ou une province, qu'elle commence ordinairement par ravager avant d'en prendre possession. « J'aime mieux, disoit Marc-Aurele, conserver un seul citoyen que de détruire mille ennemis. L'économie du sang des hommes est la première des vertus que l'on devroit enseigner aux souverains, ou les forcer de pratiquer.

Si nous consultons les annales du monde nous verrons que la guerre fut de tout tems le principe de la ruine des empires les plus formidables, & qui paroissent pouvoir se flatter de la plus longue durée. Les états les plus vastes ne procurent à ceux qui se sont injustement aggrandis que le funeste avantage d'avoir perpétuellement à combattre de nouveaux ennemis, des voisins alarmés par les projets des conquérans ambitieux. Aucun pays n'améliora son sort par les plus vastes conquêtes ; le plus grand est communément le plus mal gouverné. En étendant leurs limites jamais les rois n'ont augmenté ni leur puissance réelle ni le bonheur des peuples. « Les longues guerres, dit Xénophon, ne se terminent jamais que par le malheur des deux partis. » Agésilas, à la vue de la guerre du Péloponèse, si fatale à tous les grecs, s'écria : « ô malheureuse Grèce ! qui a fait périr elle-même autant de ses citoyens qu'il en eût fallu pour vaincre tous les barbares. »

Les nations belliqueuses ont la folie de sacrifier ce qu'elles possèdent à l'espoir incertain de dominer, de jouer un grand rôle, de s'agrandir. Les plus vastes monarchies, formées par des guerres & des victoires, se sont affaissées sous le poids de leur propre grandeur. En un mot, sous quelque point de vue que l'on envisage la guerre, elle est une calamité pour ceux même qui la font avec le plus de succès. Le vaincu se désole ; & déjà son vainqueur n'est plus. Un empire peut-il jouir d'une vraie prospérité quand son ambition est cause que tous les citoyens gémissent dans la misère, ou se font égorger pour étendre ses bornes ?

Quoique les princes & les peuples ne semblent pas être jusqu'ici revenus de la fureur qui les pousse à la guerre, l'humanité pourtant a, depuis quelques siècles, fait des progrès relativement à la façon de la faire. Autrefois des peuples féroces exterminoient sans pitié les vaincus qui tomboient entre leurs mains, ou du moins leur faisoient subir le joug d'un esclavage souvent plus cruel que la mort : aujourd'hui la voix sainte de l'humanité se fait entendre même au milieu des combats ; des mœurs plus douces ont fait abolir l'esclavage : l'on est parvenu à sentir qu'un ennemi étoit un homme, & que, pour acquérir le droit d'être humainement traité dans les revers de la fortune, il falloit épargner les vaincus. « C'est être, dit Tite-Live, une bête féroce, & non pas un homme, que de croire que la guerre n'a pas des droits comme la paix.

Les injustices de la guerre & les malheurs qui l'accompagnent, ne sont-ils donc pas assez terribles pour que les hommes reconnoissent la nécessité de mettre quelques bornes à leurs fureurs? Ils écoutent à quelques égards la nature qui leur crie qu'il y a de l'infamie à exercer sa cruauté contre un ennemi qui ne peut plus nuire & qui rend les armes.

Lassés enfin de leurs cruautés, de leurs crimes & de leurs folies, les peuples terminent leurs guerres par des traités que l'on doit regarder comme des contrats ou des engagemens réciproques. L'équité, la bonne foi, la raison devroient concourir à faire respecter ces conventions solemnelles, dans lesquelles communément les parties contractantes prennent le ciel à témoin de leurs promesses : mais le ciel n'est pas capable d'en imposer à des hommes dépourvus d'équité ; ces traités, communément imposés par la force à la foiblesse abattue, ou surpris par la ruse, sont presque à tout moment éludés ou rompus. N'en soyons point surpris, la violence, la fraude, la mauvaise foi président pour l'ordinaire à tous les engagemens faits par des êtres dépourvus de droiture ; & souvent la justice est forcée d'approuver la rupture des liens formés par l'iniquité. Il n'y a que des hommes équitables, & traitant de bonne foi, qui puissent acquérir des droits que la justice rende inviolables & sacrés.

Cette ambition si vaine & si fière ne rougit donc souvent pas de recourir en lâche au mensonge & à la fraude pour parvenir à ses fins ! Le parjure, la perfidie, la trahison paroissent des moyens honorables aux grandes ames de ces héros qui marchent à la gloire ! Ne le croyons pas ; les

les peuples & les rois se déshonorent lorsqu'ils manquent à la bonne foi. Les fourbes découverts finissent par ne plus tromper, ils laissent à leurs noms des taches ineffaçables aux yeux de la postérité. La meilleure politique pour les princes & les peuples, ainsi que pour les particuliers, sera toujours d'être vrais. Mais, pour être sincère & vrai, il faut être équitable; l'iniquité fut & sera toujours obligée de suivre des routes obliques & ténébreuses, incompatibles avec la droiture & la sincérité. Quiconque a des projets déshonnêtes est forcé d'employer la ruse, de se cacher avec soin, & de recourir bassement à la fraude, au mensonge, à la supercherie.

Parmi les passions dont les peuples se trouvent agités, comme les particuliers, l'on doit compter l'avarice, la cupidité, qui souvent les mettent aux prises. Nous voyons des nations, éprises de cette passion abjecte, former le projet ridicule, impraticable, injuste, d'attirer dans leurs mains le commerce exclusif du monde. Polybe observe avec grande raison que, « dans les états maritimes & livrés au commerce, rien ne paroît honteux quand il donne du profit »; principe capable d'anéantir les mœurs & la probité; principe qui doit rendre chaque citoyen ou injuste ou avare, & qui dispose les ames à la vénalité. D'ailleurs, la cupidité des peuples semble perpétuellement se punir elle-même, & frustrer ses propres vues. Des guerres, entreprises à tout moment pour augmenter la masse des richesses nationales, font réellement disparoître celles qui étoient acquises, pour en obtenir d'imaginaires; un peuple avare sacrifie continuellement son bien-être, son repos, son aisance, à l'espoir de s'enrichir; il se met dans l'indigence, pour parvenir à l'opulence.

D'ailleurs, cette opulence ne tarde pas à conduire la nation à sa ruine; elle amène le luxe, qui traîne toujours à sa suite la mollesse, la débauche, les vices de toute espèce. L'avidité fut & sera toujours le principe de la destruction des empires. Un état est malheureux quand il renferme des citoyens trop riches ou trop avides de richesses. Platon refusa de donner des loix aux cyrénéens, parce qu'ils étoient trop riches. Les arcadiens & les thébains ayant demandé une législation à ce même philosophe, il voulut établir chez eux une plus grande égalité; mais, comme les riches refusèrent d'y consentir, il les abandonna à leur mauvais sort, à leurs discussions intestines, à leurs vices. Un gouvernement montre des signes indubitables d'imprudence & de folie, lorsqu'il inspire à ses sujets une passion forte pour les richesses, dont la nature est d'absorber bientôt toutes les autres, & de faire disparoître toutes les vertus nécessaires à la société.

Ainsi les nations, de même que les individus, portent la peine des passions dont elles se laissent aveugler. Concluons donc que la modération, la tempérance sont aussi nécessaires à la conservation & à la félicité permanente des peuples & des empires, qu'à celles des particuliers. Concluons que la Morale est faite pour guider les souverains & les nations. Concluons enfin que jamais la politique ne peut impunément séparer ses intérêts de ceux de la vertu, toujours utile aux hommes, sous quelque face qu'on les considère.

Ainsi, je le répète, la Morale est la même pour tous les habitans du monde; les peuples sont obligés d'observer ses *devoirs* les uns envers les autres; ils ne peuvent les violer sans se nuire à eux-mêmes. La politique extérieure, pour être saine, ne doit être que la Morale appliquée à la conduite des nations: « la politique, dit très-bien le savant traducteur de Plutarque, n'est digne de louange que lorsqu'elle est employée par la justice pour obtenir un but louable.

Si la raison pouvoit se faire entendre des peuples ou de ceux qui dirigent leurs mouvemens, elle leur diroit d'être justes; de jouir eux-mêmes, & de laisser jouir en paix les autres, du sol & des avantages que le destin leur accorde; de renoncer pour toujours à ces conquêtes criminelles qui attirent aux conquérans la haine du genre humain; de maudire ces guerres qui rassemblent à la fois tous les fléaux dont les hommes puissent être accablés; de ne recourir du moins à ces moyens terribles que lorsqu'ils sont indispensablement nécessaires à leur conservation, à leur sûreté, à leur bonheur réel; de gémir de ces victoires sanglantes qui s'achètent aux dépens du sang, des richesses & du bien être de la patrie; de réunir leurs forces pour réprimer les projets de ces peuples remuans, ou de ces rois ambitieux qui ne trouvent la gloire qu'à troubler la tranquillité des autres; de chérir la paix, sans laquelle nul état ne peut être florissant & fortuné; de sacrifier de bon cœur à ce bien si desirable des intérêts frivoles, toujours indignes de lui être comparés; d'agir avec franchise; de respecter la bonne foi, qui seule peut faire naître & maintenir la confiance; de renoncer aux détours d'une politique tortueuse, également pénible & déshonorante pour les souverains & les peuples, & qui ne sert le plus souvent qu'à éterniser leurs sanglans démélés; d'étouffer pour toujours ces haines nationales si contraires aux droits saints de l'humanité, à cette bienveillance universelle que doivent se montrer les êtres de la même espèce; de contenir dans de justes bornes l'amour de la patrie, qui devient un attentat contre le genre gumain dès qu'il rend injuste & cruel; de cultiver chez eux les mœurs, l'Agriculture, les arts utiles & agréables à la vie; d'y faire fleurir un commerce raisonnable; de se défendre d'une avidité inquiète & toujours insatiable; & sur-tout de se garantir des effets destructeurs du luxe, qui

anéantit conſtamment l'amour du bien public & de la vertu pour élever ſur ſes ruines les vices, la vénalité, l'injuſtice, la rapine, la diſſolution, l'indifférence pour la félicité générale, en un mot, les diſpoſitions les plus contraires au bonheur de la ſociété.

Telles ſont, en peu de mots, les vérités & les leçons que la Morale enſeigne à toutes les nations de la terre. Tels ſont les principes de la vraie politique, qui n'eſt que l'art de rendre les hommes heureux. Ils ſont connus & ſentis par tous les princes éclairés ; tout leur prouve que leurs intérêts réels, leur gloire véritable, leur vraie grandeur, leur conſervation propre & leur ſûreté ſont inſéparablement attachés au bien être & aux vertus des peuples.

On nous parle ſans ceſſe de la gloire des nations, de l'honneur des couronnes ; cette gloire ne peut conſiſter que dans un gouvernement qui rende les peuples fortunés, dans la félicité publique ; cet honneur conſiſte à mériter l'eſtime des autres nations.

Les peuples ſe déshonorent & ſe rendent coupables aux yeux des autres peuples par les mêmes crimes & les mêmes actions qui rendent les individus odieux ou mépriſables. Les attentats, les perfidies, les iniquités des ſouverains retombent preſque toujours ſur les nations, que l'on regarde comme complices des excès auxquels on ne les voit pas refuſer de ſe prêter. Voilà comme des peuples entiers acquièrent ſouvent la réputation d'être turbulens, inhumains, fourbes & ſans foi : ils perdent la confiance, & s'attirent l'indignation, la haine, la fureur des autres ſociétés. Un gouvernement qui manque à ſes engagemens, qui viole ſes promeſſes, ſoit envers ſes ſujets, ſoit envers les étrangers, ne diffère en rien d'un banqueroutier frauduleux, ou d'un prodigue inſenſé & frippon qui ruine ſes créanciers ; il anéantit ſon crédit ; il ſe prive des reſſources ; il autoriſe la fraude & la mauvaiſe foi de ſes ſujets ; il les rend ſuſpects les uns aux autres, & mépriſables aux yeux de tous les peuples du monde. C'eſt des ſouverains que dépend la bonne ou mauvaiſe renommée des nations, qui devroient être infiniment jalouſes de leur honneur & de leur vraie gloire, auxquels tous les citoyens ſont fortement intéreſſés. —— Les peuples, ainſi que les particuliers, ſont conſiſter leur grandeur & leur gloire dans le pouvoir de nuire, de faire la loi aux autres, de raſſembler une grande maſſe de richeſſes, d'être injuſtes impunément ; en un mot, l'orgueil national conſiſte dans une ſotte vanité ; tandis qu'il devroit conſiſter dans l'équité, dans la probité, dans un gouvernement ſage qui procureroit le bonheur & la liberté, ſans leſquels un peuple n'a aucune raiſon pour s'enorgueillir ou ſe préférer à d'autres.

Les hommes approuvent ſans examen & par habitude, ou cherchent à imiter ce qu'ils ont dès leur enfance entendu louer & célébrer ; telle eſt la ſource ordinaire des préjugés nationaux dont le vulgaire eſt imbu, & dont les perſonnes les plus ſages ont ſouvent de la peine à ſe défaire totalement. Rien de plus propre à corrompre l'eſprit & le cœur des princes & des peuples que la vénération peu raiſonnée que l'on inſpire communément à la jeuneſſe pour les grands hommes, les guerriers, les conquérans de l'antiquité, qui trop ſouvent méconnurent tous les principes de la Morale. Des inſtituteurs imprudens ne parlent qu'avec emphâſe des grecs & des romains, qu'on vous fait regarder comme des modèles de ſageſſe, de vertu, de politique. L'on apprend, dès l'âge le plus tendre, à révérer comme des vertus le courage bouillant, la férocité barbare, les attentats heureux, ſoit des héros fabuleux chantés par les poëtes, ſoit des grands capitaines qui ont ſubjugué des nations, & rendu leurs nations fameuſes. On repréſente comme des hommes divins & rares, des lacédémoniens farouches, injuſtes, ſanguinaires ; des athéniens ſouvent ſouillés de crimes, & ſur-tout des romains toujours prêts à violer les droits les plus ſaints de l'humanité, & à ſacrifier tous les habitans de la terre à l'inſatiable patrie qui leur commandoit des forfaits.

Graces à ces inſtructions fatales, les hommes s'accoutument à reſpecter la violence, l'injuſtice & la fraude, dès qu'elles ſont utiles à leur pays ; les ſouverains ſe croient grands, quand ils ſont aſſez forts pour commettre de grands crimes à la face de l'univers ; les peuples s'imaginent être couverts de gloire, quand ils ont été les inſtrumens abjects des iniquités de leurs chefs, qui bientôt deviennent leurs tyrans. D'après ces idées, il n'eſt preſque perſonne qui n'admire ou ne juſtifie le macédonien furieux, dont la témérité criminelle renverſa le trône des perſes : on révère les Paul Emile ; on eſt ſaiſi de vénération au ſeul nom du deſtructeur de Carthage ; on applaudit dans un Céſar le génie & les travaux qui, après avoir arroſé les Gaules de ſang, le mirent en état d'enchaîner ſes concitoyens.

C'eſt ainſi que dans les ſouverains & les ſujets l'on voit ſe perpétuer l'ambition, la paſſion de jouer un grand rôle, la fureur de faire trembler ſes voiſins, la folie des conquêtes. Les exemples de tant de prétendus héros font éclorre de ſiècle en ſiècle des inſenſés & des pervers, qui communiquent leur frénéſie à leurs peuples imprudens, & qui, sûrs d'être applaudis, s'illuſtrent par des forfaits que l'on appelle *exploits* ; encouragés par les éloges des poëtes & d'un vulgaire imbécille, les princes ne ſe croient puiſſans que pour avoir fait beaucoup de mal au genre humain ; & les peuples ſe croient eſtimables, quand ils ont eu l'honneur de ſeconder avec courage

leurs infames projets. La grandeur dans l'opinion de la plupart des hommes consiste dans le funeste avantage de faire bien des malheureux.

Loin de nous faire admirer des peuples destructeurs qui ont ravagé la terre, l'histoire devroit montrer que les nations injustes n'ont jamais travaillé qu'à se forger des fers; les conquêtes font des tyrans, jamais elles n'ont fait des peuples fortunés. Des loix sages, appuyées par la volonté constante des nations, devroient pour toujours lier les mains de ces potentats fougueux qui, peu capables de s'occuper du bien-être de leurs propres sujets, ne songent qu'à faire sentir leurs coups à leurs voisins. Pour être grand & respectable, un peuple doit être heureux; ni ses armées, ni ses richesses, ni l'étendue de ses provinces ne lui procureront une vraie félicité, qui ne peut être que l'effet de ses vertus. Une nation sera toujours puissante & respectée, lorsqu'elle sera composée de citoyens réunis sous des chefs vertueux. Une nation guerrière, turbulente, avide du bien des autres, devient l'objet de la haine universelle, & finit tôt ou tard par succomber sous les efforts des ennemis qu'elle s'est faits.

Devoirs *des souverains.*

Gouverner les hommes, c'est avoir le droit d'employer les forces remises par la société dans les mains d'une ou de plusieurs personnes pour obliger tous ses membres à se conformer aux *devoirs* de la Morale. Ces *devoirs*, comme nous l'avons prouvé ci-devant, sont contenus dans le pacte social, par lequel chacun des associés s'engage à être juste, à respecter les droits des autres, à leur prêter les secours dont il est capable, à concourir de toutes ses forces à la conservation du corps, sous la condition qu'en échange de son obéissance & de sa fidélité à remplir ses *devoirs*, la société lui accordera protection pour sa personne & pour les biens que son industrie & son travail ont pu légitimement lui procurer.

D'après les principes répandus dans ces articles, il est évident que ce pacte renferme tous les *devoirs* de la Morale, puisqu'il engage chaque citoyen à se conformer aux règles de l'équité qui est la bâse de toutes les vertus sociales, & à s'abstenir de tous les crimes ou vices qui sont, comme on a vu, des violations plus ou moins marquées de ce contrat fait pour lier tous les membres de la société.

Mais, comme les passions des hommes leur font souvent perdre de vue leurs engagemens, ou comme leur légéreté leur fait souvent oublier que leur bien-être propre est lié à celui de leurs associés; il fallut dans chaque société une force toujours subsistante, qui veillât sur tous les membres du corps politique, & qui fût capable de les ramener sans cesse à l'observation des *devoirs* qu'ils semblent méconnoître. Cette force se nomme *gouvernement*; l'on peut le définir la force de la société destinée à obliger ses membres de remplir les engagemens du pacte social. C'est par le moyen des loix que le gouvernement exprime la volonté générale, & prescrit aux citoyens les règles qu'ils doivent suivre pour la conservation, la tranquillité, l'harmonie de la société.

L'autorité du gouvernement est juste, parce qu'elle a pour objet de procurer à tous les membres de la société des avantages que leurs desirs inconsidérés, leurs intérêts mal-entendus & discordans, leur inexpérience & leur foiblesse les empêcheroient d'obtenir par eux-mêmes. Si tous les hommes étoient éclairés ou raisonnables, ils n'auroient aucun besoin d'être gouvernés; mais, comme ils ignorent, ou semblent méconnoître, & le but qu'ils doivent se proposer, & les moyens d'y parvenir, il faut que le gouvernement, en leur présentant la raison publique exprimée par la loi, les remette dans la voie dont ils pourroient s'écarter. « Le magistrat, dit Cicéron, est une loi parlante.

D'après leurs circonstances variées & leurs besoins divers, les nations ont donné des formes différentes à leurs gouvernemens : les unes ont remis l'autorité publique entre les mains d'un seul homme; & ce gouvernement s'est appellé *monarchie* : les autres ont déposé le pouvoir de la société entre les mains d'un nombre plus ou moins grand de citoyens distingués par leurs vertus, leurs talens, leurs richesses, leur naissance, & ce gouvernement se nomme *aristocratique*. D'autres ont conservé l'autorité tout entière; alors le peuple se gouverna lui même, ou du moins par des magistrats de son choix : ce gouvernement fut nommé *démocratique*. D'autres nations ont fait un mélange de ces différentes manières de gouverner; elles ont cru trouver des avantages à combiner ensemble les trois formes de gouvernement dont on vient de parler : ce mélange produisit ce qu'on appelle *un gouvernement mixte*. L'on nomme *gouvernement absolu* celui dont la nation n'a point limité les droits par des conventions expresses; l'on appelle *limité* celui dont l'autorité est resserrée par des règles expresses imposées par la nation à ceux qui la gouvernent. Les dépositaires de l'autorité sociale se nomment *souverains*, quelle que soit la forme du gouvernement adoptée par une société.

Des spéculateurs ont long-tems & vainement disputé, pour savoir quelle étoit la meilleure forme du gouvernement, c'est-à-dire, la plus conforme au bien des sociétés, la plus capable de procurer le bonheur aux nations. Mais le but de tout gouvernement est toujours le même; il ne peut être que la conservation & la félicité de la so-

ciété gouvernée ; ses droits sont toujours les mêmes, quelque forme qu'on lui donne, puisqu'il n'y a que l'équité qui puisse conférer des droits réels & valables. Son autorité, soit qu'elle ait des limites prescrites, soit qu'on ait oublié de lui fixer des bornes, est toujours également tempérée ou limitée par l'avantage qu'elle doit procurer à la société sur laquelle on l'exerce : une autorité exercée sans profit pour la société, ou qui seroit contraire à ses intérêts & à sa volonté, changeroit de nature & ne seroit plus qu'une usurpation manifeste, une tyrannie à laquelle la société ne pourroit être soumise que par la violence qui jamais ne peut donner des droits.

Toutes les formes de gouvernement sont bonnes, quand elles sont conformes à l'équité. Tout souverain exerce une autorité légitime, quand, se conformant au but invariable de la société, il observe religieusement lui-même & fait observer à tous les citoyens, sans distinctions, les engagemens du pacte social dont il est le gardien & le dépositaire. Le souverain absolu peut faire tout ce qu'il veut ; mais il ne doit rien vouloir que de conforme au bien de la société, dont le salut est la loi primitive & fondamentale que la nature impose à tous ceux qui gouvernent les hommes. « La bonne cité, dit Plutarque, est celle où les bons commandent, & où les méchans n'ont aucune autorité ».

« Jupiter même, dit ailleurs ce philosophe, ne peut bien gouverner sans justice » ; cependant l'on a souvent disputé, & l'on dispute encore, pour savoir si le souverain absolu doit être soumis aux loix, s'il s'est lié par les engagemens du contrat social, qui servent à lier tous les membres du corps politique. Mais comment des êtres raisonnables ont-ils pu sérieusement disputer pour savoir si le souverain, uniquement destiné à maintenir la justice, à conserver les droits de chacun & de tous, à veiller incessamment au bien public, étoit tenu d'être juste & de remplir les conditions qui, quand même elles n'auroient jamais été exprimées, sont évidemment renfermées dans le pouvoir qu'il exerce dans la société ? A-t-on pu de bonne foi douter qu'un souverain, le chef d'une nation, fût lié au corps politique dont il est la tête ; puisse se passer ou du tronc ou des membres, & ne ressente pas les coups dont ils sont affectés ? Peut-on mettre en problême si des hommes, rassemblés par leurs besoins mutuels pour jouir en sûreté des avantages de la vie sociale, pour être garantis des passions de leurs semblables, ont jamais pu accorder à leurs chefs le droit d'anéantir pour eux tous les biens en vue desquels ils vivent en société ? Enfin, les nations ont-elles sans folie pu conférer à celui, ou à ceux qu'elles ont rendu dépositaires de leurs droits, le droit de les rendre constamment malheureux ? « La jurisdiction, dit Montagne, ne se donne point en faveur du judiciant, c'est en faveur du juridicié ».

Ainsi, sous quelque point de vue que l'on envisage l'autorité souveraine, elle est toujours soumise aux loix immuables de l'équité ; destinée à les maintenir, elle ne peut les enfreindre sans dégénérer en tyrannie : les loix qu'elle prescrit doivent être justes, conformes à la nature de l'homme en société ; les loix positives ne peuvent jamais être opposées aux loix de la nature ; elles ne doivent être que ces loix appliquées aux besoins, aux circonstances, aux intérêts particuliers des peuples à qui elles sont destinées ; elles ne peuvent en aucun cas heurter de front la félicité publique qu'elles sont faites pour assurer. De là découlent évidemment tous les *devoirs* des souverains.

On a vu, dans l'article qui précede, les *devoirs* des peuples & de leurs chefs envers les autres peuples ; nous allons maintenant jeter un coup-d'œil rapide sur les *devoirs* de ces chefs envers les nations qu'ils gouvernent, & tout nous prouvera que la Morale prescrit aux princes les mêmes règles, les mêmes *devoirs* qu'aux membres les plus obscurs, de la société ; que l'autorité suprême ne fait qu'étendre ces *devoirs* indispensables à un plus grand nombre d'objets. Si chaque citoyen, dans la sphère étroite qui l'entoure, est obligé, pour son propre intérêt, de montrer des vertus, le souverain est obligé dans la vaste sphère où il agit, de déployer avec plus d'énergie les vertus de son état ; ses actions influent non-seulement sur sa nation, mais encore sur les autres peuples de la terre ; les crimes & les vices du particulier ont des effets bornées, au lieu que les vices & les défauts des princes produisent l'infortune, & des hommes qui vivent, & des races futures. De mauvaises loix, des résolutions imprudentes, des marches précipitées sont très-souvent suivies de malheurs qui se transmettent à la postérite la plus reculée.

« La vertu, dit Confucius, doit être commune au laboureur & au monarque. » La vertu primitive & fondamentale du souverain comme du citoyen doit être la justice ; elle suffit pour lui montrer tous ses devoirs & lui tracer la route qu'il doit suivre. La justice des rois ne différe de celle du citoyen que parce qu'elle s'étend plus loin. Le souverain a des rapports non-seulement avec son propre peuple, mais encore avec les autres peuples de la terre. Son ambition, réglée par la justice, se trouve satisfaite dès qu'il commande à des sujets heureux : il ne cherche point à s'emparer des provinces des autres, parce qu'il trouve qu'un prince est assez grand quand il règne sur une nation qui lui est bien attachée. Le monarque humain & juste frémit au seul nom de la guerre, parce que, même accompagnée des plus brillans succès, elle n'est propre qu'à ruiner & dépeupler

un état. Il eſt fidele à ſes traités, parce que l'équité, la bonne foi lui donneront de l'aſcendant ſur des politiques fourbes dont l'univers entier devient bientôt l'ennemi. Le bon prince eſt pacifique, parce que c'eſt dans la paix qu'il peut travailler librement au bonheur des citoyens.

C'eſt au ſein de la tranquillité que le ſouverain vraiment grand peut montrer ſa ſageſſe, ſes talens, ſon génie : ſemblable à l'aſtre du jour, dont les rayons éclairent & fécondent tout le globe, le prince juſte vivifie tous les corps, les familles, les individus de la ſociété ; d'une main ferme il tient la balance entre tous ſes ſujets. La prévention, la faveur, l'amitié, la pitié même ne l'empêchent nullement de maintenir invariablement les règles de l'équité, qui place ſur une même ligne & le fort & le foible, le grand & & le petit, le riche & l'indigent. La bienfaiſance & la ſenſibilité du prince ne s'arrêtent point à des individus, elles embraſſent l'enſemble de l'état, le peuple tout entier ; ſa pitié l'attendrit, non ſur les plaintes de la cupidité qui le trompe, mais ſur la miſère plus réelle d'une foule qu'il ne voit pas & ſur les larmes des malheureux que ſouvent on s'efforce de cacher à ſes regards. Une juſtice inébranlable conſtitue ſeule la bienfaiſance & la pitié d'un monarque, aux yeux duquel tout ſon peuple doit être toujours préſent. Il eſt ſûr que les riches & les grands ſe feront jour pour parvenir au pied du trône ; mais il craint de ne point entendre les cris de l'innocent & du pauvre. Les droits, la liberté, les biens, les intérêts de tous lui paroiſſent plus reſpectables que les prétentions & les demandes des courtiſans qui l'entourent. Il n'accorde à perſonne le droit funeſte d'opprimer, parce qu'il ſait qu'il ne pourroit ſans crime ſe l'attribuer à ſoi-même. — Il ſait qu'il eſt le défenſeur & non le propriétaire des biens de ſes ſujets. — Il ſait qu'un impôt eſt un vol quand il n'a pas pour objet la conſervation de l'état. — Il ſait qu'une loi, qu'un édit ne rendront point légitime une violation manifeſte des droits du citoyen. — Il reconnoît que les tréſors de l'état ſont à l'état, & ne peuvent, ſans prévarication, être conſacrés à ſes propres plaiſirs. — Il ſait que ſon tems même n'eſt plus à lui, mais appartient à ſon peuple, auquel il doit tous ſes ſoins ; il ſe reprocheroit comme des crimes une vie molle, indolente, diſſipée, & des amuſemens ruineux pour ſon pays. — Il ſait que la vie d'un ſouverain eſt pénible & laborieuſe ; & ne doit point être uniquement deſtinée aux plaiſirs. — Il s'abſtient ſur-tout de ceux qui tendroient évidemment à corrompre les mœurs de ſon peuple, parce qu'il ſait qu'un peuple ſans mœurs ne peut pas être bien gouverné. — Il ſait enfin qu'il eſt reſponſable de la conduite de ceux ſur qui il ſe décharge des détails de l'adminiſtration ; que leurs crimes deviendroient les ſiens, & qu'il ſouffriroit lui-même de leurs négligences. Il met donc au néant ces privilèges injuſtes qui élèvent des favoris au-deſſus des loix, & qui leur permettent d'employer leur crédit & leur force pour écraſer l'innocence. Il ne croit pas que tout ſon peuple a tort quand il ſe plaint des oppreſſions d'un viſir. Sa faveur diſparoît, dès qu'il s'agit de la juſtice ; ou plutôt ſa faveur & ſes bienfaits ſont guidés par cette juſtice même, qui lui montre les citoyens les plus utiles, les plus vertueux, les plus diſtingués par leur mérite, comme ſeuls dignes des récompenſes, des emplois & des graces. Quiconque oſe troubler par ſes crimes la félicité publique, quelque rang qu'il occupe, eſt abandonné à la ſévérité des loix ; quiconque ſe déshonore par ſes actions eſt puni par la diſgrace ; quiconque remplit négligemment les devoirs de ſon état, eſt privé de ſa place, que l'équité n'adjuge qu'à des ſujets capables de la remplir dignement. Enfin, un ſouverain, inviolablement attaché à la juſtice, corrige à tout moment le vice en lui montrant un front ſévère, & fortifie la vertu en l'appellant aux honneurs.

La Morale ſera toujours inutile tant que les leçons ne ſeront point appuyées par l'exemple & la volonté des ſouverains. Les peuples ſeront corrompus tant que les chefs qui règlent leurs deſtinées ne ſentiront pas l'intérêt qu'ils ont d'être eux-mêmes vertueux ; c'eſt en vain que la religion menacera les mortels de la colère du ciel pour les détourner de leurs vices & de leur méchanceté ; c'eſt en vain qu'elle leur promettra les récompenſes ineffables d'une autre vie pour les inviter à la vertu : la voix puiſſante des rois, les récompenſes & les châtimens de la vie préſente ſeront toujours les moyens les plus efficaces pour faire agir des êtres occupés de leurs intérêts actuels, & qui ne ſongent que foiblement à leur ſort futur. La Morale la plus démontrée peut bien convaincre les eſprits d'un petit nombre de penſeurs, mais elle n'influera ſur les actions de tout un peuple que lorſqu'elle aura reçu la ſanction de l'autorité ſuprême.

Tout prince ami de la juſtice peut, même ſans effort, rappeller ſes ſujets à leurs devoirs, les leur faire pratiquer avec joie, encourager le mérite & les talens, réformer les mœurs. Les hommes attachent un ſi haut prix à la faveur de leurs maîtres, ils ſont ſi troublés de l'idée de leur déplaire, on les voit tellement empreſſés à mériter leur bienveillance, que la vertu du prince ſuffit pour faire régner en peu de tems la vertu dans ſon empire, & pour établir avec elle la félicité publique, qui en ſera toujours la compagne inſéparable.

Tel eſt le but que paroît ſe propoſer un monarque, jeune encore, que le deſtin favorable vient, pour le bonheur de ſes ſujets, de placer ſur le trône de ſes pères. Plein de ſageſſe dans l'âge de la diſſipation & des plaiſirs, ce prince

a déjà porté ses regards sur les mœurs si long-tems méprisées. Penétré des sentimens de l'équité, son cœur a déjà fait éclater le désintéressement, la fidélité dans les engagemens, le desir de soulager un peuple malheureux. Ennemi de l'oppression, il a banni de sa présence les instrumens détestés du despotisme, les auteurs des calamités publiques; désabusé des funestes effets du luxe, il a montré son aversion pour ce mal si dangereux dans un état. Enfin, l'aurore d'un nouveau règne semble promettre à tout un peuple, engourdi dans de longues ténèbres, le jour le plus serein.

Reçois, ô LOUIS XVI ! l'hommage pur & désintéressé d'un inconnu qui te révère. Continue, prince vraiment bon, de mériter la tendresse d'un peuple sociable, docile, soumis même sous l'autorité la plus dure. Que par tes mains généreuses les fers du despotisme soient brisés. Que les portes de ces prisons, tant de fois le séjour de l'innocence opprimée, soient à jamais fermées. Après avoir rétabli la justice dans son sanctuaire, anéantis ces loix barbares, cette jurisprudence obscure & tortueuse, ces formes arbitraires, ces coutumes souvent contraires à la nature, & désolantes pour les sujets. Deviens le législateur d'un grand peuple; sois le restaurateur d'une nation illustre, le réformateur de ses mœurs, le créateur de sa félicité. Réprime la tyrannie du crédit & de la puissance, la rapacité de l'exacteur, les cabales & les querelles du fanatisme, les excès de l'opulence, les folies d'un luxe destructeur, les impudences de la débauche. Fais succéder à la licence une liberté légitime, aussi utile au souverain qu'aux sujets. Etablis pour tous les citoyens la sûreté qui met le pauvre à couvert de toute violence. Le pauvre est ton sujet; c'est lui qui travaille & pour toi & pour les grands qui t'environnent; le pauvre a le plus de droit à ta justice, à ta protection, à ta bonté : ainsi, juste toi-même, ô prince ! ne permets pas qu'aucun des tiens soit opprimé. Que tes regards courroucés repoussent les courtisans pervers, l'homme injuste, le flateur intéressé, le délateur odieux, le débauché qui se dégrade, le dissipateur inconsidéré, le débiteur qui retient le salaire du citoyen, l'insensé qui se dérange par une vanité ruineuse. Punis le crime par la loi, dans quelque rang qu'il se trouve; montre du mépris au vice; récompense le mérite, les talens, la vertu; appelle-les à tes conseils auprès de ta personne : ainsi tu seras vraiment grand & puissant ; ton peuple sera florissant, & tu seras cher à tes sujets, respecté de tes voisins, admiré de la postérité.

Si cette conduite d'un sage monarque déplait à quelques courtisans pervers, à quelques grands orgueilleux, à quelques hommes corrompus qui desirent de profiter des vices & des foiblesses de leurs maîtres, elle excitera l'enthousiasme d'un peuple entier, qui ne cessera de bénir un souverain dont les bienfaits se feront sentir à toute la société. Un tel prince deviendra l'idole des citoyens ; son nom ne sera prononcé qu'avec les transports de la tendresse; chacun de ses sujets le regardera comme son protecteur & son père; il vivra sous leurs yeux comme au sein de sa famille. Ses jours précieux seront défendus par sa nation intéressée à conserver en lui le gage de son bonheur. Agasicles, roi de Sparte, disoit » qu'un roi n'avoit pas besoin de gardes quand il gouvernoit ses sujets comme un père gouverne ses enfans. » Pline dit à Trajan « qu'un prince n'est jamais plus fidellement gardé que par son innocence & sa vertu.

Un souverain bienfaisant ou bon n'est pas celui qui prodigue sans choix les trésors de l'état sur la troupe affamée dont il est entouré; un prince clément n'est pas celui qui pardonne les attentats commis contre son peuple ; un monarque débonnaire n'est pas celui qui répand des graces sur des courtisans & des favoris sans mérite : c'est celui qui récompense justement le mérite. Un prince, lorsqu'il est juste, n'accorde point de graces ou de faveurs gratuites ; tous ses bienfaits ne sont que des actes d'équité par lesquels il paie les avantages qu'on procure à sa nation, au nom & aux dépens de laquelle les dignités, les pensions, les honneurs se distribuent. Un souverain digne d'amour n'est pas un homme facile, une dupe qui se laisse guider en aveugle par ses favoris ou ses ministres ; un potentat respectable n'est pas celui qui se distingue par une étiquette orgueilleuse, par des dépenses énormes, par un luxe effréné, par des édifices somptueux.

Le souverain vraiment bon est celui qui est bon pour tout son peuple, qui respecte ses droits; qui se sert de ses trésors avec économie pour exciter le mérite & les talens nécessaires au bonheur de l'état. Un prince clément pour les coupables est cruel pour la société. Un ancien disoit « que c'est perdre les bons que de pardonner aux méchans. » Un souverain qui se laisse guider par des courtisans flatteurs ne connoît jamais la vérité, & souffre que l'on rende ses sujets malheureux. Un monarque orgueilleux qui ne fait consister la gloire que dans un vain appareil, dans ses prodigalités ruineuses, dans une magnificence sans bornes, dans des plaisirs coûteux, dans des conquêtes, est un souverain dont l'ame retrécie ne connoît pas la gloire que la vertu seule peut décerner. « Il est, dit Pline à Trajan, bien plus honorable pour la mémoire d'un prince de passer chez la postérité pour avoir été bon, que pour avoir été heureux. » Un prince peut-il se croire heureux lorsque ses sujets sont plongés dans la misère ? Un souverain ne peut être puissant & fortuné que lorsqu'il fondera sa grandeur

& sa puissance sur la liberté & le bonheur de de son peuple.

En voyant la conduite de la plupart des princes, on diroit que leur état ne les oblige à rien. On croiroit qu'ils ne sont sur la terre que pour la ravager, l'asservir, dévorer les peuples, ou pour s'amuser sans cesse, sans rien faire d'utile pour les nations. Est-ce donc régner que d'abandonner les rênes de l'empire à quelques favoris, tandis que celui qui devroit gouverner vit dans une honteuse oisiveté, ou ne pense qu'à faire diversion à ses ennuis par des plairsirs souvent honteux, par des fêtes ruineuses, par des édifices inutiles, qui coûtent des larmes à tout un peuple, occupé à repaître les vices & la vanité d'un chef, peu disposé à rien faire pour lui?

Une sotte vanité seroit-elle faite pour entrer dans le cœur d'un monarque? Un sentiment si petit ne seroit-il pas déplacé dans une ame vraiment noble? La vraie grandeur des rois consiste dans la félicité des peuples; leur vraie puissance, dans l'attachement de ces peuples; leur vraie richesse, dans l'aisance & l'activité de leurs sujets; leur vraie magnificence, dans l'abondance qu'ils font régner. C'est dans les cœurs des nations que les princes doivent s'ériger des monumens, bien plus flatteurs & plus dignes d'admiration que ces bâtimens superbes, faits aux dépens de la félicité nationale: les pyramides de l'Egypte, qui subsistent encore; les monumens de Babylone, qui ne subsistent plus; les palais ruinés des tyrans de Rome ne retracent à l'esprit que la folie de ceux qui les ont élevés. Montagne dit avec très-grande raison « que c'est une espèce de pusillanimité aux monarques, & un témoignage de ne point assez sentir ce qu'ils sont, de travailler à se faire valoir par des dépenses excessives. Le plus grand roi, dit Zoroastre, est celui qui rend la terre plus fertile.

Ceux qui sont chargés de l'éducation des princes, au lieu de leur montrer la gloire dans la guerre, dans d'injustes conquêtes, dans un faste éblouissant, dans des dépenses frivoles, devroient les habituer, dès l'enfance, à combattre leurs passions & leurs caprices, & leur proposer la conquête de leurs sujets comme l'objet vers lequel tous leurs vœux doivent se porter. Au lieu d'endurcir les princes, au lieu de leur apprendre à mépriser les hommes, leurs instituteurs devroient remuer leur imagination par la peinture touchante des miseres auxquelles tant de millions de leurs semblables sont condamnés pour les faire vivre eux-mêmes dans le luxe & la splendeur. Les peuples & leurs maitres seroient bien plus heureux, si, au lieu de persuader à ceux-ci qu'ils sont des dieux, ou des êtres d'un ordre supérieur au reste des mortels, on leur répétoit sans cesse qu'ils sont des hommes, & que sans ce peuple méprisé, ils seroient eux-mêmes très-malheureux.

Carnéades disoit que « les enfans des princes n'apprennent rien avec plus de soin que l'art de monter à cheval, parce qu'en toute autre étude chacun leur cède, au lieu qu'un cheval n'est point courtisan; il renverse par terre le fils d'un roi comme celui d'un paysan. » L'empereur Sigismond disoit « que tout le monde refusoit d'exercer un métier qu'il n'avoit point appris, & qu'il n'y avoit que le métier de roi, le plus difficile de tous, que l'on exerçât sans s'y être formé. » Cependant le grand Cyrus reconnoissoit qu'il n'appartient à nul homme de commander, s'il n'est meilleur que ceux à qui il commande. « Ne fais pas le prince, dit Solon, si tu n'as pas appris à l'être. Apprends à te gouverner avant de gouverner les autres.

L'éducation des enfans des rois, bien loin de les éclairer & de leur donner des entrailles, semble se proposer d'étouffer en eux les germes de la justice & de l'humanité: on ne leur parle que de combats, de conquêtes; on ne les entretient que de leur propre grandeur & du néant des autres; on leur montre les peuples comme de vils troupeaux dont ils peuvent disposer à leur gré, & qu'ils ont droit de dépouiller & de dévorer. On leur dit qu'ils doivent fermer l'oreille à leurs plaintes importunes, & toujours destituées de raison. Voilà pourquoi les princes sont rarement équitables, ou pourvus d'un cœur sensible. C'est ainsi qu'on en fait des idoles inaccessibles à leurs sujets, sur lesquels, à leur insu, l'on exerce les plus étranges cruautés; c'est ainsi qu'on en fait des ingrats, qui, sans cesse, refusent au mérite ses justes récompenses, pour les prodiguer à la bassesse & à la flatterie. Enfin, c'est ainsi qu'au sein des plaisirs, de la pompe & des fêtes, les souverains sont dans une ivresse continuelle, ou s'endorment dans une sécurité fatale, qui les conduit tôt ou tard à une perte certaine.

La nature, toujours juste dans ses châtimens, n'épargne aucun de ceux qui méconnoissent ses loix. Les mauvais rois rendent leurs sujets malheureux; & les malheurs des sujets retombent nécessairement sur leurs injustes maîtres. Les provinces, épuisées par des guerres inutiles, n'offrent que des cultivateurs découragés par la rigueur des impôts. Le commerce disparoît par les entraves dont il est continuellement accablé. Un gouvernement négligent finit toujours par des violences, & dégénère en tyrannie. Les fantaisies du souverain deviennent inépuisables, parce que, faute de s'occuper de ses devoirs, il a besoin de plaisirs & d'amusemens continuels: les besoins & les demandes du prince augmentent dans la même progression que sa nation s'épuise & que ses moyens diminuent: les impôts sont redoublés à mesure que les peuples deviennent plus pauvres: enfin l'on a recours à mille extorsions, à la perfidie, à la fraude, pour achever

de ruiner un état obéré par un gouvernement en délire. Ainsi le despote, devenu lui-même plus misérable & plus affamé, ne connoît plus de frein; il écrase les loix sous le poids de ses volontés arbitraires, & bientôt il ne regne que sur des esclaves sans activité & sans industrie. La conscience tourmente alors le tyran sur son trône; il sait qu'il a mérité la haine universelle; il craint tous les regards; il voit des ennemis dans tous ceux qui l'approchent; il a peur de son peuple, dont il a rebuté la tendresse. Inquiet & malheureux, il devient ombrageux, & bientôt inhumain & cruel. Enfin, la tyrannie, parvenue à son comble, produit des soulèvemens, des révoltes, des révolutions, dont le tyran est la première victime. De l'esclavage au désespoir, il n'y a souvent qu'un pas.

Un despote est un souverain qui met sa volonté propre à la place de l'équité, son intérêt personnel à la place de l'intérêt de la société. Un souverain de cette trempe a la folie de croire que lui seul fait l'état, que sa nation n'est rien, que la société toute entière n est destinée par le ciel, qu'à servir ses fantaisies. Le tyran est le souverain qui met en pratique les principes du despote, & qui, croyant se rendre heureux lui seul, rend tout son peuple malheureux. Mais se rend-il en effet heureux lui-même? Non, il est rempli de troubles & d'inquiétudes. Il faut, dit un ancien, que celui qui se fait craindre de beaucoup de gens, vive lui-même dans la crainte. Les tyrans, dit Plutarque, craignent leurs sujets; les bons princes craignent pour leurs sujets. Nulle puissance sur la terre ne peut long tems commettre le mal en sûreté.

Desirer le despotisme, c'est desirer le pouvoir de faire du mal à tout un peuple, & de se rendre soi même très-misérable. Le tyran est un malheureux, qui gouverne des malheureux avec un glaive tranchant, dont il se blesse lui-même. Il n'est point de puissance assurée, si elle ne se soumet aux loix de l'équité. Mais un penchant naturel à tous les hommes, & que tout contribue à fortifier dans les princes, les porte à desirer un pouvoir sans bornes; ils détestent tous les obstacles que leur autorité peut rencontrer; les princes les plus foibles & les plus incapables en sont même les plus jaloux; il n'en est pas que l'on ne réveille en leur parlant de l'extension de leur puissance. Tous se croient malheureux lorsqu'ils ne peuvent contenter toutes leurs fantaisies; tous soupirent après le despotisme comme l'unique moyen d'obtenir la suprême félicité, tandis que ce despotisme ne leur met en main que les moyens d'écraser leurs sujets, & de s'ensevelir eux-mêmes sous les ruines de l'état. Le pouvoir absolu fut & sera toujours la cause de la décadence & des malheurs des peuples, que les rois sont tôt ou tard forcés de partager.

Cette vérité, confirmée par l'expérience de tant de siècles, semble être totalement ignorée de la plupart de ceux qui gouvernent le monde; elle leur est soigneusement cachée par des ministres complaisans, dont l'objet est de profiter de leurs désordres: ce sont en effet ces ames viles & intéressées que l'on doit regarder comme les vraies causes de l'ignorance des princes, & des malheurs des nations. Ce sont les flatteurs qui forment les tyrans, & ce sont les tyrans qui, corrompant incessamment les mœurs des nations, rendent la vertu si pénible & si rare. Polybe a raison de dire « que la tyrannie est coupable de toutes les injustices & de tous les crimes des hommes.

En effet, toujours injuste, elle ne peut être servie à son gré que par des hommes sans mœurs & sans probité, par des esclaves en proie à l'intérêt le plus sordide, qui sous des maitres avides & corrompus, deviennent les seuls distributeurs des graces, des dignités, des honneurs, des récompenses. Ceux-ci n'accordent leur bienveillance qu'à des hommes de leur trempe; ils craignent le mérite & la vertu qui les forceroient de rougir. Par la négligence ou l'injustice d'un mauvais gouvernement, une nation entière est forcée de se pervertir; la vertu étant exclue de la faveur & des places, il faut y renoncer pour parvenir à la fortune, il faut suivre le torrent qui toujours entraîne vers le mal. La morale est inutile & déplacée sous un gouvernement despotique, où tout citoyen vertueux doit nécessairement déplaire, & au prince & à ceux qui gouvernent sous lui. Le tyran, pour régner, n'a besoin ni de talens ni de vertus; il ne lui faut que des soldats, des fers & des prisons. Un tyran n'est souvent qu'un automate, une idole immobile, qui ne se meut que par les impulsions que lui donnent les esclaves assez habiles pour s'emparer de son pouvoir. Un despote, qui a jetté son pays dans la servitude, finit presque toujours par n'être lui-même qu'un sot esclave; ce n'est jamais lui qui recueille les fruits de la tyrannie.

La science la plus essentielle à celui qui veut gouverner sagement est, suivant, Plutarque, de rendre les hommes capables d'être bien gouvernés. Les mœurs des souverains décident nécessairement des mœurs de leurs sujets. Distributeurs de tous les biens, des honneurs, des dignités que les hommes desirent, ils peuvent, à leur gré, tourner les cœurs vers le vice ou la vertu. Les cours donnent le ton aux villes; les villes corrompent les campagnes: voilà comment, de proche en proche, les peuples se trouvent imbus des préjugés, des vanités, du luxe, des frivolités, des folies & des vices, que l'on voit infecter les cours. Les souverains donnent par-tout l'impulsion première aux volontés des grands; & ceux-ci communiquent à leurs inférieurs l'impulsion qu'ils ont reçue: si la première impulsion portoit au bien, les mœurs seroient bientôt réformées.

Tout le monde convient que le luxe, cette

émulation

émulation fatale de vanité, est principalement dû au faste des souverains & des grands, que chacun s'efforce plus ou moins d'imiter ou de copier: ce mal, si dangereux, paroît être inhérent à la monarchie, & sur-tout au despotisme, où le prince, transformé en une espèce de divinité, veut en imposer à ses esclaves par un faste éblouissant : pour arrêter les effets de cette épidémie dangereuse, on a quelquefois imaginé des loix, que l'on a cru capables de la réprimer; mais elles furent communément très-inutiles. La meilleure des loix somptuaires pour un état, ce seroit un prince frugal, économe, ennemi du luxe & de la frivolité. En permettant le luxe aux grands, & en l'interdisant aux petits, on ne fait qu'irriter de plus en plus la vanité de ceux-ci, qui peu à-peu vient à bout des loix les plus sévères.

Rien ne seroit donc plus important pour la félicité des peuples, que d'inspirer de bonne heure à ceux qui doivent régner sur eux l'amour de la vertu, sans laquelle il n'est point de prospérité sur la terre. Mais les maximes d'une politique injuste dont l'objet est d'exercer impunément la licence, tiennent lieu trop souvent de science & de morale aux souverains; par là les intérêts des chefs ne s'accordent jamais avec ceux du corps. Etrange politique, sans doute, par laquelle ceux qui ne sont destinés qu'à faire observer les devoirs de la morale, sont continuellement occupés à les violer, & à briser les liens qui devroient les unir avec les citoyens!

Priver la vertu des honneurs qui lui sont dus, c'est, disoit Caton, ôter la vertu à la jeunesse. Mais éloigner la vertu des grandes places, corrompre les hommes pour les subjuguer, les diviser afin de les asservir les uns par les autres, c'est à quoi se réduisent tous les principes d'une politique odieuse, visiblement imaginée, non pour la conservation, mais pour la dissolution d'un état. D'après de telles maximes, les souverains deviennent nécessairement les ennemis de leurs sujets, & doivent déclarer une guerre sanglante à la raison qui pourroit les éclairer, & à la vertu qui pourroit les réunir : Il vaut donc bien mieux les aveugler & les corrompre, les tenir dans une enfance éternelle, leur inspirer des vices capables de les mettre en discorde, afin de les empêcher de s'unir contre ceux qui les oppriment. La vertu doit être nécessairement détestée par tous ceux qui gouvernent injustement. La morale d'ailleurs ne peut convenir à des esclaves : un esclave ne doit connoître de vertu qu'une soumission aveugle à la volonté de son maître.

Les courtisans, toujours extrêmes dans leur bassesse, ont voulu faire de leurs rois des divinités sur la terre; mais il est aisé de voir qu'en exaltant ainsi leurs maîtres, ils ont fait de vains efforts pour justifier leur propre servitude, & pour ennoblir leur lâcheté. D'ailleurs, ils étoient les prêtres des dieux qu'ils avoient ainsi crées.

Une politique plus saine & plus utile veut que les souverains se regardent comme des hommes, des citoyens, & qu'ils ne séparent jamais leurs intérêts de ceux de leurs sujets: de la réunion de ces intérêts résultent la concorde sociale, la félicité commune, & du chef & des membres. Le prince n'est jamais vraiment grand & puissant, s'il n'est soutenu par l'affection de son peuple; le peuple est toujours malheureux, si le souverain refuse de s'occuper de son bonheur. Eléas, roi de Scythie, disoit « que quand il étoit oisif, il ne différoit en rien de son valet d'écurie ». Une vie fainéante & dissipée est toujours honteuse & criminelle dans un roi, dont tout le tems appartient à ses sujets.

Pour gouverner de manière à rendre les nations heureuses, il ne faut ni un travail excessif, ni des lumières surnaturelles, ni un génie merveilleux; il ne faut que de la droiture, de la vigilance, de la fermeté, de la bonne volonté. Une ame trop exaltée peut quelquefois manquer de prudence; un bon esptit est souvent plus propre à gouverner les hommes, qu'un génie transcendant. Que les nations ne demandent point à leurs chefs des talens sublimes & rares, des qualités difficiles à rencontrer. Tout homme de bien a ce qu'il faut pour gouverner un état; tout prince, qui voudra sincérement le bien de ses sujets, trouvera sans peine des coopérateurs; il fera naître dans sa cour une émulation de talens & de mérite, non moins utile à ses intérêts qu'à ceux de ses sujets. Tout monarque qui voudra connoître la vérité, aura bientôt les lumières nécessaires pour administrer sagement : enfin, tout souverain qui s'attachera fortement à la justice, la fera régner dans ses états, & la rendra respectable à ses sujets. La justice & la force, voilà les vertus des rois.

La vaine pompe dont les rois sont environnés, la facilité & la promptitude avec laquelle leurs ordres sont exécutés, les amusemens continuels dont on les voit jouir, les plaisirs dans lesquels on croit les voir nager, font que le vulgaire les regarde comme les plus heureux des mortels; en un mot, une erreur très-commune fait supposer que le pouvoir suprême doit être accompagné de la suprême félicité. Mais la vie d'un souverain qui remplit ses devoirs est active, laborieuse, vigilante, incessamment occupée; celle d'un prince désœuvré, dissipé, ennemi du travail, est un ennui perpétué. Tout monarque juste & sensible doit éprouver à chaque instant les sollicitudes les plus vives. Le souverain qui ne daigne pas s'occuper de ses propres affaires, s'expose à tous les maux résultans de l'inconduite ou de la perversité de ses ministres, qu'il n'est guère en état de bien choisir. Les rois ont autant & plus à craindre de leurs amis que de leurs ennemis; ou plutôt, ils n'ont jamais d'amis, ils n'ont que des flatteurs, des hommes vicieux, attachés à leur

personne, soit par un intérêt sordide, soit par la vanité; d'ailleurs n'ayant point d'égaux, n'ayant aucuns besoins, il ne jouissent ni des douceurs de l'amitié, ni des charmes de la confiance, ni des plus grands agrémens de la vie sociale; ils en sont privés par la distance énorme que le trône met entre eux & leurs sujets les plus distingués; ceux-ci sont toujours gênés en présence d'un maître, devant lequel on ne peut rien hasarder. D'où l'on voit que la gaieté, qui suppose toujours liberté, sécurité, égalité, ne peut jamais se montrer à la cour des rois. Ce fut au milieu d'un festin que le grand Alexandre assassina Clitus, qu'il regardoit lui-même comme son ami le plus vrai.

Enfin, le plus grand malheur attaché à la condition des rois, c'est de ne pouvoir presque jamais savoir la vérité; on la leur cache sur-tout quand elle est affligeante, c'est-à-dire, lorsqu'elle seroit plus importante à connoître: « quelques princes, dit Gordon, ont appris qu'ils étoient détrônés, avant d'avoir appris qu'ils n'étoient point aimés ». C'est ce qui arrive sur-tout aux souverains absolus, aux despotes, aux tyrans à qui leurs passions indomptées ne permettent jamais que l'on parle avec sincérité; peu accoutumés à la contradiction, tout ce qui s'oppose à leurs fantaisies suffit pour provoquer la colère de ces enfans imprudens, qui veulent pouvoir tout oser impunément. Ce sont pourtant les princes dont le pouvoir est illimité, qui auroient le plus grand intérêt à connoître les vraies dispositions de leurs sujets, ceux-ci ne pouvant faire parvenir leurs plaintes jusqu'au trône, ne s'expliquent que par des révoltes, des révolutions & des massacres, dont le tyran est la première victime.

Voilà donc la félicité suprême à laquelle conduit la puissance sans bornes que les princes desirent avec tant d'ardeur, & qu'ils se croient malheureux de ne point posséder! cette puissance les prive de la confiance, des conseils, des secours, des consolations que l'amitié peut procurer. Bien plus, le monarque qui veut être juste doit se mettre en garde contre les séductions de ceux que son choix favorise, & craindre que son affection pour eux ne le fasse pécher contre la justice universelle qu'il doit à tout son peuple. C'est de ce peuple qu'il doit ambitionner l'amitié; c'est ce peuple qu'il doit entendre pour savoir la vérité; c'est sur ce peuple qu'il doit fonder sa propre sûreté; c'est sur le bien-être de ce peuple qu'il doit établir sa propre grandeur, sa gloire, sa félicité; ce sont ceux qui lui feront obtenir ces avantages que le prince doit regarder comme ses amis. Théopompe disoit qu'un grand roi est celui qui permet à ses amis de lui dire la vérité, qui rend justice à ses sujets, & qui obéit aux loix.

Quelle que soit la forme du gouvernement adoptée par une nation, les *devoirs*, les intérêts de ses chefs seront toujours les mêmes. La politique & la morale veulent que dans un gouvernement aristocratique, un sot orgueil, un vain esprit de corps, un attachement opiniâtre à des prérogatives injustes ne l'emportent jamais sur les droits de la patrie. Rien de plus fâcheux dans les aristocraties, & de plus insupportable aux peuples, que la vanité puérile des nobles, des magistrats ou des souverains collectifs. Ceux-ci devroient se distinguer par la décence & la gravité de leurs mœurs, leur équité, leur probité, leur affabilité, leur modestie; qualités bien plus propres à les faire chérir & révérer qu'une morgue insociable, qui ne peut que les faire détester de leurs concitoyens, & qui se trouve déplacée dans les gouvernemens républicains.

Que les chefs d'une aristocratie laissent aux esclaves favorisés du despotisme la vaine gloire de se distinguer par leur hauteur & leur insolence; qu'ils se distinguent par leur bonté, leur modération, leur intégrité. L'arrogance & l'orgueil doivent être bannis des états où l'on jouit de quelque liberté. L'aristocratie doit compter le peuple pour quelque chose; elle ne le regarde pas des mêmes yeux que la monarchie qui ne distingue que ses nobles, ou que le despotisme qui méprise également le vil troupeau qu'il écrase.

En un mot, tout gouvernement républicain suppose une sorte d'égalité entre des citoyens également soumis aux loix. Les magistrats y sont des chefs, sans cesser d'être citoyens; d'où il suit que leurs manières hautaines sont plus choquantes & plus importunes au peuple, que sous la monarchie qui l'a de longue main accoutumé à endurer l'insolence & les mépris des grands & de tous ceux qui jouissent de quelque pouvoir. Dans tout état bien constitué, nul citoyen n'a le droit d'être insolent. Ces aristocrates, communément si jaloux de leur pouvoir & si défians, s'épargneroient bien des dépenses, des embarras & des gênes, s'ils daignoient se souvenir qu'il sont des citoyens & non des tyrans ou des despotes; que la vanité n'est propre qu'à les faire abhorrer; qu'elle fait journellement des ennemis & des mécontens, dont l'humeur éclate quelquefois par des révolutions terribles.

Nous trouvons des preuves de cette vérité dans l'histoire de la plupart des aristocraties anciennes, qui communément dégénérèrent en tyrannies véritables. L'histoire romaine nous montre un sénat orgueilleux, avare, jaloux de ses prérogatives usurpées, perpétuellement en querelle avec le peuple, qu'il s'arrogeoit le droit de mépriser, de vexer par ses usures, d'opprimer de toutes manières, & d'envoyer à la boucherie au dehors quand il l'incommodoit. Bientôt la division entre les chefs de cette république toujours armée produit des factions cruelles; d'affreuses guerres civiles s'allument; les citoyens s'arment contre les citoyens: enfin, après les sanglans démêlés de Marius & de Sylla, l'ambitieux César, appuyé de la faction du peuple,

s'élève sur les ruines de l'état; il établit le despotisme d'un seul à la place du despotisme des magistrats; il laisse le gouvernement en proie à à une longue suite de monstres, qui semblèrent se disputer à qui commettroit le plus de crimes & d'infamies. La noblesse romaine devint sur-tout l'objet de la cruauté des Tibere, des Caligula, des Néron : tandis que ces monstres caressoient le peuple, ou l'amusoient par des spectacles, ils faisoient couler le noble sang des sénateurs & des patriciens, dont la race faisoit ombrage à leur ambition tyrannique. En un mot, l'orgueil d'un sénat divisé mit fin à la république la plus puissante qui fut jamais au monde. « C'est par les grands, dit Solon, que les cités périssent; c'est par l'imprudence du peuple qu'elles tombent dans les fers ».

Les démocraties, ou gouvernemens populaires, ne périssent communément si tôt que par l'injustice, la licence, la jalousie & l'envie du peuple, que son pouvoir enivre & rend insolent. Une populace arogante, flattée par ses démagogues, devient souvent le plus cruel des tyrans : elle immole la vertu même à son envie, à son caprice, au plaisir de faire sentir sa puissance aux citoyens qu'elle devroit chérir & respecter; elle commet le crime sans remords, parce qu'elle est inconsidérée, & parce que d'ailleurs la honte en est supportée par un plus grand nombre de coupables. L'ingratitude des athéniens pour Aristide, Cimon & Phocion, fait que personne n'est tenté de plaindre un peuple frivole & méchant, d'avoir enfin totalement perdu sa liberté, dont il faisoit un si terrible usage. Platon fait dire à Socrate, « que la démocratie est l'empire des méchans sur les bons; & que la multitude, lorsqu'elle jouit de l'autorité, est le plus cruel des tyrans ». Un despote peut être quelquefois retenu par la crainte, la honte, les remords; au lieu qu'un peuple tyran, emporté par ses passions, a perdu toute crainte & toute pudeur.

Devoirs des sujets.

Tout gouvernement équitable exerce, comme on a vu, une autorité légitime à laquelle tout citoyen vertueux est obligé d'obéir; mais un gouvernement injuste n'exerce qu'un pouvoir usurpé. Sous le despotisme & la tyrannie, il n'y a plus d'autorité, il n'y a qu'un brigandage : la société contre son gré est forcée de subir le joug qui lui est imposé par le crime & la violence; opprimée elle-même, elle ne peut plus procurer aux citoyens aucuns des avantages qu'elle s'est engagée de leur assurer par le pacte social : un mauvais gouvernement anéantit ce pacte, en empêchant la société de remplir ses engagemens avec ses membres : il semble annoncer à ceux-ci qu'ils ne doivent rien à la société.

Pour que la société soit en droit d'exiger l'attachement de ses membres, elle doit leur montrer un tendre intérêt a tous : elle ne s'est point engagée à rendre tous les citoyens également aisés, heureux & puissans; mais elle s'est engagée à les protéger également, à les garantir de l'injustice, à leur procurer sa sûreté nécessaire à leurs entreprises & à leurs travaux, à les récompenser en raison des services qu'ils lui rendront. C'est à ces conditions que les citoyens peuvent aimer leur patrie, s'intéresser à son bonheur, contribuer fidellement à sa conservation & à sa félicité. Qu'est ce que l'amour de la patrie sous un gouvernement tyrannique? L'exiger d'un esclave, ce seroit évidemment vouloir qu'un prisonnier chérît sa prison, & fût amoureux de ses chaînes. L'amour de la patrie, dans un pays soumis à la tyrannie, ne consiste que dans un attachement servile pour ses tyrans, de qui l'on espère obtenir les dépouilles de ses concitoyens : dans une pareille constitution, l'homme vraiment attaché à son pays passe pour un rebelle, pour un mauvais citoyen, pour un ennemi de l'autorité.

Les hommes, presque toujours gouvernés par des mots, s'imaginent que tout ce qui porte l'empreinte du pouvoir, est fait pour être aveuglément obéi : ils ne voient pas que l'autorité légitime (c'est-à-dire, celle qui contribue au bien de la société, & qui est reconnue par elle) est la seule qui ait le droit de se faire obéir : ils ne voient pas que l'autorité, dès qu'elle devient injuste, n'a plus le droit d'obliger des hommes rassemblés pour jouir des avantages de l'équité & de la protection des loix. « Personne, dit Cicéron, ne doit obéir à ceux qui n'ont pas droit de commander ».

La tyrannie est faite pour être détestée par tout bon citoyen; ses ordres ne peuvent être suivis que par des esclaves corrompus, qui cherchent à profiter des malheurs de leur patrie. Un intérêt sordide & la crainte, & non l'affection, peuvent être les motifs de l'obéissance forcée du citoyen, obligé de haïr intérieurement l'autorité mal-faisante sous laquelle son destin le force de gémir. Les grecs, suivant Plutarque, regardoient le gouvernement despotique des perses comme indigne de commander à des hommes.

Ces réflexions si naturelles doivent nous empêcher d'être surpris de trouver la plupart des nations remplies de citoyens indifférens sur le sort de la patrie, dépourvus de toute idée du bien public, uniquement occupés de leurs intérêts personnels, sans jamais faire le moindre retour sur la société, les intérêts de celle ci n'ont en effet rien de commun avec ceux de la plupart des membres qui la composent. On ne trouve nulle part des loix qui établissent une justice exacte parmi les citoyens; les nations se divisent en oppresseurs & en opprimés. Des préjugés injustes, des vanités méprisables, des privilèges iniques mettent perpétuellement la discorde entre les dif-

férens ordres de l'état ; un fatal esprit de corps prend la place de l'esprit public & du patriotisme. Les riches & les grands s'arrogent le droit de vexer les pauvres & les petits ; le noble méprise le roturier ; le guerrier ne connoît que la force, & n'obéit qu'à la voix du despote qui le paie. Le magistrat ne songe qu'aux prérogatives de sa charge, & s'embarrasse fort peu des droits de ses concitoyens ; le prêtre ne s'occupe que de ses immunités. Ainsi des intérêts discordans s'opposent sans cesse à l'intérêt général, & détruisent efficacement l'harmonie sociale. Le despotisme habile se prévaut de ces divisions continuelles pour abattre la justice & les loix ; il fomente les dissentions ; il met ses créatures à portée de profiter des ruines de la patrie ; aveuglés par les faveurs trompeuses, ceux qui devroient se montrer les meilleurs citoyens ne cherchent qu'à se procurer le crédit ou le pouvoir d'opprimer ; ils travaillent à fortifier de plus en plus la puissance fatale sous laquelle la nation entière sera tôt ou tard accablée. Les pauvres & les foibles, perpétuellement écrasés par l'injustice des puissans & des grands, qu'ils voient seuls prospérer, deviennent leurs ennemis, & par des crimes se vengent de la partialité du gouvernement qui ne répand ses bienfaits que sur les heureux de la terre, & qui oublie totalement les malheureux.

On ne peut trop le répéter, tous les citoyens d'un état sont également intéressés à y voir régner l'équité. Il n'est point un seul homme qui, s'il étoit raisonnable, ne dût trembler dès qu'il voit la violence opprimer le dernier des citoyens. L'oppression, après avoir fait sentir ses coups aux dernières classes du peuple, finit par les faire éprouver aux classes les plus élevées. Les corps les plus puissans, dès qu'ils sont divisés, n'opposent qu'une foible barrière à la tyrannie qui marche incessamment vers son but. Tous les corps, toutes les familles, tous les citoyens n'ont qu'un seul intérêt, c'est d'être gouvernés par des loix équitables ; les loix ne sont telles que lorsqu'elles protègent également le grand & le petit, le riche & l'indigent. Le bon citoyen est celui qui dans sa sphère contribue de bonne foi à l'intérêt général, parce qu'il reconnoît que son intérêt personnel n'en peut être détaché sans péril pour lui même ; vérité que nous ferons sentir en parcourant les devoirs de toutes les classes, suivant lesquelles les citoyens d'un état sont partagés.

Un bon gouvernement ne mérite ce nom que lorsqu'il est juste pour tout le monde ; il a seul le pouvoir de former de bons citoyens ; il a seul le droit d'attendre de la part de ses sujets l'attachement, la fidélité, les sacrifices généreux ; en un mot, l'accomplissement des devoirs de la vie sociale. L'autorité légitime est la seule qui puisse être sincérement aimée, obéie, respectée ; elle seule peut inspirer aux hommes l'amour de la patrie, qui n'est évidemment que l'amour de leur sûreté & de leur prospérité.

Tout le monde a dans la bouche cet adage ; « la patrie est là où l'on se trouve bien » : d'où il résulte qu'il n'y a plus de patrie où l'on se trouve sous l'oppression, sans l'espérance de voir finir ses peines. Le citoyen est fait pour supporter avec patience les inconvéniens nécessaires de la vie sociale, & pour partager avec ses concitoyens les calamités passagères qu'ils éprouvent ; mais il a droit de renoncer à l'association, dès qu'il voit qu'elle lui refuse constamment les avantages qu'il a droit d'en attendre. Il n'y a plus de patrie. où il n'y a ni justice, ni bonne foi, ni concorde, ni vertu. Sacrifier ses biens & sa vie pour des tyrans, c'est s'immoler, non à sa patrie, mais à ses plus cruels ennemis. « Le bon citoyen, dit Cicéron, est celui qui ne peut souffrir dans sa patrie une puissance qui prétende s'élever au-dessus des loix ».

Le citoyen ne doit obéir qu'aux loix ; & ces loix, comme on a vu, ne peuvent avoir pour objet que la conservation, la sûreté, le bien-être, l'union, le repos de la société. Celui qui obéit en aveugle au caprice d'un despote, n'est point un citoyen, c'est un esclave. Il n'y a point de citoyens sous le despotisme ; il n'y a point de cité pour des esclaves. La patrie n'est pour eux qu'une vaste prison gardée par des satellites sous les ordres d'un géolier impitoyable. Ces satellites sont des mercenaires, dont l'obéissance est une vraie trahison. « Rien dit Cicéron, n'est plus contraire à l'équité que des hommes armés & rassemblés ; rien de plus opposé au droit que la violence ». La vraie cité, la vraie patrie, la vraie société est celle où chacun jouit de ses droits maintenus par la loi. Par-tout où l'homme est plus fort que la loi, la justice est obligée de se taire, & la société ne tarde point à se dissoudre. Pausanias, roi de Sparte, disoit « qu'il faut que les loix soient maîtresses des hommes, & non pas que les hommes soient les maîtres des loix ». Solon disoit « que pour faire durer un empire, il faut que le magistrat obéisse aux loix, & le peuple aux magistrats ». Enfin Platon dit « que les meilleurs princes sont ceux qui obéissent le plus fidelement aux loix. Par-tout, ajoute-t-il, où la loi est la maîtresse & où les magistrats sont ses esclaves, l'on voit prospérer les villes, & abonder tous les biens qu'on peut attendre des dieux ; au lieu que par-tout où le magistrat est le maître, & loi la servante, l'on ne doit attendre que ruine & désolation ».

Mais pour être en droit de régler la conduite des souverains & des sujets, les loix doivent être justes ; conformes au bien public, au but de la société, à ses besoins, à ses circonstances particulières. Des loix qui n'auroient pour objet que les intérêts personnels du souverain ou de ceux que sa faveur distingue, seroient injustes &

contraires au bien-être de tous. Des loix tyranniques ne peuvent être respectées, elles sont faites par des hommes, qui n'ont pas droit de commander. Le bien public & l'équité naturelle sont la mesure invariable de l'obéissance que le citoyen doit même aux loix. Quiconque a des idées vraies de la justice, peut aisément distinguer les loix qu'il doit suivre, de celles auxquelles il ne pourroit se soumettre sans blesser sa conscience, & sans se rendre coupable envers la société. Nul homme, qui a quelque idée de justice ou quelque sentiment d'honneur, ne se prévaudra d'une loi forgée par la tyrannie pour autoriser quelques citoyens à dépouiller les autres. Nul homme, qui n'est pas totalement aveuglé par un intérêt sordide, ne croira que le souverain puisse lui conférer le droit de s'enrichir injustement aux dépens de sa patrie. Tout homme de bien renoncera plutôt à la fortune, à la grandeur, au crédit, que de conserver un emploi qu'il ne peut exercer au gré du prince sans faire le malheur de ses concitoyens.

La justice seroit vraiment bannie de la terre, si les ordres des princes étoient des loix auxquelles il ne fût jamais permis de résister. Le courtisan moderne, qui disoit « qu'il ne concevoit pas comment on pouvoit résister à la volonté de son maître », parloit comme un esclave nourri dans les maximes du despotisme d'orient, suivant lesquelles le sultan est un dieu aux caprices de qui c'est un crime de s'opposer, lors même qu'ils répugnent au bon sens. Cependant, à la honte des personnes qui occupent le rang le plus distingué dans plusieurs nations éclairées, ces principes odieux & destructeurs sont la règle de la conduite de bien des grands, & de la plupart des nobles & des gens de guerre. Bien plus, cette doctrine fut très-souvent prêchée par les ministres d'un Dieu, qui est la source de toute justice & de toute Morale.

Où en seroient des nations, si malheureusement infectés de ces idées funestes, des magistrats n'avoient jamais le courage de s'exposer à la colère du souverain en refusant de souscrire à ses volontés arbitraires? Que deviendroient les peuples, si la justice dépendoit des caprices variables d'un sultan, d'un visir, d'une favorite, que le pouvoir absolu feroit passer pour des loix? Sur quoi seroit fondée l'autorité du monarque lui-même, s'il se faisoit un jeu d'anéantir l'équité qui sert de base à son trône, qui fait également la sûreté des rois & des sujets?

Ainsi les vils flatteurs, qui prétendent que le prince ne doit jamais ni reculer, ni trouver de résistance à ses volontés suprêmes, sont non-seulement de mauvais citoyens, mais encore des ennemis du prince. N'est-ce pas servir fidellement le souverain, que de lui désobéir quand ses ordres sont contraires à ses propres intérêts? Il n'y a que des insensés qui puissent se prêter aux fantaisies d'un inconsidéré résolu de ravager son héritage: lui résister c'est l'empêcher de se nuire; lui obéir, c'est se rendre complice de sa folie & de sa ruine.

Tout prince qui se révolte contre des loix équitables, invite ses sujets à se révolter contre lui. Tous ceux qui l'excitent ou le soutiennent dans ses entreprises insensées, sont de mauvais citoyens, des adulateurs infames, qui trahisent à la fois & la patrie & son chef. Ceux qui adoptent les maximes d'une obéissance aveugle & passive aux loix imposées par le despotisme en délire, sont ou des stupides qui méconnoissent leurs propres intérêts, ou des esclaves qui méritent d'éprouver pendant toute leur vie la dureté de leurs fers.

Si l'on s'en rapportoit aux notions vagues de quelques spéculateurs, on seroit tenté de croire que tous les sujets d'un état, changés en automates, devroient une obéissance aveugle & implicite à tout ce qui seroit loi, ou porteroit la sanction de l'autorité souveraine: mais cette autorité est-elle donc toujours juste, infaillible, exempte de passions, incapable de s'égarer? La tyrannie, qui n'est que le gouvernement de l'injustice unie avec la force, a-t-elle le droit de fabriquer des loix contraires à l'équité; & chacun est-il tenu de s'y soumettre sans murmurer? Si ces principes étoient vrais, la société ne seroit plus qu'un amas de victimes obligées de se laisser dépouiller, & de tendre le cou au glaive des citoyens obéissans que le tyran auroit choisis pour être ses bourreaux.

Distinguons donc les loix faites pour être obéies & respectées par des citoyens honnêtes, de ces loix injustes & destructives que la tyrannie, la violence, la déraison, la routine, qui ne raisonne point, ont souvent introduites. « La justice, dit un docteur célèbre, a le droit de briser les injustes liens ». Ce n'est pas le citoyen qui a le droit de juger la loi de son pays, c'est la justice, dont tout homme sensé est en état de se faire des idées sûres. Les loix ne sont respectables que lorsqu'elles sont équitables; elles doivent être abrogées dès qu'elles sont contraires au bien public. « Les loix, dit Locke, sont faites pour les hommes, & non les hommes pour les loix ». Les plus grands maux des nations sont dus à des loix visiblement injustes, sous lesquelles la violence les force de plier. « Les loix, dit Montagne, se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix ».

Le respect dû aux loix ne peut être fondé que sur l'équité de ces loix, que pour son propre intérêt, tout citoyen doit observer & maintenir. « Les loix, disoit Démonax, sont inutiles aux bons, parce que les gens de bien n'en ont aucun besoin; & aux méchans, parce qu'ils n'en deviennent pas meilleurs ». Socrate, qui poussa jusqu'au fanatisme la soumission aux loix d'un

peuple ingrat & frivole, & qui voulut en être le martyr, fut injuſte envers lui-même; s'il fût ſorti de ſa priſon, il eût épargné aux athéniens un crime qui les a couverts d'une éternelle infamie.

La morale n'auroit aucuns principes conſtans & ſûrs, ſi des loix quelconques, ſouvent inſenſées & criminelles, devoient être plus reſpectées que la voix de la nature éclairée par la raiſon. En promenant ſes regards ſur toutes les contrées de la terre, on eſt ſurpris de trouver que les plus grands forfaits ont été non-ſeulement approuvés, mais encore commandés par les loix. Dans tous les états deſpotiques, on ne voit pour l'ordinaire que les caprices des tyrans les plus extravagans conſacrés ſous le nom de loix. Des peuples ſe ſont permis le parricide. Les carthaginois étoient forcés de ſacrifier leurs enfans à leur dieu ſanguinaire. Les égyptiens, qui paſſent pour avoir été ſi policés, ſi ſages, ont approuvé le vol. Chez les ſcythes on égorgeoit des milliers d'hommes & de femmes pour honorer les funérailles des princes. Pourquoi n'auroit-on pas déſobéi à de pareilles loix, ou réclamé contre elles? « Les hommes, demande Cicéron, ont-ils donc le pouvoir de rendre bon ce qui eſt mauvais, & mauvais ce qui eſt bon? »

On nous dira, peut-être, que ces loix n'ont eu lieu que chez des peuples barbares qui n'avoient aucune idée de morale. Mais les peuples modernes nous offrent-ils des loix plus juſtes & plus ſenſées? L'équité, le bon ſens, l'humanité, ne ſont-ils pas indignement violés par des loix de ſang établies dans un grand nombre de pays contre tous ceux qui ne profeſſent pas la religion du prince? Trouvera-t-on quelque ombre de juſtice dans la plupart de ces loix fiſcales, dont l'objet eſt de fournir aux extravagances des ſouverains en dépouillant les peuples du néceſſaire? dans ces loix féodales impoſées par des nobles armés à des nations tremblantes? .... Mais il faut s'arrêter, car l'on ne finiroit pas ſi l'on vouloit faire l'énumération des loix iniques dont les peuples ſont les victimes forcées ou volontaires.

Quelles idées claires & vraies de l'équité naturelle les peuples pourroient-ils puiſer dans cet amas informe de coutumes & de loix injuſtes, déraiſonnables, bizarres, ténébreuſes, inconciliables, qui preſque en tout pays forment la juriſprudence & la règle des hommes? Quelles notions peut-on ſe former de la juſtice, quand on la voit perpétuellement anéantie par des formalités inſidieuſes? Quelles reſſources les citoyens peuvent-ils trouver dans une juriſprudence captieuſe qui ſemble favoriſer la mauvaiſe foi, les emprunts & les contrats frauduleux, les friponneries les plus inſignes, les ruſes les plus capables de bannir la probité des engagemens réciproques des citoyens? Quelle confiance peut-on prendre, où quelle protection peut-on trouver dans des loix qui donnent lieu à des chicanes interminables, deſtinées à ruiner les plaideurs, à engraiſſer des praticiens impoſteurs, à mettre des gouvernemens avides à portée de lever des impôts ſur les diſſentions éternelles des ſujets? Dans la plupart des nations, l'étude des loix, qui devroit être ſimple & à la portée de tous les citoyens, eſt une étude pénible de laquelle réſulte une ſcience très incertaine, uniquement réſervée à quelques hommes qui profitent de ſon obſcurité pour tromper & dépouiller les malheureux qui tombent dans leurs mains. En un mot, les loix faites pour guider les nations ne ſont propres qu'à les égarer, à leur faire méconnoître les principes les plus évidens de l'équité.

Les loix, ne devant être que les règles de la morale promulguées par l'autorité, devroient être claires, préciſes, intelligibles pour tout le monde. Mais elles ne ſont d'ordinaire que des pièges tendus à la ſimplicité, des chaînes incommodes dont la puiſſance a de tout tems ſurchargé la foibleſſe. Des loix ainſi formées corrompent évidemment les mœurs; elles autoriſent le frippon habile à ſe montrer ſans pudeur dans la ſociété; enfin, ſouvent elles ne font que des tranſgreſſeurs. Les hommes ſont communément ennemis des loix, parce qu'ils ne trouvent en elles que des obſtacles continuels à l'exercice de leur liberté & de leurs droits naturels, qui les empêchent de ſatisfaire leurs beſoins, de contenter leurs deſirs les plus légitimes. De l'aveu même des juriſconſultes, rien de plus injuſte, & conſéquemment de plus contraire à la Morale que le droit, s'il étoit rigoureuſement obſervé. L'homme qui n'eſt juſte que conformément aux loix, peut être dépourvu de toute vertu ſociale; à l'aide de ces loix, un fils attaquera très-indécemment ſon père; des époux ſe diffameront réciproquement; des proches ſe dépouilleront ſans pitié; les débiteurs ruineront leurs créanciers; des traitans s'approprieront la ſubſtance du pauvre; des juges immoleront ſans remords l'innocent; & des hommes ſi pervers marcheront la tête levée au milieu de leurs concitoyens.

Nul climat, nul gouvernement, nul pouvoir n'a le droit de porter atteinte à l'empire univerſel que la juſtice doit exercer ſur les hommes; cependant aucune légiſlation ne ſemble avoir conſulté les intérêts des peuples: on diroit que le genre humain entier n'exiſte & ne vit ſur la terre que pour un petit nombre d'individus privilégiés, qui s'embarraſſent fort peu de lui procurer le bonheur qu'il auroit droit d'attendre en échange de ſa ſoumiſſion.

Une légiſlation vraiment ſacrée ſeroit celle qui conſulteroit les intérêts de tous, & non les intérêts de quelques chefs ou de ceux qu'ils favoriſent. Des loix utiles & juſtes ſont celles qui maintiennent chaque citoyen dans ſes droits, & qui le garantiſſent de la méchanceté des autres.

Les nations n'auront une législation respectable & fidellement obéie que lorsqu'elle sera conforme à la nature de l'homme vivant en société, c'est-à-dire, guidée par la Morale, dont elle doit rendre les préceptes inviolables : c'est alors que la loi doit être religieusement observée ; c'est alors que ses infracteurs pourront être justement châtiés comme des ennemis de la patrie & des enfans rebelles.

On regarde communément la réforme des loix comme une entreprise si difficile, qu'elle surpasse les forces de l'esprit humain. Mais disons avec Quintilien, « pourquoi n'oseroit-on pas avancer que la durée des siècles fera découvrir quelque chose de plus parfait que ce qui a ci-devant existé » ? Cette difficulté ou cette impossibilité prétendue ne vient point de la chose elle-même, elle est due aux préjugés des hommes, à la négligence ou à la mauvaise volonté de ceux qui les gouvernent. Des souverains équitables acquièrent le droit de commander à l'opinion des peuples ; ceux-ci ne sont en garde contre les nouveautés & les changemens que parce qu'une expérience fatale leur apprend qu'ils ne sont communément que redoubler leurs misères. Par-tout les peuples sont mal, mais ils craignent toujours d'être plus mal encore. Le prince qui, par sa vertu, s'attirera la confiance de ses sujets, dissipera ces craintes, substituera, quand il voudra, des loix justes & claires à ces loix obscures & si souvent déraisonnables, pour lesquelles les nations ont un attachement machinal. Le souverain éclairé développe la raison de son peuple ; rien de plus aisé que de gouverner des sujets raisonnables ; rien de plus difficile que de contenir des hommes ignorans & privés de raison. Une bonne législation se trouvera toute formée, lorsqu'elle armera la Morale de l'autorité suprême ; elle sera fidellement suivie, quand tous les citoyens reconnoîtront que leur intérêt les oblige de s'y conformer. La Morale ne peut rien sans le secours des loix, & les loix ne peuvent rien sans les mœurs.

Ainsi ne désespérons point que l'on ne puisse voir un jour des hommes soumis à des loix plus sages, plus conformes à leur nature, plus propres à les rendre vertueux & fortunés. Un bon roi, comme un Hercule, peut bannir des états les monstres, les vices, les préjugés qui s'opposent également au bien-être des souverains & des sujets. Les peuples seront heureux, quand les rois seront des sages. « Les villes & les hommes, dit Platon, ne seront délivrés de leurs maux que lorsque, par une fortune divine, la souveraine puissance & la Philosophie, se rencontrant dans le même homme, rendront la vertu triomphante du vice ».

Devoirs des grands.

L'on nomme *grands* ceux qui sont élevés au-dessus de leurs concitoyens par leur pouvoir, leurs places, leur naissance & leurs richesses. Dans un état bien constitué, c'est-à-dire, où la justice seroit fidellement observée, les citoyens les plus vertueux, les plus utiles, les plus éclairés, seroient les plus grands ou les plus distingués ; le pouvoir ne seroit remis que dans les mains les plus capables de l'exercer pour le bien de la société ; les dignités, les places, les honneurs, les marques de la considération publique ne seroient accordés qu'à ceux qui les auroient mérités par leurs talens & leur conduite ; les richesses & les récompenses ne seroient le partage que de ceux qui sauroient en faire un usage vraiment avantageux à leurs concitoyens. D'où l'on voit que la vertu seule donne des droits légitimes à la grandeur.

Si, comme on l'a fait voir, toute autorité que l'on exerce sur les hommes ne peut être fondée que sur les avantages qu'on leur procure ; si toute supériorité, toute distinction ou prééminence sur nos semblables, pour être reconnue par eux, suppose des qualités supérieures, des talens estimables, un mérite peu commun ; on sera forcé de convenir que l'absence de ces qualités fait rentrer dans la foule ; que le pouvoir exercé par des hommes indignes, que l'autorité dont ils sont revêtus, que leur supériorité ne sont que des usurpations auxquelles leurs citoyens ne peuvent se soumettre que par la violence.

L'amour de préférence que chaque homme a pour lui-même, fait qu'il desire de s'élever au-dessus de ses égaux, & le rend envieux & jaloux de tout ce qui lui fait sentir sa propre infériorité ; mais, s'il a des sentimens équitables, ces jalousies disparoissent dès qu'il voit que ceux qu'on lui préfère ou qu'on distingue de lui, possèdent des talens & des qualités estimables dont il est à portée de profiter lui-même. Ainsi le mérite & la vertu calment l'envie des hommes, les forcent de reconnoître la supériorité de ceux qu'on élève au-dessus de leurs têtes par des honneurs légitimes, par un rang mérité ; alors ils consentent à leur donner des signes plus marqués de soumission & de respect, qu'à leurs autres concitoyens.

En respectant & conservant les droits de tous les citoyens forts ou foibles, riches ou pauvres, grands ou petits, l'équité naturelle veut pourtant, pour l'utilité générale, que ceux qui procurent de plus grands avantages soient récompensés par les marques de considération & d'estime, par les déférences qui leur sont dues en vertu des services qu'ils rendent à la société. Voilà l'origine naturelle & légitime des rangs divers dans lesquels les citoyens d'un même état se trouvent partagés : cette inégalité est juste, puisqu'elle tend au bien-être de tous ; elle est louable, parce qu'elle est fondée sur la recon-

noissance sociale, qui doit payer les services que l'on reçoit; elle est utile, parce qu'elle se sert de l'intérêt personnel pour exciter les hommes à faire le bien, comme un moyen d'obtenir la supériorité que chacun desire avec ardeur.

Ce n'est donc qu'en donnant des preuves de son mérite que l'on obtient à juste titre le droit de s'élever au-dessus des autres; toute autre voie seroit inique, démentie par la société, contraire à ses vrais intérêts, & regardée par elle comme une usurpation manifeste. Même dans les gouvernemens les plus despotiques, les places, le pouvoir, les dignités, conférés à des citoyens incapables ou pervers, révoltent leurs concitoyens; la crainte peut bien les empêcher de faire éclater leur indignation, & leur arracher des signes d'une soumission que le cœur désavoue : mais la vertu seule obtient des hommages sincères, & les reçoit avec un plaisir pur, tandis que le vice, toujours inquiet & soupçonneux, ne sait à quoi s'en tenir sur les respects qu'on lui montre.

La vraie grandeur de l'homme & sa vraie dignité consistent donc à faire du bien aux hommes, à leur montrer des sentimens d'affection, à leur rendre les services, à répandre sur eux les bienfaits, en faveur desquels ils consentent à reconnoître des supérieurs. D'où il suit que les grands, s'ils veulent se rendre dignes de l'attachement vrai & des respects volontaires de leurs concitoyens, doivent sur tout écarter de leur conduite l'orgueil, des manières hautaines, un ton impérieux, en un mot, tout ce qui peut humilier les hommes en leur faisant sentir leur foiblesse & leur infériorité. L'affabilité, la douceur, une compassion tendre, un profond respect pour les infortunés, un desir sincère d'obliger sont les qualités par lesquelles les grands devroient toujours se distinguer. La grandeur qui ne s'annonce que par sa dureté, sa fierté, son mépris, repousse tous les cœurs; les bienfaits que lui arrache l'importunité, sont regardés comme des insultes, & ne font que des ingrats.

Est-il rien de plus puérile & de plus bas que la vanité tyrannique de quelques grands, qui ne paroissent desirer le pouvoir que pour se faire des ennemis? Ils semblent dire à tout le monde: « respectez-moi, j'ai le pouvoir de vous exterminer ». Le pouvoir a-t-il quelque chose de flatteurs, s'il ne sert qu'à faire trembler & à s'attirer des malédictions? La grandeur inaccessible n'est d'aucune utilité; la grandeur dépourvue de pitié est une férocité véritable; un ministre impitoyable fait retomber sur son maître une partie de la haine dont il est lui-même accablé. Combien de révoltes ont été produites par les manières insupportables de quelques favoris incapables de contenir leur humeur! Combien de guerres sanglantes n'ont eu pour cause première que l'insolence de quelque ministre altier, dont la témérité a fait couler le sang des nations! De quel frémissement tout ministre des rois devroit-il être agité, quand il se voit forcé de leur conseiller la guerre la plus juste, sur-tout s'il réfléchit à toutes ses horreurs? Ne doit-il pas trembler, lorsqu'il propose un impôt désolant, un édit dont la rigueur se fera sentir pour des siècles jusqu'aux extrémités d'un empire?

Mais le pouvoir & la grandeur pour l'ordinaire enorgueillissent le cœur de l'homme, l'enivrent & produisent dans sa tête une sorte de délire. On diroit que les grands ne cherchent qu'à se rendre terribles, & s'embarrassent fort peu de mériter l'amour. Dans la classe élevée où la fortune les place, ils croient ne point tenir à leurs concitoyens, à la patrie, à la nation. Ce sont ces idées fausses qui rendent si souvent la grandeur odieuse, & qui font tant d'ennemis au pouvoir. L'éducation que l'on donne communément à ceux que leur naissance destine aux grandes places, est presque aussi négligée que celle des princes qu'ils doivent un jour représenter : indépendamment des lumières que ces emplois demandent, les personnes appellées à partager les soins de l'administration devroient sur-tout apprendre à connoître les hommes, à découvrir ce qu'ils sont, afin de savoir ce qu'ils leur doivent, & la manière de les remuer d'une façon avantageuse à leurs propres intérêts. L'éducation des grands devroit donc sur tout leur enseigner la Morale, qui n'est que l'art de se faire aimer des hommes, de les connoître, d'unir leurs intérêts aux nôtres.

Mais, dans presque tous les pays, ce n'est point le mérite ou la vertu qui appellent aux dignités; c'est la faveur, la cabale & l'intrigue. On diroit que la volonté du prince ou la protection de ses favoris suffisent pour faire descendre sur un homme tous les dons nécessaires à l'administration d'un état. Est-ce donc au milieu des affaires multipliées & compliquées, au milieu des intrigues & des pièges qu'un ministre peut apprendre son métier? Pour se maintenir en place, il négligera les affaires; il se reposera sur le travail des autres; dépourvu de lumières, sa confiance sera perpétuellement trompée; il ne l'accordera qu'à des hommes pris sans choix, à des protégés qui, n'ayant acquis le droit de lui plaire que par leurs bassesses & leurs flatteries, contribueront par leur impéritie, leurs sottises, leurs vices & leurs trahisons mêmes, à la chûte de leurs protecteurs.

Ainsi que les richesses, tout le monde desire le pouvoir & la grandeur, sans savoir en tirer parti pour sa propre félicité. A quoi sert la puissance, si elle ne fait obtenir l'attachement, la bienveillance, la considération sincère des hommes sur lesquels cette puissance nous fournit les moyens d'agir? Pourquoi la disgrace jette-t-elle communément un favori, un ministre, dans un

abandon

abandon universel ? C'est qu'il ne s'est servi de son pouvoir pour obliger personne, ou qu'il n'a jamais obligé que des ingrats, en ne répandant ses bienfaits & ses graces que sur des êtres sans mérite & sans vertu.

Le mérite doit être cherché ; il se présente rarement à la cour des rois : la vertu, communément timide, n'oseroit s'y produire ; d'ailleurs, elle s'y trouveroit presque toujours déplacée. Le mérite s'estime lui-même, & ne consent point à se déshonorer par des bassesses & des intrigues. Au contraire, le vice effronté se montre avec audace dans un pays où il connoît les moyens de réussir. Il faut à des ministres intrigans & pervers des instrumens qui se prêtent à toutes leurs fantaisies ; la probité déconcerte les méchans ; le mérite fait peur à la médiocrité ; les grands talens alarment l'incapacité ; ils n'ont pas la souplesse requise pour plaire à des hommes dont les intérêts ne s'accordent nullement avec ceux de l'équité : esclaves de la flatterie, les gens en place sont presque toujours entourés d'une foule de frippons ligués contre la vertu, de traîtres prêts à sacrifier leurs protecteurs à quiconque leur fait envisager quelqu'avantage à trahir leur confiance ou à les abandonner. Le serpent, à force de ramper, s'élève à des hauteurs inaccessibles aux animaux les plus légers ; mais son venin n'en est que plus subtil par les efforts qu'il a faits pour monter.

La Morale, qui seule apprend à connoître les hommes, à démêler les ressorts qui les font agir, à les juger, n'est donc pas une science inutile aux ministres, aux gens en place, aux puissans de la terre. La vertu, que la grandeur dédaigne, qu'elle repousse, à laquelle souvent elle ne croit pas, est pourtant quelque chose de réel ? Oui, sans doute ; ce n'est que dans le cœur de l'homme de bien que l'on doit trouver l'attachement sincère, l'amitié véritable & la reconnoissance ; on les chercheroit vainement dans les ames abjectes de ces sycophantes, dont les ministres & les grands sont perpétuellement accompagnés ; ils sèment presque toujours dans une terre ingrate, qui jamais ne produira que des épines & des ronces. Un ministre est presque toujours expulsé par les intrigues de ceux que ses faveurs n'ont fait que mettre à portée de lui nuire plus sûrement à lui-même.

Mais la puissance aveugle l'homme ; le ministre, le favori, le courtisan, trompés par leur amour-propre, se flattent que leur pouvoir ne doit jamais finir : les exemples des fréquentes disgraces, dont ils ont été les témoins, ne peuvent désabuser des personnages assez vains, pour présumer que la fortune fera des exceptions pour eux, ou que leur génie supérieur & leur adresse les tireront des écueils où tant d'autres ont échoué. C'est, sans doute, cette illusion qui fait que tant de ministres en place travaillent sans relâche à seconder les efforts d'un despotisme destructeur, à démolir la puissance des loix, à renverser la liberté publique, à forger des fers à la patrie : les imprudens ne voient pas que ces loix, cette liberté qu'ils accablent, ces barrières qu'ils renversent, ne seront plus capables de les protéger eux-mêmes au jour de l'affliction !

Les ministres devroient apprendre à se défier des faveurs toujours trompeuses d'un despote, qui, communément privé d'équité, de lumières & de reconnoissance, ne suit que ses caprices, & n'est guidé dans ses affections & sa haine que par les impulsions de ceux qui, pour quelques instans, s'emparent de son foible esprit. Les services les plus fidèles & les plus signalés sont bientôt oubliés par des tyrans stupides, incapables de les apprécier, & qui ne sont eux-mêmes que les esclaves & les instrumens de ceux qui sont utiles à leurs passions momentanées. Il n'est point de ministre dont la faveur puisse contre-balancer auprès de son maître vicieux celle d'une maîtresse, d'un proxénète, d'un nouveau favori : ceux qui contribuent aux plaisirs du prince, l'intéressent bien plus que ceux qui n'ont que le mérite de bien servir l'état. Le bon ministre n'est assuré de la faveur que sous un maître éclairé & vertueux.

Les ministres sont donc eux-mêmes intéressés à la vertu du prince : ainsi, loin de flatter ces despotes, auxquels ils veulent sans cesse asservir la patrie, loin d'agacer contre les peuples ces lions déchaînés, ils devroient opposer la raison, la vérité, la justice, la terreur même à leurs emportemens ; ils devroient se souvenir qu'il n'est point, sans les loix, de grandeurs, de rangs, de privilèges assurés ; qu'un gouvernement injuste, toujours guidé par le caprice, détruit en un moment tout ce qui déplaît à ses fantaisies ; qu'à ses yeux les hommes les plus élevés, les plus capables, ne sont que des esclaves qu'un souffle fait rentrer dans la poussière. Chez les tyrans de l'Asie, le visir qui a le plus contribué à soutenir ou étendre la tyrannie de son maître, se voit souvent obligé de tendre humblement le cou au cordon que l'ingrat lui envoie par ses muets.

Tout favori d'un souverain devroit toujours se souvenir qu'il est un citoyen choisi pour assister de ses lumières un autre citoyen, chargé par sa nation de l'administration générale : tout ministre devroit sentir que servir un despote dans ses vues, c'est se rendre esclave avec sa postérité, c'est se dégrader soi-même, c'est s'exposer sans défense aux coups de la tyrannie, c'est renoncer au titre de citoyen pour prendre celui d'un traître. Tout ministre vertueux doit renoncer à sa place, quand la perversité ou la tyrannie le mettent dans l'impossibilité d'être utile à sa patrie : le ministre, complaisant pour les caprices & les vices d'une cour dissolue, sert aussi mal son maître

que ſon pays. Un dépoſitaire de l'autorité, s'il n'a pas étouffé dans ſon ame tout ſentiment d'honneur ou de pudeur, ne doit pas balancer à fuir & à remettre un pouvoir, qui ne ſerviroit qu'à lui attirer le mépris & la haine de ſes contemporains, & l'exécration de la poſtérité : le crédit d'un miniſtre de la tyrannie, communément de peu de durée, eſt ſuivi d'un opprobre éternel. La fonction de concuſſionnaire, d'exacteur, de bourreau de ſes concitoyens, peut-elle paroître glorieuſe & digne d'exciter l'ambition d'un homme d'honneur ?

C'eſt par les miniſtres que les ſujets jugent de leurs ſouverains, les aiment ou les haïſſent, les eſtiment ou les mépriſent. Les princes ont donc le plus grand intérêt de ne confier la puiſſance qu'à des hommes, juſtes, modérés, vertueux, les ſeuls qui puiſſent faire ſincérement chérir & reſpecter l'autorité. Le ſouverain peut ſe tromper ſur les talens de l'eſprit ; mais il ſe trompera difficilement ſur les mœurs dans la vie privée ; il doit ſavoir qu'un avare, un voluptueux, un homme livré aux femmes, un prodigue, un homme dur & dépourvu d'entrailles, un être frivole & léger ne peuvent être propres à faire aimer la puiſſance. La probité, l'amour du travail, l'affabilité, les bonnes mœurs ſont des qualités plus importantes dans un miniſtre, que le génie, toujours très-rare, ou que l'eſprit qui très-ſouvent s'égare, & qui devient nuiſible quand il n'eſt pas tempéré par le ſang-froid de la raiſon. Un préjugé très-commun perſuade aux ſouverains, comme au vulgaire, que l'eſprit ſeul ſuffit pour remplir les grandes places ; mais cet eſprit eſt ſujet à de fâcheux écarts, quand il n'eſt pas uni à la bonté du cœur. L'eſprit & le génie, joints à la juſtice, à la droiture, à l'expérience, aux bonnes mœurs, conſtituent le grand homme d'état, le miniſtre qu'on révère ; elles en font un Sully, un Turgot, un miniſtre citoyen, qui jamais ne ſéparera les intérêts du prince de ceux de ſes ſujets.

Ce n'eſt pas ſeulement en ſervant l'injuſtice & la tyrannie, que le miniſtre ſe rend coupable envers ſa patrie ; c'eſt encore en négligeant ſes *devoirs*, en donnant à la diſſipation, à l'intrigue, aux plaiſirs, des momens qu'il doit aux affaires de l'état. L'homme en place appartient au public, à ſes concitoyens ; s'il eſt léger, inappliqué, indolent, il peut ſe rendre auſſi criminel que, s'il étoit décidément méchant. Que de reproches, s'il rentroit quelquefois en lui-même, n'auroit il point à ſe faire en réfléchiſſant que ſes amuſemens, ſon inadvertance, ſon incurie font gémir une foule de citoyens indigens, qui, après avoir bien mérité de l'état, achèvent de ſe ruiner en ſollicitations inutiles, & ſont réduits à mendier dans une anti-chambre ? N'eſt-ce donc pas une cruauté véritable, que de tenir ſuſpendus entre l'eſpérance & la crainte, des malheureux qu'une déciſion prompte auroit pu ſauver du naufrage ? Mais, au ſein de l'abondance & des plaiſirs, les grands n'ont aucune idée des angoiſſes des pauvres. Ils écraſent en paſſant, & même ſans y ſonger, des milliers d'infortunés. Le ſentiment des peines les plus communes aux hommes ſera-t-il toujours ignoré de ceux qui peuvent & qui doivent les ſoulager ? Dans quelles tranſes ne devroit pas vivre un dépoſitaire du pouvoir, s'il penſoit que ſes légéretés, ſes inadvertances peuvent cauſer le malheur d'un grand nombre de familles honnêtes, & les forcer à vivre dans les larmes & le déſeſpoir ?

« Ne conſeille pas aux princes, dit Solon, ce qui leur plaît, mais ce qui leur eſt utile ». Un miniſtre complaiſant & flatteur ne fait qu'alimenter dans l'eſprit de ſon maître les vices dont & ce maître & l'état & lui-même ſeront un jour les victimes. La véracité devroit être la première vertu d'un miniſtre fidèle ; fait pour voir de plus près que le prince les beſoins, les deſirs, les malheurs des peuples ; il ne peut, ſans trahir & ſon pays & ſon maître, le tromper ou lui diſſimuler la vérité. Le prince doit être touché quand ſes ſujets ſont dans la peine ; il doit trembler quand ils ſont mécontens ; c'eſt lui qui par état doit connoître les maux & les diſpoſitions de ſon peuple ; c'eſt à lui de faire ceſſer ſes murmures & ſes plaintes. Tout miniſtre fidèle doit être & l'œil du maître & l'organe du peuple. Ces courtiſans flatteurs, qui craignent d'inquiéter les rois ou de les affliger, ſont des prévaricateurs & des traîtres ; un roi doit-il être tranquille lorſque ſa nation eſt miſérable ?

Mais, ſous des gouvernemens imprudens, frivoles & corrompus, la vraie grandeur eſt méconnue. Ainſi que le deſpote, ſes favoris ſont des enfans qui, contens de jouir de quelques avantages frivoles & paſſagers, ne portent guère leur vue ſur l'avenir. Chacun cherche à tirer parti de ſa puiſſance éphémère, & s'embarraſſe fort peu de ce que deviendront après lui & le prince & l'état. S'il eſt impoſſible que le pouvoir abſolu forme de bons ſouverains, il n'eſt pas moins difficile qu'il forme des miniſtres vraiment attachés à leurs maîtres, & fidèles à leurs *devoirs*.

Les citoyens les plus puiſſans, ainſi que les plus foibles, ſont évidemment intéreſſés au maintien de l'équité : ils peuvent trouver dans les loix des ſecours contre la noirceur & l'intrigue qui voudroient les accabler. La grandeur, pour être ſtable ; doit ſe fonder ſur ſa juſtice ; dès que cette vertu règne dans la ſociété, elle ſoutient tous ſes membres, elle empêche que perſonne ne ſoit puni ſans cauſe, ou injuſtement opprimé. Cette juſtice univerſelle & ſociale eſt un rempart bien plus sûr contre la violence, que de vains privilèges,

des titres inutiles, des distinctions frivoles, que le caprice peut donner & reprendre. Peut-on se regarder comme quelque chose, quand la puissance & la grandeur dont on jouit, dépendent uniquement de la fantaisie d'un despote, d'une maitresse ou d'un visir ? Le citoyen obscur, sous un gouvernement libre, n'est-il pas plus assuré de ses droits, que le ministre le plus accrédité sous l'empire du despotisme, qui n'est qu'une mer orageuse perpétuellement soulevée par des vents opposés? Tout despote est un enfant volontaire & méchant, qui se plaît à briser les jouets dont il s'est amusé.

Si les ministres ou les personnes revêtues du pouvoir sont destinés à représenter un souverain équitable dans les différentes parties de l'administration, ils doivent le faire chérir des peuples, être justes comme lui, rendre aimable son autorité. Un des principaux *devoirs* du ministre & de l'homme en place est donc d'être accessible, de recevoir avec bonté les demandes ou les représentations des sujets, de leur rendre une justice impartiale & prompte. Un ministre dur, sec, inaccessible, nuit à la réputation de son maître. Celui qui n'est qu'homme de plaisir, fait tort à ses affaires, ou devient inutile. Le ministre doit être exact & sérieux : il demande non de la hauteur, mais de l'attention, de la gravité dans les moeurs, la décence convenable à un état fait pour être respecté. Le ministre qui n'a des oreilles que pour ceux qui l'entourent, sera perpétuellement trompé, & risquera de passer pour ignorant, pour foible, & souvent pour injuste ou corrompu.

Un des plus grands malheurs attachés à la grandeur & au pouvoir, c'est que celui qui les posséde est obligé de craindre sa famille, ses amis les plus chers, & de se mettre en garde contre les sentimens de son propre coeur. Son attachement pour l'état doit l'emporter toujours sur ses liaisons particulières : l'homme public n'est plus le maître des mouvemens de sa tendresse; il ne doit recevoir l'impulsion que de la justice & de l'intérêt de l'état, desquels il doit faire dépendre son honneur & sa gloire. Un ministre qui n'est bon que pour les siens, est un homme dont l'ame est foible & rétrécie. « Je ne ferai point ce que vous demandez, vous êtes trop de mes amis », disoit un homme digne de sa place à l'un de ses favoris qui lui faisoit une demande peu équitable.

Un ministre prodigue, ou qui ne peut rien refuser, n'est pas un homme bienfaisant ; c'est un homme foible, un administrateur infidèle, un prévaricateur. On se rend très-coupable en répandant les trésors de l'état, pour se faire des créatures ; tout ministre qui fait le bien, n'a besoin ni d'adhérens, ni de cabales ; l'innocence de sa conduite doit lui suffire pendant qu'il est en place, & sa conscience doit être sa force & son appui, lorsqu'il en est sorti. Jetter les richesses de l'état à la tête des courtisans faméliques, ou des grands toujours avides, c'est arracher le nécessaire aux malheureux, dont les besoins réels doivent être préférés aux besoins imaginaires de la vanité.

Quoi ! les hommes les plus riches sont-ils faits pour absorber tous seuls les richesses & les récompenses des nations ? Non, sans doute, elles sont principalement destinées à payer, à ranimer, à consoler le mérite laborieux, l'indigence timide, le talent dans la dérresse, les services rendus à l'état. C'est à la probité, réduite à la misère, que l'homme en place doit tendre une main secourable. Le riche & le grand n'ont que trop de ressources & de manège pour obtenir les objets de leurs desirs, souvent injustes & criminels. Ce n'est le plus souvent que pour opprimer l'innocent, étouffer le cri de l'infortuné, dépouiller le citoyen, jetter le foible dans les fers, que des courtisans odieux importunent le ministre, qu'ils veulent rendre complice de leurs iniquités. Sous un gouvernement injuste, les grands se croient dégradés, s'ils n'ont pas le privilège affreux de faire du mal aux autres ; c'est en cela qu'ils font communément consister leur prééminence.

Par une fatalité trop commune, les hommes, qui devroient se distinguer par l'élévation de leurs ames, montrent souvent une petitesse inconcevable ; ils ne semblent occupés que de vanités, de minuties, de jouets, auxquels ils ont la folie de sacrifier leur repos, leur fortune, leur sûreté propre, la liberté de leurs descendans & de leurs concitoyens. On diroit que la grandeur d'ame & la raison ne sont point faites pour les grands, & que les personnages, élevés au-dessus des autres ; ne s'en distinguent réellement que par leur imprudence & leur folie.

Un étrange renversement des idées fait que les grands, pour la plupart, s'imaginent ne point jouir du pouvoir, s'ils ne peuvent en abuser ; crédit, pouvoir, privilège, grandeur deviennent des synonymes de licence, de corruption, d'impunité. Les souverains & leurs suppôts ne veulent que se faire craindre, & s'embarrassent fort peu de se faire estimer : ils ne desirent la puissance que pour écraser tous ceux qui leur déplaisent, sans s'occcuper du soin de mériter l'affection de personne. Dans l'esprit de la plupart des grands, être puissant, c'est être redoutable, & par conséquent haïssable ; être grand, c'est jouir du droit d'être injuste, de faire du mal impunément, de se mettre au-dessus des loix, d'opprimer le foible & l'innocent, de mépriser & d'insulter le citoyen obscur & malheureux, de fouler aux pieds ce que les hommes ont de plus respectable. Etre grand aux yeux du vulgaire imbécille, c'est annoncer son rang par des palais somptueux, par des possessions amples, & souvent injustement

acquises, par des équipages élégans, par des chevaux, par un cortège de valets insolens, par des habits magnifiques, par des rubans & des colliers faits pour indiquer la faveur du prince ou de ses ministres; c'est souvent, sans richesses réelles, représenter aux dépens d'une foule de créanciers qu'on immole indignement à sa vanité : enfin, être grand, c'est avoir par sa naissance le droit d'aller grossir la troupe des esclaves titrés, qui vont lâchement faire la cour à un despote, ou recevoir les dédains d'une idole, qui laisse à peine tomber ses regards sur la foule avilie dont elle est environnée. C'est dans ces bassesses ou dans ces crimes que les peuples eux-mêmes font consister la grandeur des citoyens qui les accablent. Plus un gouvernement est injuste, & plus les grands sont insolens & fastueux; ils se vengent sur le pauvre des avanies qu'ils essuient souvent eux mêmes; ils masquent leur esclavage & leur petitesse réelle, sous le vain appareil de la magnificence. Une cour brillante annonce toujours une nation misérable, & des grands qui se ruinent pour ne le point paroître.

Aux yeux de la raison, le pouvoir & la grandeur ne sont des biens desirables, que parce qu'ils peuvent fournir les moyens de se faire estimer & chérir. Etre véritablement grand, c'est montrer de la grandeur d'ame; avoir du pouvoir & du crédit, c'est être en état de se garantir de toute injustice, & de protéger les autres; jouir de privilèges stables & de prérogatives assurées, c'est les posséder en commun avec tous ses concitoyens. Etre libre, c'est ne craindre personne, & ne dépendre que de loix solidement fondées sur l'équité. Avoir de la puissance, c'est posséder les moyens de faire du bien aux hommes, & non le fatal pouvoir de leur nuire; c'est jouir de la faculté de faire des heureux, & non de l'affreuse licence d'insulter aux misérables; c'est être maître de soi, & refuser de se rendre esclave; c'est être à portée de répandre ses bienfaits sur les autres, & non pas pratiquer l'art infame de les ruiner par des escroqueries. Etre noble, c'est penser noblement, c'est avoir des sentimens plus élevés que le vulgaire; être titré, c'est avoir acquis des droits incontestables à l'estime de ses concitoyens. Etre homme de qualité, c'est avoir les qualités faites pour se distinguer du commun des mortels. Qu'est-ce que des grands, qui ne se distinguent des autres que par des mots, des habits, des rubans?

Devoirs *des nobles & des guerriers.*

L'on appelle *noblesse* parmi nous la considération attachée, dans l'opinion publique, aux descendans de ceux qui ont bien servi la patrie. En reconnoissance des services de leurs ancêtres, la société les distingue, c'est-à-dire, leur marque plus d'estime qu'aux autres. Cette considération, ces distinctions accordées, même au souvenir d'une utilité passée, furent sans doute imaginées pour encourager ces descendans à marcher sur les traces de leurs pères, & à se distinguer comme eux par leurs talens & leur zèle. Tout citoyen qui contribue à la félicité publique doit être réputé noble, c'est-à-dire, mérite d'être préféré à ceux qui ne procurent aucuns avantages à leurs associés.

Sur ce principe, toute société, pour son propre intérêt, doit témoigner une considération particulière à des guerriers généreux, qui, aux dépens de leur fortune & de leur vie, s'occupent du soin de la défendre contre ses ennemis. Elle doit pareillement une considération distinguée aux magistrats chargés de maintenir l'équité entre ses membres, & de contenir les passions qui troubleroient son repos. Le droit de rendre justice à ses concitoyens est la fonction la plus utile & la plus noble à laquelle un citoyen puisse se livrer: si l'homme de guerre défend son pays contre les ennemis du dehors, le magistrat le défend contre les ennemis renfermés dans son sein, non moins dangereux que les premiers. Si l'homme de guerre consacre sa vie à la défense de la patrie, le magistrat dévoue la sienne, & sacrifie son tems au maintien de la justice, sans laquelle nulle société ne pourroit subsister. « Il faut, dit Cicéron, anéantir l'opinion de ceux qui s'imaginent que les vertus guerrières sont plus estimables que celles qui ont pour objet l'intérieur de l'état ».

Par la même raison, les nations doivent accorder une place distinguée dans leur estime, à tous les citoyens que leurs talens & leurs mérites divers mettent à portée de leur rendre des services éminens. La société, sous peine d'être injuste, & de décourager les membres qui pourroient contribuer à son bien-être, doit proportionner sagement sa considération & ses récompenses à l'étendue des avantages dont on la fait jouir. « Tous, dit Sénèque, peuvent aspirer à ce qui fait la vraie noblesse de l'homme; c'est la droite raison, l'esprit juste, la sagesse & la vertu ». Telles sont les qualités qu'une association équitable doit honorer & récompenser dans ses membres.

Dans toute nation, il s'établit donc nécessairement une sorte d'hiérarchie politique, dont le souverain est le chef, parce qu'il dirige les volontés & les mouvemens des différens corps de la nation. En conséquence le prince devient le distributeur des graces au nom de la société, le dispensateur de ses récompenses : chargé de la reconnoissance publique, il juge, & du mérite des citoyens, & de l'étendue de l'estime que l'on doit leur montrer : s'il est juste, la société applaudit son jugement, & la fidélité qu'il montre à payer les services qu'on lui rend; s'il est in-

juste, la société contredit ses jugemens, comme capables de décourager le mérite & les talens nécessaires à son bonheur, & refuse sa considération à celui qu'elle trouve injustement récompensé.

Lorsqu'un prince ennoblit un citoyen, ou lui donne quelque titre honorable, il déclare à sa nation qu'un tel homme, ayant bien mérité d'elle, paroît digne d'occuper un rang distingué parmi ses concitoyens, & a des droits fondés à leur reconnoissance. Si la faveur, l'intrigue, la bassesse ont fait obtenir cette nouvelle distinction, la société, loin de souscrire aux honneurs accordés en pareil cas, loin d'accorder à l'homme, ainsi décoré, son estime ou sa gratitude, le punit par le ridicule, le rejette, en appelle de la décision du souverain surpris ou prévenu Nul monarque, quelqu'absolu qu'il puisse être, ne peut subjuguer l'opinion publique au point de lui faire considérer ou respecter un citoyen qui n'est ni estimable ni respectable par lui-même.

Elle respecte encore bien moins une noblesse acquise à prix d'argent, qui ne suppose dans celui qu'elle décore que des richesses, & non le mérite & les talens auxquels la reconnoissance publique est due ; ce moyen vil d'obtenir des distinctions fut un effet de l'avarice de quelques princes, qui surent tirer parti de la vanité de leurs sujets opulens, en leur vendant bien cher la fumée dont elle voulut se repaître : mais les souverains furent privés par-là d'un moyen facile de récompenser le vrai mérite : ils donnèrent à la richesse une distinction, qui, sagement économisée, eût été très-utile pour exciter le mérite. Par ce honteux trafic, la noblesse fut prostituée à des hommes nouveaux, qui, sans avoir bien mérité de la république, furent en droit de jouir de privilèges souvent très-incommodes pour le reste des citoyens.

Mais l'opinion publique ne put jamais souscrire à ce commerce déshonorant, & visiblement contraire au bien de la société ; d'ailleurs, il se trouvoit opposé à des préjugés antérieurs. Les nations, peu disposées à reconnoître la prééminence de tant de nobles nouveaux & sans mérite, réservèrent leur considération pour une noblesse plus antique, qu'elles voyoient perpétuée dans la postérité des anciens défenseurs de la patrie. Tout ce qui porte le caractère de l'antiquité, que l'on crut toujours très-sage, en impose aux nations. Ainsi, par un préjugé confirmé depuis des siècles, les peuples continuent de respecter les descendans de ces antiques guerriers, sans examiner les mérites de leurs ancêtres, & bien plus, sans s'assurer si ces descendans ont eux-mêmes rendu quelques services réels à la patrie. Comment un homme peut-il se croire honoré par ce qui n'est point à lui ? Est-ce donc hors de soi que l'on peut chercher la véritable grandeur ?

Ainsi, des préjugés anciens s'opposèrent aux distinctions nouvelles introduites dans la société ; les peuples stupides admirèrent la noblesse antique, uniquement parce que leurs pères l'avoient long-tems redoutée & respectée. Une routine aveugle décide de l'opinion des hommes, qui rarement se rendent raison des motifs de leurs façons de penser & d'agir : par une espèce de contagion, ils héritent même de préjugés avilissans pour eux.

Pour peu que, la balance de la raison & de la justice en main, l'on pèse les idées que l'on se forme en Europe de la noblesse antique, qui va jusqu'à la révérer même dans ses rejetons les plus éloignés, on sera forcé de convenir que cette opinion n'a rien de solide. On trouvera que ces anciens guerriers, desquels les nobles d'aujourd'hui ont tiré leur origine, ont bien plus souvent troublé la patrie qu'ils ne l'ont servie ; ils ont plutôt contribué à lui forger des chaînes, qu'à lui procurer des avantages réels ; s'ils l'ont fidellement défendue contre les ennemis du dehors, ils l'ont communément livrée aux ennemis du dedans, en la soumettant au pouvoir des tyrans.

Même en supposant la grandeur & la réalité des services rendus à la patrie par les anciens héros des nations, la reconnoissance de celles-ci n'auroit au moins pas dû s'étendre jusqu'à leur postérité la plus reculée. Si l'équité défend de punir les descendans des crimes de leurs ancêtres, elle ne peut exiger que l'on récompense sans fin ces descendans, des vertus ou des talens de leurs aïeux. La vertu ne se transmet point avec le sang ; le mérite est une qualité personnelle : ainsi la raison & l'intérêt public sembleroient exiger que les honneurs, les distinctions, la noblesse, au lieu d'être héréditaires, demeurassent entre les mains d'un gouvernement équitable, comme des moyens sûrs d'exciter à servir utilement l'état, & de récompenser ceux qui auroient vraiment contribué à la félicité présente. Est-il juste, en effet, qu'un homme, dont souvent la race ignorée a croupi pendant des siècles dans le fond de ses terres, sans rendre à l'état aucun service marqué, jouisse d'une considération & de privilèges destinés à récompenser la valeur guerrière ? Est il juste que l'homme inutile soit honoré, distingué, respecté, récompensé par des prérogatives immenses, au détriment du citoyen laborieux, parce qu'il y a sept à huit siècles qu'un des ancêtres du noble a porté les armes pour son pays ? que cet homme possède les terres jadis accordées à ses pères ; mais l'équité sembleroit exiger que, s'il prétend jouir des distinctions & privilèges de la noblesse, il les méritât lui-même, & cessât

de s'enorgueillir des prouesses de ses aïeux, qu'il n'a point imitées. « L'estimation, dit Montagne, & le prix d'un homme consistent au cœur & en la volonté : c'est-là où gît son vrai honneur ».

La vanité est le vice de la noblesse : fondé sur des opinions dont nous venons de reconnoître la frivolité, le noble se croit réellement un être d'un ordre supérieur au reste des citoyens ; on diroit que, pétri d'un limon bien plus pur, il n'a rien de commun avec le reste de ses compatriotes. « L'illusion de la plupart des nobles, dit M. Nicole, est de croire que leur noblesse est en eux un caractère naturel ». Un autre moraliste avoit dit avant lui : « à le bien prendre, la noblesse est un don du hasard, une qualité d'autrui. Qu'y a-t il de plus inepte que de se glorifier de ce qui n'est pas sien....? Ceux qui n'ont pour eux que cette noblesse, la font valoir, & en parlent toujours : toute leur gloire est dans les tombeaux de leurs ancêtres .... Que sert à un aveugle que ses pères aient eu la vue bonne....? Etre issu de gens qui ont bien mérité du public, c'est être obligé de les imiter ». Il pouvoit ajouter que le mérite réel ou prétendu de ses pères ne donnoit point au noble le droit de marquer du mépris à ses concitoyens, & qu'une vanité rebutante n'étoit propre qu'à faire oublier ce mérite, quand même il eût été plus réel que l'histoire ne semble l'indiquer.

Les annales de toutes les nations nous montrent en effet dans les anciens nobles un corps de guerriers turbulens, perpétuellement divisés entr'eux pour des querelles aussi injustes que futiles, uniquement occupés à se tourmenter les uns les autres, ou à faire sentir cruellement le poids de leur autorité à leurs vassaux & à leurs serfs. Nous voyons ces furieux continuellement en guerre, déchirant les nations par leurs sanglans démêlés. Nous les voyons imposer à leurs sujets des *devoirs* souvent aussi bizarres que tyranniques, & s'en faire des droits. Nous voyons, dans ces tems de troubles & d'infortunes, les rois beaucoup trop foibles pour réprimer les violences de ces frénétiques, sans cesse occupés à s'entre-détruire, méprisant l'autorité souveraine, se révoltant contr'elle toutes les fois qu'elle entreprit de les contenir. Des meurtres, des vols, des rapines, des infamies sont les titres respectables que la noblesse nous présente dans l'histoire. Enfin, cette noblesse, toujours en délire & en discorde, toujours séparée d'intérêts du reste de la nation, succomba sous la force agissante & réunie des princes ambitieux, qui domptèrent ces guerriers si fiers, au point de les réduire à solliciter l'avantage de jouer le rôle d'esclaves à la cour, ou de devenir les satellites & les soutiens des plus injustes tyrans contre leur patrie & leurs concitoyens. Une servitude volontaire peut-elle être compatible avec la vraie noblesse? « Tout homme, dit Sophocle, qui est entré libre dans le palais des rois, y devient bientôt esclave ».

Telle fut & telle dut être nécessairement la fin des excès continuels d'une noblesse ignorante, agitée, imprudente, qui jamais ne connut ses véritables intérêts. Une sotte vanité, des privilèges souvent injustes, obtenus ou arrachés des souverains, rendirent en tout tems les nobles & les grands insociables ; ils crurent qu'il ne leur convenoit pas de faire cause commune avec des roturiers, des vilains, des bourgeois ; il les dédaignèrent, les écrasèrent, & la nation n'eut plus de forces qu'elle pût opposer au despotisme ; celui-ci vint à bout d'accabler successivement tous les ordres de l'état. Un esprit de corps, toujours contraire à l'esprit patriotique, causa la perte des états & l'avilissement de la noblesse elle-même.

Par un préjugé contraire à toute justice, les hommes se croient foibles & malheureux quand ils n'ont pas de droit de faire du mal à ceux qu'ils voient au-dessous d'eux. Le crédit, le pouvoir, les prérogatives ne sont pour l'ordinaire que la faculté d'opprimer les plus foibles, & de leur faire sentir le poids de son autorité. « Ceux-mêmes, dit Juvénal, qui ne veulent tuer personne, desirent d'en avoir la puissance ». Les insensés ne voient pas que le pouvoir le plus desirable est celui qui se fait aimer ; ils ne sentent pas que la force injuste peut-être domptée par une force plus grande : enfin, ces nobles, qui mettoient au nombre de leurs privilèges le droit infame de tourmenter & de piller, de faire périr leurs malheureux sujets, ne s'appercevoient pas que cette anarchie & ces désordres frayoient une route facile au despotisme. Les peuples opprimés aiment toujours mieux avoir un seul tyran, que d'obéir à cinquante, dont les discordes sont un malheur continuel.

Tant d'exemples mémorables, qui prouvent ces tristes vérités, ne devroient-ils pas ouvrir les yeux de la noblesse & lui prouver que rien n'est plus contraire au bien de la société, à la prospérité nationale, à la saine politique, à la saine morale, que cet orgueil imbécille qui la sépare du corps des nations? Tous les citoyens d'un même état, grands ou petits, nobles ou roturiers, riches ou pauvres, étant membres du même corps, ne-sont-ils pas destinés à s'aimer, à se soutenir, à travailler de concert à la félicité publique? De quel droit le noble mépriseroit-il le laboureur qui le nourrit & l'enrichit, l'artisan qui le vêtit, le commerçant qui lui procure les agrémens de la vie, l'homme de lettres qui l'amuse & l'instruit, le savant qui travaille pour lui?

Mais, par une suite de ses préjugés, la noblesse trop souvent dédaigne de s'instruire, & semble même se glorifier de son ignorance. Pres-

que toujours destiné au métier de la guerre, que de sottes préventions lui font regarder comme seul digne de lui, le noble méprise la science, & cherche rarement à s'éclairer. S'il est d'une race illustre ou favorisée du prince, il se tient assuré de parvenir aux grades les plus élevés sans se donner le soin pénible d'acquérir des talens. Si le noble est ignoré de la cour, il ne se livre point au métier de la guerre, il vit totalement inutile & désœuvré dans les possessions de ses pères, où souvent il exerce une tyrannie fatale à ses vassaux.

Les héros & les grands capitaines de l'antiquité, qui ne le cédoient en rien à nos guerriers modernes pour le courage & les talens militaires, ne dédaignoient pas de s'instruire dans les écoles de la philosophie. Les Epaminondas, les Périclès, les Alexandre ne regardoient pas la culture de l'esprit comme un ornement superflu dans un homme de guerre. Scipion, le vainqueur de Carthage, vivoit dans la plus grande intimité avec Térence l'affranchi : ce grand homme cultivoit les lettres & la philosophie ; « il n'étoit, suivant Cicéron, jamais plus occupé que lorsqu'il paroissoit vivre dans le plus profond repos ».

Il n'est point de citoyens qui eussent un plus grand besoin de la ressource des lettres & des sciences que ces nobles & ces guerriers qui parmi nous se font gloire de tout ignorer. C'est à l'ignorance & à l'oisiveté fastidieuse ; auxquelles trop souvent la noblesse moderne se condamne, que l'on doit attribuer les vices, les excès & les bassesses par lesquels on la voit souvent se déshonorer. Le guerrier n'est en action que pendant un tems très-court, relativement à la durée de sa vie ; ses fonctions une fois remplies, il n'a plus rien à faire ; la paix le plonge dans une indolence, une paresse complète ; alors vous le voyez, aux dépens de sa fortune, se livrer immodérément au jeu, à la débauche, à la galanterie, aux désordres de toute espèce, à des dépenses ruineuses ; enfin, sa fortune délabrée l'oblige à contracter des dettes, à devenir escroc & frippon, à vivre d'industrie, & souvent à se permettre des choses qui feroient rougir les derniers des citoyens.

C'est au désœuvrement des nobles & des guerriers, à leur passion pour le jeu, à leur libertinage, & sur-tout à leur vanité turbulente, que l'on doit attribuer leurs querelles fréquentes, qui se terminent si souvent par des combats sanglans. L'honneur chez nos guerriers modernes, n'est pas la juste estime de soi, confirmée par les autres ; celle-ci ne peut être fondée que sur le sentiment de sa propre dignité, que donne la vertu seule : cet honneur futile est bien plutôt la crainte d'être méprisé, parce que l'on se reconnoit réellement méprisable. Se battre ne prouvera jamais que l'on a de l'honneur; un duel ne prouve rien sinon beaucoup d'impatience, de vanité, d'étourderie ; qualités très-opposées à la force, à la vraie grandeur d'ame, à l'humanité. L'homme d'honneur est celui qui mérite d'être honoré. Qu'y a-t-il d'honorable dans une petitesse accompagnée de cruauté ? Les fameux capitaines de la Grèce & de Rome, avec autant de bravoure & d'honneur que nos guerriers modernes, supportoient une insulte, & ne cherchoient point à la laver dans le sang de leurs concitoyens.

Si les distinctions attachées à la noblesse ont le mérite & la vertu pour fondement réel ou supposé ; si cette noblesse veut avoir véritablement de l'honneur, les nobles paroissent avoir pris des engagemens plus forts que les autres de montrer à la société, des talens & des vertus. « La vraie noblesse, c'est la vertu, dit Juvénal ». Ainsi un noble ignorant, un noble sans mérite & sans talens, un noble bas & rampant, un noble avili par ses débauches, ses vices, ses dettes, ses fripponneries ; en un mot, un noble sans vertu, sont des contradictions dans les termes. Il n'est pas douteux que le plébéien le plus obscur, dès qu'il est honnête & laborieux, ne soit un citoyen plus estimable que le noble inutile ou pervers, qui souvent se croit en droit de l'accabler de mépris : celui qui sert bien la patrie, n'est jamais ignoble ou roturier. « Il y a, dit un arabe, bien peu de nobles sur la terre ».

Que la noblesse cesse donc de s'enorgueillir des mérites & des services de ses pères. Qu'elle gémisse plutôt de leur aveuglement & de leurs crimes, qui ont tant de fois anéanti le bonheur de la patrie ; qu'elle expie par ses bienfaits leurs folies si nuisibles, & pour eux-mêmes, & pour leurs concitoyens ; qu'elle rougisse de ce qu'ils ont si souvent contribué à livrer leur patrie au joug du despotisme, dont ils n'ont fait que se rendre les défenseurs & les premiers esclaves ; que cette noblesse renonce à son ignorance & à ses préjugés, qui ne lui laissent d'autre profession dans la société que de s'immoler aux injustes caprices des conquérans : ceux-ci ne regardent leur noblesse que comme une pépinière de victimes destinées à servir leur propre ambition. Toujours dupe de l'opinion transmise par ses sauvages ancêtres, & maintenue par une politique trompeuse, cette noblesse se dévoue & se ruine pour une vaine fumée : enfin, séduite par la vanité, un luxe ruineux multipliant ses besoins, la force de renoncer à sa liberté, & de ramper lâchement aux pieds des maîtres qui peuvent les satisfaire. Sous un gouvernement arbitraire, le luxe est un moyen puissant pour humilier les nobles, & les forcer à recevoir le joug. L'honneur & le despotisme seront toujours incompatibles.

Il n'est point de citoyens à qui l'instruction, la vertu, les talens soient plus nécessaires qu'aux nobles & aux grands : destinés par état à régler

le sort des nations, appellés aux conseils des rois, faits pour commander les armées & pour soutenir les empires, combien ne devroient-ils pas amasser de connoissances? Mais, par une fatalité trop commune, les hommes nés pour diriger les autres, se rient de la vertu, méprisent la science, & dédaignent l'instruction. Le militaire s'imagine que sa profession ne lui impose que le *devoir* de montrer du courage & de braver la mort. Ne voit-il donc pas que la guerre est un art qui suppose de l'expérience, des réflexions, & quelquefois même le génie le plus étendu? La rareté des grands généraux ne prouve-t-elle pas suffisamment la difficulté de leur métier? Ce n'est pas au sein des villes occupées de frivolités, ce n'est pas aux genoux des belles, ce n'est pas au milieu des intrigues d'une cour, ce n'est pas dans les anti-chambres des ministres, qu'un capitaine peut apprendre à défendre sa patrie, à tracer des campemens, à discipliner des soldats, à déployer des bataillons. Est-il rien de plus funeste pour l'état & de plus criminel que la présomption de ces généraux qui, dépourvus de lumières, ont l'audace de se présenter pour commander des armées, dont les opérations décideront peut-être à jamais de la destinée d'un empire? Comment un général ose-t-il lever les yeux devant son maître & ses concitoyens, lorsqu'il sait que son incapacité est la vraie cause des revers de son pays? Son cœur ne devroit il pas être déchiré de remords, lorsqu'il y entend les cris plaintifs de tant de familles que son impéritie téméraire a plongées dans le deuil? Quels reproches ne doit-il pas se faire en songeant aux légions que son imprudente vanité a fait inutilement égorger?

Que l'on ne dise donc plus que la science est inutile aux guerriers, & que le courage leur suffit. Sans lumières, le courage n'est qu'une étourderie ou une férocité. L'étude, la réflexion, le savoir sont de la plus grande importance, & pour les gens de guerre, & pour l'état, dont ils sont les défenseurs. La morale, ainsi que la politique, se réunissent évidemment pour couvrir d'ignominie cette honteuse ignorance, qui trop communément est l'apanage du militaire. L'officier, pour l'ordinaire, n'est guère plus instruit que le simple soldat. Suivre sans réflexion la routine du service; se battre en aveugle quand les chefs l'ordonnent; végéter dans l'oisiveté d'une garnison; languir dans un ennui qui n'est diversifié que par le désordre & la débauche: telle est la vie machinale & fastidieuse dans laquelle le militaire croupit jusqu'à sa vieillesse, qui, bien loin de le faire considérer, le rend très-méprisable; voilà pour l'ordinaire ce qu'on appelle *servir*. Pour avoir négligé d'amasser dans sa jeunesse les connoissances que l'étude & la méditation peuvent seules fournir, l'officier, blanchi sous le harnois, n'est souvent qu'un objet fatigant pour lui-même & pour ses concitoyens. Un militaire sans culture, quelque vaillant qu'il puisse être, sera toujours inutile & méprisé durant la paix.

Nonobstant les préjugés de la plupart des peuples, qui font regarder la profession des armes comme la plus relevée, il n'est point de position plus déplorable que celle d'un vieux militaire sans fortune & sans lumières: trompé souvent par un gouvernement ingrat, au service duquel il s'est follement ruiné, il est forcé de solliciter, en pure perte, une pension modique pour subsister: les princes & leurs ministres ne songent guère à répandre des bienfaits sur des sujets inutiles: aigri par l'infortune, notre héros rebuté porte ses plaintes continuelles dans des cercles qu'il ennuie: incommode à tout le monde, ses infirmités l'accablent, & terminent, dans la misère, une vie qu'il eût été plus avantageux pour lui de perdre dans les combats. Les qualités du cœur & de l'esprit peuvent seules mériter une considération qui dure jusqu'au tombeau.

D'un autre côté, le militaire, communément dépourvu d'instruction & de mœurs, ne porte très-souvent dans la société civile que la morale qu'il a puisée dans les garnisons, les camps & les armées: cette morale, d'ordinaire peu délicate sur tout le reste, fait consister le mérite dans une férocité facile à ranimer, dans une rudesse habituelle ou dans une fatuité qui ne préviennent pas en faveur des guerriers, & qui rendent leur commerce suspect & dangereux.

Les devoirs & les règles que la morale, la raison, la saine politique imposent aux nobles & aux militaires, les obligent à s'attirer la considération publique, & à mériter les honneurs, les grades, les récompenses, (qui sont toujours accordés au nom & aux dépens de la nation) par leurs services réels, par leurs talens utiles, par leur attachement à leur pays. Bien loin de les mettre en droit d'opprimer ou de mépriser leurs concitoyens, leur rang, au contraire, les engage à leur donner l'exemple de l'équité, de la modération, de la vraie force, de la magnanimité, de la générosité, de l'amour du bien public. Les guerriers & les nobles sont communément des citoyens que tout devroit le plus intimement attacher à la patrie. Le mérite militaire consiste à défendre avec courage les personnes & les possessions de tous, contre ceux qui voudroient les envahir. D'où l'on voit que l'homme de guerre deviendroit un traître, & même un lâche, s'il vendoit sa vie au despotisme & à la tyrannie, qui furent toujours les plus implacables ennemis de toute société. Un guerrier, assez fou pour s'immoler aux caprices d'un tyran, n'est qu'un gladiateur mercenaire. Un citoyen qui donne des fers à son pays, est un furieux qui met le feu à sa propre maison, au risque de se ruiner lui-même avec sa postérité.

Quel

Quel affreux héritage que de laiſſer à ſa famille l'opprobre de la ſervitude !

Obéir en aveugle, c'eſt à quoi ſe réduit toute la morale de l'homme de guerre. Mais ſi cette morale convient dans des camps & des armées, on ne doit pas l'enſeigner dans les villes ou dans la ſociété ; elle ne feroit évidemment des guerriers que de pures machines, des inſtrumens abjects, qui, dans les mains des tyrans, anéantiroient les loix & la liberté. L'obéiſſance machinale à des chefs injuſtes eſt une trahiſon contre la patrie, que le guerrier doit défendre contre tous ſes ennemis : ſi cette obéiſſance eſt louable dans le ſimple ſoldat, toujours incapable de raiſonner & de ſe former des idées de juſtice, elle eſt coupable & déshonorante dans ceux qui le commandent ; l'éducation devroit leur avoir inſpiré des ſentimens plus nobles & plus généreux qu'aux automates dont ils dirigent les mouvemens. Mais la politique des tyrans prit ſoin d'élever en tout tems un mur d'airain entre les nobles, les ſoldats, & ſes autres ſujets. La nobleſſe militaire, en formant une claſſe diſtinguée, ſe dévoua ſervilement aux volontés des plus mauvais princes ; & leurrée par de vains privilèges, par des penſions & de vains titres, elle n'eut rien de commun avec les différens ordres de l'état. Tout guerrier fut l'homme du prince, & ſe crut dégagé de tout lien envers ſa nation ; il ceſſa d'être citoyen pour devenir un ſatellite, un mercenaire, un eſclave. Les loix, la liberté, la juſtice, & avec elles la félicité, ſont bientôt bannies des états dont les chefs ont à leurs ordres des troupes ſtipendiées.

Parler de patrie, de morale, de *devoirs* à ceux qui compoſent aujourd'hui les armées, c'eſt évidemment s'expoſer à la riſée. La vanité, l'étourderie, le libertinage, la pareſſe, le deſir de jouir d'une licence impunie, voilà les motifs ordinaires qui portent une jeuneſſe inconſidérée à la profeſſion des armes : des guerriers de cette trempe ſont tentés de croire que la raiſon, la réflexion, l'équité, la vertu ne ſont point faites pour eux. La morale ſemble devoir en impoſer encore bien moins à des ſoldats groſſiers, choiſis pour l'ordinaire parmi les fainéans, les vagabonds, des gens ſans feu ni lieu, & même ſouvent les malfaiteurs, trop heureux de trouver dans une légion le moyen de ſe ſouſtraire, ſoit à l'indigence, ſoit aux châtimens qu'ils ont mérités.

Un gouvernement militaire influe de la façon la plus marquée ſur les mœurs des nations : chacun veut reſſembler à ceux qui compoſent le corps le plus diſtingué ; conſéquemment chacun affecte des manières militaires, chacun ſe montre vain, léger, ſans foucis & ſans mœurs.

Ce n'eſt pas ainſi qu'étoient compoſées ces armées courageuſes des grecs & des romains, dont l'hiſtoire nous a tranſmis les exploits ; leurs généraux étoient des hommes déſintéreſſés, inſtruits, guidés par la paſſion de la gloire : les ſimples ſoldats n'étoient pas de vils mercenaires ; c'étoient des citoyens, des cultivateurs, des propriétaires ; ils avoient une patrie qui leur étoit chère, parce qu'elle renfermoit & protégeoit leurs femmes, leurs enfans & leurs biens ; ils combattoient avec force pour la liberté, & non pour le deſpotiſme ; la guerre terminée les rendoit à leurs foyers, où ils jouiſſoient des louanges de leurs concitoyens pour les avoir vaillamment défendus. La milice romaine, devenue mercenaire par la ſuite, ceſſa d'être animée du même eſprit ; les ſoldats ne furent plus alors que les inſtrumens déteſtables des ambitieux qui ſurent les gagner ; ils aſſervirent l'état à des tyrans, qu'ils détruiſirent à volonté ; à force de maſſacres, de rapines, d'indiſcipline, ils amenèrent la ruine de l'empire, qu'ils auroient dû défendre bien plutôt contre ſes indignes maîtres que contre les germains, les parthes ou les daces.

Tel eſt le ſort que des troupes mercenaires préparent aux nations ! Telles ſont les deſtinées de ces tyrans qui ſe confient à une ſoldateſque inconſtante & perverſe ! Celle-ci, après avoir démoli l'équité, la liberté, les loix, fière de ces ſuccès & remplie d'avidité, finit par s'élancer, en bête féroce, ſur le maître qui a déchaîné ſa fureur. Les empereurs les plus juſtes, les plus ſages ; les Probus, les Alexandre-Sévère furent les victimes de ces ſoldats forcenés, à qui la vertu des princes étoit devenue odieuſe. Enfin, tel eſt encore de nos jours le ſort que des janiſſaires rebelles font éprouver à leurs ſultans. Les deſpotes eux-mêmes ne peuvent pas toujours compter ſur les eſclaves qui gardent leur perſonne. Des bêtes féroces exterminent très-ſouvent leurs gardiens. La licence & la corruption des ſoldats, que les princes ſemblent favoriſer, devient auſſi funeſte aux maîtres qu'aux nations que ceux-ci ſe propoſent d'aſſervir. Les inſtrumens qu'emploie la tyrannie contribuent tôt ou tard à la deſtruction des tyrans.

Sous les gouvernemens introduits par les peuples barbares qui partagèrent les provinces de l'empire romain, les généraux, les grands, les nobles, les guerriers uniquement obligés de ſuivre les rois à la guerre, ſe rendirent peu-à peu indépendans de leur autorité durant la paix ; ils furent de plus les repréſentans, les magiſtrats & les juges des nations, réduites en ſervitude par la force de leurs bras. Mais quelle put être la juſtice que des ſerfs malheureux obtinrent de ces hommes brutaux, ignorans, nourris de carnage & de rapines ? Quelle protection les citoyens dédaignés trouverent-ils dans des nobles, qui jamais ne ſongèrent qu'à ſtipuler leurs propres intérêts ? Les rois, trop foibles pour mettre à la raiſon des vaſſaux indomptés, les diviſèrent comme on a vu, profitèrent de leurs diſſentions & de leur impéritie pour leur aſſocier dans les tribunaux, des

clercs ou des juges plus instruits, qui, peu-à-peu, remplacèrent ces guerriers incapables, & formèrent la magistrature que l'on voit subsister en Europe.

Des représentans armés deviennent bientôt des tyrans redoutables pour le peuple, & des sujets rebelles au souverain. Une noblesse militaire, orgueilleuse de sa force, méprise la justice, & n'est pas faite pour juger les citoyens. Il faut aux nations, pour les représenter, des hommes justes, intègres, éclairés, soumis aux loix, inaccessibles aux séductions des cours, qui obligent le prince lui-même à respecter les droits de la société, & qui sur-tout les respectent eux-mêmes. Des représentans vénaux ou faciles à séduire sont des traîtres, qui bientôt tomberont dans les fers du despotisme, après avoir sottement donné dans ses pièges.

Ainsi, faute d'équité, de raison, de science, la haute noblesse, qui jadis marchoit presque l'égale des monarques, fut non-seulement terrassée, dépouillée de son pouvoir, mais encore privée de la prérogative si noble de représenter & de juger les peuples. Sa chûte ne devroit elle pas apprendre à tous les grands, que nulle puissance, quelque forte qu'elle paroisse, ne peut se soutenir sans justice & sans lumières ? Nul ordre dans l'état, nul corps ne peut sans péril séparer ses intérêts de ceux de la nation : en un mot, la morale & les talens sont utiles & nécessaires à la noblesse, & n'ont rien qui leur doive attirer ses mépris. « Un esclave, dit un poëte, n'a pas droit de marcher la tête levée ».

La noblesse impose évidemment à ceux qui la possèdent, le devoir de s'attacher plus fortement à la patrie que les autres. Plus on reçoit de la société, & plus on doit lui montrer de gratitude & de zèle. Personne, plus que le noble, n'est intéressé à la prospérité de l'état, qui renferme ses biens, où il jouit de la considération & des honneurs qu'il est fait pour desirer. Rien de plus légitime & de mieux fondé que le choix des souverains, lorsque, dans la distribution des emplois importans, ils préfèrent les sujets les plus distingués par la naissance.

On doit supposer, sans doute, que des personnes bien nées ont été bien élevées, c'est à dire, ont reçu de leurs parens des principes d'honneur, des sentimens généreux, une ambition noble, des qualités estimables, un esprit & un cœur soigneusement cultivés. Lorsque ces dispositions manquent au noble, il n'est plus qu'un homme du commun capable de nuire, & au maître qu'il sert, & à ceux sur lesquels il a de l'autorité.

Mais, pour être justement considéré, il n'est pas toujours nécessaire que le noble prodigue son sang dans les batailles, ou remplisse des emplois distingués ; lorsque dénué d'ambition, il vit retiré dans les possessions de ses ancêtres, son opulence ou son aisance le mettent à portée de faire beaucoup de bien aux malheureux dont il se voit entouré. Un seigneur bienfaisant & puissant n'est-il pas & plus grand & plus heureux dans son domaine, que ces grands qui s'exposent aux orages des cours ? Quand le noble ne jouit que d'une fortune médiocre, sa retraite le met à couvert des aiguillons de l'ambition ; elle lui dérobe le spectacle affligeant des indignes personnages que l'injustice éleve si souvent aux honneurs : ses besoins sont bornés, parce qu'il n'est point infecté de la contagion du luxe ; il fait valoir en paix son champ ; il cultive son esprit dans ses momens de loisir ; il élève des enfans que leurs talens pourront un jour tirer de l'obscurité, & faire paroître avec éclat dans le monde.

Mais le malheur cesse d'intéresser quand il est accompagné de vanité. Le rejeton vertueux d'une famille antique & déchue est un objet attendrissant qui nous rappelle les jeux cruels de la fortune ; un noble modeste est fait pour gagner plus sûrement les cœurs, qu'un gentilhomme indigent & superbe. Trop souvent la hauteur ne quitte point la noblesse au sein même de la misère. Dans quelque position que le noble se trouve, il est fait pour se sentir ; c'est-à-dire, il doit se respecter lui-même, ne jamais s'avilir, être jaloux de l'estime des autres. Ces sentimens louables devroient-ils se confondre avec une vanité pusillanime, inquiète ; avec une indolence honteuse, une crainte futile de se dégrader par un travail honnête, ou par des talens estimables ? Les préjugés barbares qui subsistent encore, font que dans bien des nations, tout noble se croit, par l'unique droit de sa naissance, fondé à dédaigner des emplois honorables, les ressources du commerce, & à mépriser ceux que le destin n'a pas fait naître comme lui ; nul talent, nulle vertu ne lui paroissent comparables à l'avantage d'être né de parens nobles ; ce préjugé pitoyable le rend souvent injuste, insociable, désagréable à tous ceux que le hasard n'a pas si bien servis. Il faut être singuliérement dépourvu de mérite personnel, pour attacher tant de valeur à un pur accident !

Les hommes ne sont point égaux par la nature ; ils ne sont point égaux par les conventions sociales qui, pour être équitables, ne doivent jamais mettre sur la même ligne l'homme inutile ou méchant, & le citoyen vertueux. Le noble n'est respectable que lorsqu'il agit noblement ; il ne mérite nullement d'être distingué de la foule, quand ses sentimens & ses vertus ne tiennent point ce que sembloit promettre son origine. Ses concitoyens sont en droit de lui dire : « si vous êtes vraiment du sang de ces guerriers généreux, qui se sont autrefois dévoués pour la patrie, prouvez-nous votre origine par des actions nobles, par une façon de penser digne de tels ancêtres. Si vous descendez des bienfaiteurs de nos pères,

ne traitez point leurs descendans avec une hauteur insultante. Si vous voulez être honorés, méritez notre estime par vos vertus, par un attachement inviolable aux loix sacrées de l'honneur. Si vous êtes membre du corps le plus distingué de l'état, ne vous rendez pas complice des méchans qui, après avoir tout renversé par vos mains, anéantiront vos privilèges, & vous mettront un jour au rang de ces plébéiens, que vous avez la cruauté ou la folie de mépriser ».

Trop long-tems enivrés de distinctions frivoles, de prérogatives puériles & précaires, de vains titres, de prétendus droits quelquefois très-injustes, les nobles se crurent des êtres d'une autre nature que le reste des hommes; ils rougirent de confondre leurs intérêts avec ceux des bourgeois, qu'ils regardèrent comme des affranchis de leurs ancêtres; autorisés par une jurisprudence féodale & barbare, ils exercèrent sur les peuples mille vexations juridiques. Le droit si noble de la chasse rendit les terres stériles; les campagnes furent dévastées, & les cultivateurs ruinés pour l'amusement des seigneurs; la vie des bêtes fauves devint plus précieuse que celle des hommes; sous prétexte de maintenir leurs droits, les grands firent éprouver à leurs sujets les injustices les plus criantes. C'est un bel amusement, sans doute, un plaisir bien noble & bien grand, que celui qui change de vastes contrées en forêts, en déserts, qui quelquefois anéantit les récoltes, & qui coûte des larmes à cent familles désolées!

La morale & la politique s'élèvent également contre ces abus révoltans. Les nobles & les grands ne peuvent-ils donc s'amuser sans ravager leurs propres terres, ou sans affliger les malheureux dont ils devroient être les protecteurs & les pères? De quel œil le laboureur indigné doit-il voir son seigneur, qui ne se montre dans les campagnes que pour y porter la disette & le désordre; Mais l'humanité ne dit rien à des orgueilleux à l'abri de la misère; ils rient des pleurs des misérables; ils s'applaudissent du pouvoir de tout oser contre la foiblesse impuissante. Que dis-je? ils châtieroient celui qui auroit la témérité de se plainpre humblement du mal qu'on lui fait éprouver.

Si les princes, les nobles & les grands, dans l'emportement de leurs plaisirs, sont incapables d'écouter la voix de la pitié, qu'ils écoutent du moins celles de leur propre intérêt. Qu'ils renoncent à des droits qui laissent en friche & dépeuplent leurs domaines; qui découragent & mettent en fuite les cultivateurs dont ils ont besoin pour contenter leur luxe & leur vanité; qui rendent la grandeur & la noblesse odieuses à des citoyens dont elles devroient mériter la tendresse & encourager les travaux. N'est-ce qu'en faisant du mal aux foibles, que les grands croient montrer leur puissance & leur supériorité?

L'équité naturelle, dont les loix sont plus saintes que les folles conventions des hommes, met au néant des privilèges accordés par l'injustice, soutenus par la violence, & confirmés par les siècles. Le pacte sociale exige que nulle classe de citoyens ne s'arroge le droit de tourmenter les autres; il met le foible sous la sauve-garde du puissant; le cultivateur sous la protection de son seigneur: le château du noble est fait, ainsi que son cœur, pour être l'asyle de ses villageois opprimés. Une noblesse vertueuse, citoyenne, éclairée, seroit la protectrice & le modèle des peuples; ses membres bien unis seroient de droit les représentans des nations: ils formeroient un rempart que jamais la tyrannie ne pourroit renverser. Des nobles oppresseurs, divisés, sans lumières & sans mœurs, après avoir accablé les peuples, finissent par être accablés à leur tour.

La vraie Morale, toujours d'accord avec l'équité & la saine politique, ne doit pas se proposer de déprimer la noblesse, mais de lui mettre sous les yeux ses engagemens envers la société, de la rappeller à sa véritable origine, à son institution naturelle. La justice, toujours unie aux intérêts de l'état, ne peut pas se proposer d'introduire dans les nations une égalité démocratique, qui bientôt dégénéreroit en confusion. Tous les empires ont besoin de défenseurs animés par l'honneur, ou à qui l'éducation ait inspiré des sentimens élevés, ils doivent être récompensés par des distinctions honorables, par la considération publique, par des récompenses méritées. Mais la justice ne peut pas approuver que la noblesse, même lorsqu'elle vit dans l'oisiveté, jouisse de privilèges onéreux pour le reste des citoyens, & qu'elle ne supporte point des fardeaux qui sont cruellement rejettés sur la partie la plus pauvre & la plus laborieuse des nations. Le noble, qui par état est le défenseur de son pays; le grand, qui donne ses conseils aux souverains; le magistrat, qui consacre ses veilles au maintien de la justice & du bon ordre, sont des citoyens justement distingués des autres, & qui ne doivent être aucunement confondus avec le citoyen obscur qui ne rend pas les mêmes services à la patrie.

Que l'on n'écoute donc pas les maximes d'une Philosophie mécontente & jalouse qui, sous prétexte de ramener la justice ou le règne d'Astrée sur la terre, voudroit anéantir tous les rangs, pour introduire dans les sociétés civilisées une égalité chimérique, qui ne subsista pas même dans les hordes les plus sauvages. Dans ces peuplades errantes, dont la guerre est la passion habituelle (ainsi qu'elle l'est malheureusement encore dans laplupart des nations policées), les hommes les plus braves ne sont-ils pas les plus distingués & les mieux récompensés? La raison ne veut donc pas que, dans la nécessité cruelle qui met si fréquemment les nations en armes, l'on anéantisse l'esprit militaire, & l'on arrache à la valeur la considération qui lui est due. La vraie Morale

Prescrit uniquement aux nobles, aux guerriers, aux grands, aux hommes élevés en dignité, de se distinguer par les vertus & les connoissances qui conviennent à leur état : elle leur défend de se dégrader par une conduite servile, ou par des vices capables de les confondre avec des esclaves, ou avec la plus vile populace.

Le mot *noblesse* est fait pour annoncer courage, grandeur d'ame, volonté ferme & constante de maintenir les droits de la société.

Le rang annonce une supériorité de vertus, de talens, d'expériences, à laquelle le respect & la considération sont dus.

Les grandes places annoncent la puissance, la capacité, la volonté de faire du bien, une autorité légitime, à laquelle, pour leur propre intérêt, les hommes sont obligés de se soumettre. La noblesse, le rang & la grandeur sont des mots vuides de sens dès qu'ils ne procurent aucun avantage au public ; ils méritent d'être méprisés & détestés, quand ils ne font que du mal. Ce seroit être injuste que d'exiger pour les dignités, la naissance ou les places, des sentimens qui ne sont dus qu'aux qualités personnelles que ces mots représentent.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des *devoirs* des nobles & des gens de guerre, relativement à leurs concitoyens & à la patrie où ils sont nés, au bien-être de laquelle tout leur prouve qu'ils sont, pour le moins, autant intéressés que les autres ordres de l'état. Il nous reste encore à exposer en peu de mots les *devoirs* qui les lient envers ceux contre qui leur profession les oblige de porter les armes. Ce seroit en effet méconnoître les principes les plus évidens de la raison ou de la Morale, que de croire que l'homme ne dût rien à son ennemi. Ce seroit dégrader le guerrier, & le supposer une bête féroce, que de penser que, né dans des nations policées, il pût ignorer les maximes humaines & justes qu'elles ont établies entr'elles, & qui demeurent en vigueur même au milieu du tumulte des combats. Enfin, ce seroit regarder le militaire comme un vil automate, comme un bourreau sans pitié, comme un sauvage furieux, que d'imaginer qu'il pût ne pas savoir jusqu'où son courage doit le pousser contre les ennemis que sa patrie lui désigne.

Il n'y a que des sauvages stupides, dépourvus de raison, de prévoyance & de vertu, qui se persuadent que tout est permis contre des vaincus, & que l'on ne doit mettre aucun terme à sa fureur & à sa vengeance. Les insensés n'ont donc pas vu que les armes sont journalières, que celui qui use cruellement de sa victoire, peut bientôt tomber à son tour entre les mains d'un ennemi dont il n'a fait que redoubler la rage. Les aveugles ne s'apperçoivent pas que leurs guerres continuelles, & toujours impitoyables, ont presque réduit leurs nations, jadis nombreuses, à de chétives hordes, incapables de se défendre contre une poignée d'européens.

Déjà depuis long-tems la voix sainte de l'humanité, la raison, l'intérêt éclairé ont détrompé les nations de nos contrées de leur férocité primitive. Plus les peuples se sont instruits, & plus ils ont montré de modération dans la guerre. Si des faits récens fournissent des exemples d'atrocité, ils sont dus à des nations qui n'ont point encore été suffisamment guéries de l'ignorance & de la frénésie de leurs ancêtres sauvages.

Graces aux préceptes de la raison, qui ont adouci peu à peu les souverains & les guerriers, les hommes ne sont plus si cruellement acharnés à leur destruction réciproque. Le soldat entend le cri de l'humanité au sein même du carnage, au milieu du bruit des armes. Il accorde la vie à l'ennemi désarmé qui la demande ; il seroit déshonoré s'il frappoit son adversaire abattu à ses genoux. Il fait des prisonniers, & non pas des esclaves tels que ceux à qui les barbares romains ne laissoient la vie que pour la leur rendre plus insupportable que la mort. Aujourd'hui, dans les armées, les prisonniers faits à la guerre sont traités avec douceur, garantis de toute insulte, & rendus par échange ou par rançon à leur pays. Enfin, les armes même si bruyantes de nos guerriers modernes sont bien moins destructives que celles des anciens.

Tels sont les effets que la Morale a peu à peu produits sur les cœurs des princes & de leurs soldats. Il faut donc espérer que les maîtres du monde, détrompés de plus en plus de leur ambition meurtrière, s'appercevront du mal que les guerres les plus heureuses font toujours à leurs états. Ramenés à l'humanité, à la justice, à la raison par leur intérêt mieux connu, ils deviendront moins prodigues du sang de leurs sujets ; ils ne décideront plus si légérement la destruction des peuples ; rendus plus pacifiques, ils réduiront ces armées innombrables qui absorbent inutilement tous les revenus de leurs empires ; ils s'occuperont de l'administration intérieure, de la législation & des mœurs ; ils réuniront d'intérêts les sujets à leurs souverains ; & sous leurs sages loix, le guerrier & le noble deviendront des citoyens.

Indépendamment des devoirs généraux que le droit des gens, adopté par les nations policées, impose à l'homme de guerre, il en est d'autres que la Morale lui prescrit, & qu'il ne peut négliger sans crime & sans déshonneur. Si sa patrie lui ordonne de combattre & de détruire ses ennemis qu'il trouve armés, elle ne doit pas lui ordonner d'exercer une vengeance aussi injuste qu'inutile sur le citoyen désarmé, sur le laboureur paisible, sur l'habitant des villes. N'est-ce donc pas assez des ravages, des massacres, des violences de toute espèce que la guerre traîne à sa suite, sans étendre encore ses effets sur des

hommes tranquilles, dont le malheur est d'être nés dans les états d'un autre maître?

S'il existe donc quelque idée de justice & quelque sentiment de pitié dans les chefs des armées, ou dans les officiers soumis à leurs ordres, ils épargneront des citoyens infortunés dont la ruine totale ne peut aucunement contribuer au succès de leurs armes, & qui n'ont rien de commun avec les querelles des rois. Ainsi qu'une discipline sévère mette un frein puissant à la licence, à la cupidité, à la débauche d'une soldatesque toujours ignorante & barbare. Que ces chefs, vraiment nobles & désintéressés, dont l'honneur doit être le mobile unique, n'aillent pas s'avilir par une avarice sordide. Est-il rien de plus honteux que la conduite abjecte de ces généraux d'armées, entre les mains de qui la guerre est un trafic, & qui, se rabaissant au métier cruel & bas des traitans & des usuriers, cherchent à exprimer des veines des peuples le peu de sang que la guerre y a laissé?

Tels sont les devoirs que la Morale & l'honneur prescrivent aux gens de guerre; ils furent généreusement observés par les Scipion, les Turenne, les Catinat; ils le seront par tous ceux qui préféreront une gloire solide à l'amour de l'argent; passion qui décèle communément des ames lâches & retrécies. L'avarice est un vice peu fait pour les grands cœurs. La valeur militaire s'anéantit bientôt chez les nations énervées par le luxe, où le guerrier souvent préfère sa fortune à sa gloire. Les romains, pauvres & enivrés de l'amour de leur patrie, ont subjugué le monde; enrichis des dépouilles des nations, leur avarice les mit aux prises les uns avec les autres; amollis par le luxe, ces guerriers si redoutables ne furent qu'un vil troupeau d'esclaves, tremblans sous les plus lâches, les plus méprisables des tyrans.

Le sentiment de l'honneur doit entiérement disparoître, & faire place à l'intérêt le plus sordide dans une nation asservie; l'honneur n'est point fait pour des esclaves; ils ne peuvent ni s'estimer eux-mêmes, ni prétendre à l'estime de leurs concitoyens. La grandeur d'ame, la fierté noble, le courage seroient des qualités inutiles, déplacées, nuisibles même dans des êtres destinés à ramper. Comment un homme avili par la crainte auroit-il une haute idée de lui-même, tandis que tout lui prouve sa dépendance & sa foiblesse? Un courtisan, dont le rang, la fortune, la liberté, la vie sont à la merci d'un despote méchant ou foible, d'un ministre pervers, d'une maîtresse étourdie, peut-il avoir la force & l'élévation que donne la sécurité? Quel intérêt cet esclave, uniquement occupé du soin de plaire à son maître, trouveroit-il à mériter l'estime d'un public, qui, s'il montroit des vertus, ne lui accorderoit qu'une approbation tacite & stérile, ou peut-être le blâmeroit d'avoir eu des qualités peu compatibles avec son état?

Le vrai courage suppose une vigueur, une énergie produite par l'amour de la patrie; mais où est la patrie dans une contrée que le despotisme a subjuguée? Le guerrier n'y a d'autre fonction que celle de défendre le geolier qui la tient en captivité.

Il ne peut y avoir ni vraie noblesse, ni distinctions réelles, ni rangs, ni privilèges durables parmi les hommes également asservis aux caprices d'un maître. Quelques-uns des esclaves, que sa faveur inconstante distinguera pour un moment, s'enorgueilliront, peut-être, de leur crédit passager, & se croiront quelque chose; mais la moindre réflexion doit bientôt les ramener à l'idée de leur propre néant, & leur fera sentir que la main, qui les élève & les soutient, peut, en se retirant, les faire tomber dans la poussière. Une noblesse qui n'est illustrée que par de vains titres, des prérogatives imaginaires, des privilèges injustes, des signes futiles, n'a rien de solide & de réel. La noblesse véritable ne peut se trouver que sous un gouvernement capable d'inspirer des sentimens généreux, dans une patrie qui procure la justice, la liberté, la sûreté. Nul citoyen n'est donc plus que le noble intéressé au bien-être de son pays, au maintien des loix qui mettent tous les ordres de l'état à couvert contre les coups de la tyrannie.

L'homme véritablement généreux, suivant la force du mot, est celui qui a reçu de ses ayeux une ame assez grande, assez noble, assez courageuse, pour sacrifier des intérêts puérils & méprisables, des avantages incertains & précaires, à des intérêts solides & permanens qui l'attachent à sa patrie, au desir d'être estimé de ses concitoyens, à la gloire, qui n'est jamais que l'estime des honnêtes gens. « C'est par le temple de la vertu: dit Cicéron, que l'on arrive au temple de la gloire. »

Quels droits à l'estime publique pourroient donc avoir des nobles & des guerriers totalement dépourvus de grandeur d'ame, de vrai courage, de sentimens généreux? Une nation peut-elle avoir une considération sincère pour des courtisans occupés à flatter à ses dépens le despote qui la dépouille, ou pour des guerriers dont la fonction est de tenir leurs concitoyens sous le joug de l'oppression? Non; des hommes de ce caractère ne peuvent aucunement prétendre à l'estime qui constitue le véritable honneur; ils peuvent bien en imposer par leur faste & leur arrogance, ils peuvent inspirer de la crainte, ils peuvent arracher des signes extérieurs de complaisance & de respect; mais ils n'obtiendront jamais ni des hommages sincères, ni la gloire, qui ne sont dus qu'à la générosité, au patriotisme, à la vertu.

Comment le pouvoir de nuire donneroit-il quelques droits à l'estime des hommes? Ce seroit se former des idées bien fausses de l'honneur, que de le croire compatible avec le vice, la licence, la perversité. C'est néanmoins dans ces désordres que tant de prétendus nobles & de guerriers ne rougissent pas de le faire consister. On voit souvent les hommes les plus coupables, les plus notés, les plus dignes du mépris des honnêtes gens, s'annoncer comme des gens d'honneur, se présenter impudemment dans toutes les compagnies; à l'ombre d'un grand nom, ou d'un grade militaire, braver insolemment les regards, & recevoir même très-souvent un accueil favorable. Les friponneries les plus basses, les dettes les plus frauduleuses ne les font point exclure de la bonne compagnie. Sous des gouvernemens injustes ou foibles, les grands sont assurés de l'impunité; les crimes les plus avérés ne les exposent pas à la rigueur des loix; on craindroit que leur châtiment ne déshonnorât leurs familles. Comme si les crimes n'étoient point personnels! comme si ces crimes ne déshonnoroient pas bien plus que l'échafaud! En un mot, la naissance est un manteau qui couvre toutes les iniquités.

En tenant ainsi une balance inégale entre des sujets qui devroient jouir d'un droit égal à la justice, des princes injustes ou foibles ne semblent-ils pas livrer le citoyen obscur à la discrétion des grands? Voilà comment un mauvais gouvernement, peu content d'opprimer les peuples, les abandonne indignement aux outrages & aux attentats d'une foule de tyrans subalternes, qui, assurés de n'être point punis, font éprouver leur licence à leurs inférieurs. Ce n'est souvent que par le vice, plus audacieux, que les nobles & les grands se distinguent du vulgaire, & s'élèvent au-dessus de leurs concitoyens; ils les méprisent, parce qu'ils sont trop foibles pour pouvoir leur résister.

Si des souverains accordent l'impunité à ceux qu'ils daignent favoriser, l'homme de guerre se la procure à lui-même au moyen de son épée, toujours prête à percer quiconque oseroit lui témoigner le mépris que ses vices devroient lui attirer. Il résulte un très-grand mal, dans le commerce du monde, d'un préjugé sauvage qui fait passer pour honorable un courage aveugle & forcéné, & qui souvent empêche un frippon, un escroc, un homme très-méprisable, d'être justement réprimandé ou banni de la société. Des personnages de cette trempe peuvent avoir la témérité de se battre; rien de plus ordinaire que de voir l'étourderie & la folie s'unir avec le vice & la pervesité. D'un autre côté, l'homme le plus honnête & le plus brave peut succomber sous l'adresse d'un impudent, d'un ferrailleur, d'un spadassin exercé. Pour éviter des querelles & des combats, on est souvent forcé de tolérer dans la bonne compagnie, des impertinens, de fort malhonnêtes-gens, que, parce qu'ils savent se battre, on ne peut en exclure, & qui se croient eux-mêmes des gens d'honneur. Ces funestes préjugés rendent la société militaire aussi désagréable que dangereuse.

Cependant les lumières de la raison, en se répandant peu à peu, ont fait disparoître en partie ces notions si contraires à l'agrément & au repos de la société. Des corps militaires, devenus plus sensés, savent se débarrasser de ces querelleurs, de ces gladiateurs effrontés qu'on regardoit autrefois avec une sorte d'admiration. Un intérêt mieux entendu a fait enfin reconnoître que l'on pouvoit montrer du courage contre les ennemis de l'état sans être prêt à tout moment d'insulter, de combattre & d'égorger ses concitoyens. Plus les hommes s'éclaireront, & plus leurs mœurs deviendront humaines ou sociables.

Il est pourtant des militaires qui semblent regretter encore l'antique barbarie de ces tems où les guerriers s'assassinoient les uns les autres avec la plus grande facilité; ils prétendent que ces fréquens combats servoient à entretenir l'esprit militaire. Ainsi ces aveugles spéculateurs s'imaginent qu'un homme de guerre, pour conserver l'esprit de son métier, doit être une bête féroce, un sauvage, un brutal incapable de tout sentiment humain ou raisonnable.

En effet, en voyant la conduite insensée du plus grand nombre de ceux qui suivent la profession des armes, l'étourderie & l'incurie qui président à leurs actions, le mépris qu'ils montrent pour les règles de l'équité & pour les bonnes mœurs; on seroit tenté de croire que la Morale est totalement incompatible avec le métier de la guerre, & que le militaire est destiné par son état à ne jamais réfléchir ou faire usage de sa raison.

Une politique aussi fausse qu'injuste a trop souvent adopté ces maximes pernicieuses; croyant mieux s'attacher ses soldats, le despotisme les tint dans l'ignorance, & leur permit la rapine, l'injustice & la licence dans les mœurs. Politique bien imprudente que celle qui lâche ainsi la bride à des inconsidérés, aveuglément emportés par toutes leurs passions! Les princes qui suivent de pareilles idées ne voient donc pas que ces satellites, à qui l'on permet l'injustice, & d'exercer leur férocité contre les citoyens désarmés, finissent très-souvent par les exercer ensuite contre le souverain lui-même. Comment contenir les fureurs d'une soldatesque abrutie, que l'on a pris soin d'entretenir dans le désordre?

Ainsi, sans écouter les maximes d'une politique aveugle & barbare, tout prince raisonnable, pour sa propre sûreté & pour le bien de ses états, doit réprimer la licence du soldat, s'occuper des mœurs de ses chefs, les inviter par

des récompenses à s'instruire, en y consacrant une portion du loisir immense & fastidieux que leur laissent en tems de paix leurs fonctions militaires. Par-là le souverain se verra servi par des hommes plus habiles, plus expérimentés, moins turbulens, & les nations trouveront dans les nobles & les guerriers, des concitoyens plus utiles, plus sociables, plus dignes d'être aimés & considérés.

En général, rien ne semble contribuer plus efficacement à la corruption des mœurs d'une nation, que le gouvernement militaire : le désordre, la licence, la débauche, qui l'accompagnent en tous lieux, sont par lui communiqués à toutes les classes de la société, & fixent surtout leur domicile dans les endroits où les gens de guerre font leur séjour. C'est-là qu'on voit à chaque instant le guerrier travailler à la séduction de l'innocence, attaquer sans relâche la vertu des femmes, se venger de leurs refus par d'affreuses calomnies, en un mot, se jouer insolemment de leur réputation & du repos des familles les plus honnêtes.

Ajoutez à ces désordres la vanité, la frivolité, l'étourderie, la fatuité, l'arrogance, qui font, pour ainsi dire, le caractère distinctif de la plupart des gens de guerre, & qui rendent leur société déplaisante pour les personnes sensées. Enfin, le militaire, presque toujours désœuvré, rougiroit de s'occuper ; il se glorifie de son ineptie & de sa fainéantise, qu'il croit honorables dans son état ; il méprise, comme des pédans, ceux de ses camarades qui cherchent dans l'étude un moyen d'employer leur loisir utilement.

On ne peut trop le répéter, l'ignorance & l'oisiveté seront toujours pour les guerriers des sources intarissables de désordres, de malheurs & d'ennuis. Ils ne peuvent s'en garantir qu'en s'ornant plus soigneusement & le cœur & l'esprit. Qu'ils apprennent au moins en quoi consiste cet honneur dont ils se piquent, tandis qu'ils n'en ont pas souvent la plus légère idée : qu'ils ne le confondent plus avec la vanité, l'arrogance, l'impudence, ou le vice effronté, qui ne peuvent que les rendre odieux & méprisables : qu'ils sachent que l'instruction & les mœurs ne leur sont pas moins utiles qu'au reste des citoyens.

Par une sotte vanité, que trop souvent l'on substitue à la grandeur d'ame, à la noble fierté, à l'honneur véritable, un luxe ruineux fait des ravages affreux dans les armées, & dérange la fortune de ceux qui se consacrent à la défense de l'état. C'est à ce luxe destructeur que des familles nobles sont redevables de l'indigence & de l'obscurité dans lesquelles on les voit souvent croupir. C'est à cette misère que l'on doit attribuer la dépendance servile dans laquelle le despotisme tient continuellement une noblesse que ses folles dépenses ont ruinée. En un mot, le luxe & la vanité des nobles & des guerriers servent à consolider les chaînes qui les retiennent eux-mêmes sous le pouvoir des tyrans.

C'est, pour tout homme qui pense, un spectacle étrange & digne de pitié que de voir à quel point l'opinion est parvenue à fasciner la noblesse, & à la tromper sur ses intérêts les plus réels. Pour briller à la guerre par une dépense qui surpasse ses forces, un noble, un riche propriétaire, s'endette, engage ses terres, se dépouille de la fortune qu'il posséde & dont il peut jouir ; le tout dans la vue de plaire à une cour ingrate, des caprices de laquelle il sera forcé de dépendre le reste de sa vie. Pour remplacer les biens solides dont sa vanité l'a privé, il obtiendra quelquefois un grade, une pension précaire, quelque distinction puérile, s'il est favorisé ; mais s'il n'a point la faveur, il sera négligé & méprisé de ceux mêmes pour qui il a eu la simplicité de se ruiner. En un mot, c'est à des espérances chimériques, à des préjugés trompeurs, au hasard, que tant de guerriers & de nobles ont la folie de sacrifier leur fortune, leur repos, leur honneur, leur vie, & très-souvent la patrie, dont ils se disent les défenseurs.

Une politique moins perfide & plus éclairée devroit réprimer un luxe & une mollesse, incompatibles avec le métier de la guerre. Comment des hommes vraiment pleins de courage n'ont-ils pas la force de les mépriser ? Des princes plus justes & plus sages banniront ces fléaux des armées, pour introduire en leur place la simplicité, la tempérance, la frugalité, la discipline, plus propres à fortifier les corps & à soutenir le courage. Quels spectacles révoltans, pour des malheureux, que les repas somptueux des chefs qui, par leur luxe & leurs profusions, affament le camp, font nager dans l'abondance une foule de valets fainéans, tandis que le soldat, exténué de fatigues, manque souvent du nécessaire ?

Que dirons-nous de ces plaisirs amenés à grands frais, de ces théatres, des amusemens frivoles, des jeux ruineux, d'une foule de prostituées, des débauches continuelles que le luxe & l'habitude du vice rendent nécessaires à des guerriers corrompus & totalement efféminés ? Il sembleroit qu'une politique affreuse se fait un principe d'affoiblir, de détruire les corps, la fortune & les mœurs de ceux qu'elle destine à la défense de l'état. Telle est la récompense que le despotisme réserve communément aux insensés qui ont eu l'imprudence de soutenir son injuste pouvoir : il les corrompt, il les ruine, & les abandonne ensuite au repentir, à la misère, aux infirmités, aux mépris. Par une loi constante de la nature, dont le noble & le guerrier ne sont point exceptés, il n'est point de désordre qui ne trouve tôt ou tard son châ-

timent sur la terre. Les gens de guerre sont souvent le malheur des nations, sans se rendre eux-mêmes plus fortunés.

Rentrez donc enfin en vous-mêmes, grands, nobles & guerriers ! ouvrez les yeux sur de vains préjugés, qui, depuis trop long-tems, vous aveuglent. Apprenez à mieux connoître l'honneur, auquel votre rang & votre profession semblent devoir vous attacher plus particuliérement. Faites-le consister dans le droit incontestable à l'estime de vos concitoyens, & non dans une naissance qui n'est due qu'au hasard, dans des prérogatives & des privilèges contraires à l'équité, dans un crédit & des faveurs qu'un moment peut enlever, dans une vanité fastueuse qui vous ruine, dans une ignorance qui vous dégrade, dans une licence qui vous déshonore. Devenez citoyens dans des nations que vos ancêtres ont trop souvent asservies & ravagées. Ne soyez plus les fauteurs du despotisme; les contempteurs des loix, les ennemis orgueilleux des magistrats qui les soutiennent; de concert avec eux soyez les défenseurs de la patrie, qui ne peut exister sans justice, sans liberté, sans règles permanentes. Montrez-vous les vrais soutiens du trône, en l'établissant sur la félicité publique, à laquelle tout prouve que vous êtes intéressés, & que le souverain lui-même doit sa sûreté. Voilà la route qui conduit à l'honneur. C'est ainsi que vous serez véritablement estimés & distingués, & que vous transmettrez à la postérité des noms chéris & respectables.

Devoirs des riches.

Les richesses donnent & doivent donner à ceux qui les possèdent un rang distingué parmi leurs concitoyens. L'homme riche est, pour ainsi dire, plus citoyen qu'un autre; son opulence le met à portée de prêter à ses semblables des secours dont l'indigence est incapable; il tient à la société par un plus grand nombre de liens, qui l'obligent de s'intéresser beaucoup plus à son sort, que le pauvre, qui, n'ayant rien ou peu de chose à perdre, doit s'intéresser moins vivement aux révolutions qu'il voit arriver dans son pays. Celui qui n'a rien que ses bras, n'a point à proprement parler de patrie, il est bien par-tout où il trouve les moyens de subsister; au lieu que l'homme opulent peut être utile à bien des gens, est en état d'assister sa patrie, au destin de laquelle il se trouve intimement uni par ses possessions, dont la conservation dépend de celle de la société. Tandis qu'au siége de Corinthe les habitans s'empressoient à repousser l'ennemi par toutes sortes de moyens, Diogène, pour se moquer de leurs embarras, s'amusoit follement à remuer son tonneau.

Ne soyons donc pas étonnés de voir que presque en tout pays les loix, les usages, les institutions, souvent injustes & cruelles pour les pauvres, ont été plus favorables aux riches, & montrent une partialité marquée pour les favoris de la fortune. Les grands, les puissans, les opulens dûrent communément être préférés à des indigens, qui parurent moins utiles à la société. Cependant ces usages & ces loix furent évidemment injustes, quand elles permirent aux heureux de la terre d'opprimer & d'écraser les foibles & les malheureux. L'équité, dont la fonction est de remédier à l'inégalité des hommes, dut apprendre aux riches qu'ils devoient respecter la misère du pauvre, & cela pour leur propre intérêt. En effet, sans le travail & les secours continuels du pauvre, le riche ne seroit-il pas lui-même dans la misère; & ces secours venant à lui manquer, ne le rendroient-ils pas plus malheureux que le pauvre lui-même?

Ainsi la justice, d'accord avec l'humanité, avec la commisération & avec toutes les vertus sociales, apprend à l'homme riche à voir dans l'indigent l'un de ses associés, nécessaire à son propre bonheur, dont il doit mériter les secours en lui facilitant, en échange de ses peines, les moyens de subsister, de se conserver, de se rendre heureux à sa manière. C'est ainsi que la vie sociale met les hommes dans une dépendance mutuelle. Voilà comme les grands ont besoin des petits, sans lesquels ils seroient eux-mêmes petits. L'opulent, pour jouir de l'aisance, des plaisirs, des commodités de la vie, a besoin des bras & de l'industrie de l'indigent, que sa misère rend laborieux, actif, industrieux. En un mot, la moindre réflexion nous prouve que dans la société les membres sont unis les uns aux autres par des nœuds indissolubles, que nul d'entre eux ne peut briser sans se faire tort à lui-même; elle nous fait sentir que nul citoyen n'a le droit de mépriser les autres, d'abuser de leur foiblesse ou de leur indigence, de les traiter avec hauteur ou dureté; elle nous montre que le riche est continuellement intéressé à faire du bien, sous peine d'être haï ou méprisé pour n'avoir pas rempli sa tâche dans la vie sociale. Le citoyen que la société fait jouir d'une grande somme de bonheur, doit plus à cette société que les malheureux qu'elle néglige.

Les riches peuvent être comparés aux sources, aux ruisseaux, aux rivières destinés à répandre leurs eaux pour féconder les terres arides, afin de leur faire produire des plantes & des fruits. Le riche avare ressemble à ces fleuves dont les eaux, pour quelque temps, se perdent sous la terre. Le riche prodigue agit comme les rivières débordées, qui se répandent dans les campagnes sans y produire la fécondité. Enfin, pour suivre notre comparaison, les richesses mal acquises, & follement prodiguées, ressemblent à ces torrens; qui détruisent les

endroits

endroits par où ils paſſent, & qui finiſſent le plus ſouvent par laiſſer à ſec le lit qu'ils ont formé tant de violence.

Les réflexions qui viennent d'être préſentées, peuvent donc ſervir à fixer notre jugement ſur ce que la plupart des moraliſtes ont dit des richeſſes. Le plus grand nombre des ſages les a blâmées comme des obſtacles à la vertu, comme des moyens de corruption, comme la ſource intarriſſable de mille beſoins imaginaires qui nous plongent dans le luxe, la volupté, la molleſſe; qui nous endurciſſent le cœur, & nous rendent injuſtes; enfin, qui nous détournent de la recherche des vérités néceſſaires au vrai bonheur de l'être intelligent. Tel eſt en général le jugement que les anciens philoſophes ont porté ſur l'opulence, qu'ils ont montrée comme le plus dangereux écueil de la vertu. Ecoutons un moment Sénèque, qui, du ſein des richeſſes, oſe en faire la ſatyre.

« Depuis, dit-il, que les richeſſes ont été miſes en honneur parmi les hommes, & ſont devenues, en quelque façon, la meſure de la conſidération publique, le goût des choſes vraiment honnêtes & louables s'eſt entièrement perdu. Nous ſommes tous devenus des marchands tellement corrompus par l'argent que nous ne demandons plus de quelle utilité une choſe peut être, mais de quel agrément; l'amour des richeſſes nous rend tour-à-tour honnêtes gens ou frippons, ſelon que notre intérêt ou les circonſtances l'exigent.... Enfin, ajoute-t-il, les mœurs ſont ſi dépravées, que nous maudiſſons la pauvreté & que nous la regardons comme une choſe déshonorante, comme une véritable infamie; en un mot, elle eſt l'objet du mépris des riches & de la haine des pauvres ».

Platon décide formellement « qu'il eſt impoſſible d'être à la fois bien riche & honnête homme, & que, comme il n'exiſte pas de bonheur ſans vertu, les riches ne peuvent pas être réellement heureux ». Les moraliſtes nous font encore une peinture des inquiétudes, compagnes aſſidues de l'opulence, & qui empoiſonnent ſa poſſeſſion que tout le monde envie; on nous la montre comme l'inſtrument de toutes les paſſions. Mais comme dit Bacon, « les richeſſes ſont le gros bagage de la vertu; le bagage eſt néceſſaire à une armée, mais il en retarde quelquefois la marche, & fait perdre l'occaſion de remporter la victoire.

Pour réduire ces opinions à leur juſte valeur, nous dirons qu'en elles-mêmes les richeſſes ne ſont rien; elles ne ſont que ce que les font valoir ceux qui les poſsèdent. Un lit doré ne ſoulage point un malade; une fortune brillante ne rend pas un ſot plus ſage. « L'aiſance & l'indigence, dit Montagne, dépendent de l'opinion d'un chacun, & non plus la richeſſe, que la gloire, que la ſanté, n'ont qu'autant de beauté & de plaiſir que leur en prête celui qui les poſsède. » Entre les mains d'un homme ſage, humain, libéral, l'opulence eſt évidemment la ſource d'un bien-être & d'un contentement autant de fois renouvellé qu'il trouve d'occaſions d'exercer ſes diſpoſitions eſtimables. Nous dirons que l'homme ſenſible, dont le cœur fait goûter le plaiſir de faire des heureux, d'être utile à ſon pays, de répandre ſes bienfaits ſur tout le genre humain, ne ſeroit point embarraſſé quand il auroit en ſon pouvoir toutes les richeſſes & du Potoſe & du Pérou. Nous dirons que ce qui rend ſouvent la pauvreté & la médiocrité fâcheuſes pour l'homme honnête qui s'attendrit ſur les maux de ſes ſemblables, c'eſt l'impoſſibilité où elles le mettent de ſatisfaire les deſirs de ſa grande ame, qui voudroit pouvoir ſoulager tous les malheureux que le ſort lui préſente, exciter tous les talens utiles à ſes concitoyens, eſſuyer les larmes de tous ceux que l'infortune accable: avec un cœur bien placé, les tréſors de Créſus ne ſeroient jamais des obſtacles à ſa félicité. « Quand tu auras, dit Plutarque, profité des leçons de la philoſophie, tu vivras par-tout ſans déplaiſir, & tu jouiras du bonheur en tout état: la richeſſe te réjouira, parce que tu auras plus de moyens de faire du bien à pluſieurs; la pauvreté, d'autant que tu auras moins de ſoucis; la gloire, d'autant que tu te verras honoré; l'obſcurité, d'autant que tu ſeras moins envié. Avec la vertu, dit-il ailleurs, toute façon de vivre eſt agréable, Tu ſeras toujours content de la fortune, quand tu auras bien appris en quoi conſiſtent la probité & la bonté ».

Nous conviendrons qu'il eſt rare que les richeſſes ſe trouvent dans les mains de perſonnes de cette trempe; l'opulence ne ſe voit guère combinée, ſoit avec de grandes lumières, ſoit avec de grandes vertus; le plus ſouvent la fortune aveugle ſe plaît à combler de ſes dons d'indignes favoris, qui ne ſavent en faire uſage ni pour leur propre bonheur, ni pour celui des autres; enfin, il eſt très-peu de gens qui aient des ames aſſez fortes pour ſoutenir le poids d'une grande opulence. « L'or, diſoit Chilon, eſt la pierre de touche de l'homme.

N'en ſoyons point ſurpris: les richeſſes dont la plupart des hommes jouiſſent, ſont, ou le fruit de leurs propres travaux, de leurs intrigues, de leurs baſſeſſes; ou bien elles ſont tranſmiſes par leurs ancêtres: dans ces deux cas, il eſt aſſez difficile qu'elles tombent en des mains vraiment capables d'en faire un uſage conforme à la raiſon. Ceux qui travaillent à leur fortune n'ont ni le tems ni la volonté de ſe former le cœur ou l'eſprit; uniquement occupés du ſoin de leurs affaires, ils n'ont aucune idée des avantages qui réſulteroient pour eux de la culture de leurs facultés intellectuelles. D'un autre côté, les hommes, quand ils ſont fortement animés du deſir des richeſſes, ſe rendent, pour

l'ordinaire, peu délicats sur les moyens d'en obtenir. « Le gain, dit Juvénal, a toujours bonne odeur, quel qu'en soit le principe ». Il faut, pour parvenir à la fortune, une conduite si basse, si rampante, si oblique, que les honnêtes gens ont de la peine à se prêter à mille démarches qui ne coûtent rien à ceux qui veulent s'enrichir à tout prix. Enfin, rien de plus difficile que d'acquérir de grands biens sans faire quelques outrages à la probité. D'où l'on voit que l'occupation pénible de faire sa fortune par soi-même est assez incompatible avec une observation scrupuleuse des règles de la Morale. La fortune ne paroît aveugle dans la distribution de ses faveurs, que parce que les hommes qui en seroient les plus dignes, ne veulent pas les acheter au prix qu'elle y met communément. « Il est, disoit Thalès, aussi facile au sage de s'enrichir, qu'il est difficile de lui en faire naître l'envie.

« Il n'y a, dit Homère, que les ames honnêtes qui puissent être guéries ». La Morale, qui ne peut jamais s'écarter des règles immuables de l'équité, n'a point de préceptes pour des hommes avides, sans honneur, sans probité, qui ne trouvent rien de plus important que de faire leur fortune; ses leçons paroîtroient ridicules & déplacées, si elles osoient s'adresser à des courtisans sans ame, à des exacteurs impitoyables, à des publicains qui s'engraissent du sang des peuples, & qui s'abreuvent des larmes des malheureux. L'équité naturelle ne seroit point écoutée de tous ceux qui se persuadent que la volonté des princes rend juste la rapine & le vol, ni de ces hommes endurcis qui ne trouvent leur intérêt que dans l'infortune des autres.

La Morale ne donneroit pareillement que des conseils inutiles, ou trop vagues, à ceux des commerçans dont les profits les plus licites, ou permis par l'usage & les loix, ne sont pas toujours approuvés par une justice sévère : le marchand est trop souvent juge & partie dans sa propre cause, pour n'être pas fréquemment tenté de faire pencher la balance du côté de son intérêt particulier; cet intérêt se trouve communément prêt à lui suggérer des sophismes qu'il n'a ni le tems ni la volonté de bien se démêler. Enfin, il faut bien de la force & de la vertu pour qu'un homme dans le commerce ne succombe pas souvent à la tentation de mettre à profit, soit les besoins, soit l'ignorance & la simplicité de ses concitoyens. En général, la Morale, au risque de n'être point écoutée, dira toujours aux hommes d'être justes, de résister à la cupidité, de respecter la bonne foi, de craindre d'avoir un jour à rougir d'une fortune acquise aux dépens de la conscience & de la probité, parce que sa possession seroit troublée, soit par des remords importuns, soit par l'indignation publique, soit par des avanies.

Quand l'opulence est le fruit du travail des ancêtres, il est encore assez difficile que celui qui en hérite ait appris l'art d'en bien user. Comment des pères dépourvus eux-mêmes de principes, de sentimens louables & de vertus, en pourroient-ils inspirer à leurs enfans ? L'éducation des personnes nées dans l'opulence ne se propose communément rien moins que de leur former un cœur juste, sensible, bienfaisant. Bien plus, elle réussit difficilement à leur donner le goût de l'étude & de la réflexion. Des parens ignorans, & peu touchés des charmes de la vertu, laisseront leur fortune à des enfans qui leur ressembleront. Des avares, des usuriers, des concussionnaires, des monopoleurs, des courtisans, des financiers seroient-ils capables d'inspirer à leurs descendans des sentimens nobles & généreux, qui seroient incompatibles avec tous les moyens d'aller à la fortune? Bien plus, ces parens si avides n'ont pas même le talent de leur apprendre à conserver les richesses qu'ils leur laisseront : on remarque assez constamment que l'opulence la plus énorme se transmet rarement jusqu'à la troisième génération; la folie des enfans parvient très-promptement à dissiper les trésors accumulés par l'injustice des pères. Le fils d'un courtisan, d'un homme sans cœur, d'un flatteur, est-il fait pour avoir quelque estime pour la vertu ? Un père fastueux & vain, plongé dans le luxe & la débauche, daignera-t-il s'occuper à façonner l'ame de son fils, & à lui montrer la manière de faire un usage sensé des biens qu'il doit un jour posséder ? Enfin, le fils d'un homme qui nage dans l'abondance sera t il de lui-même tenté d'acquérir la modération, la douceur, les vertus, les talens & les connoissances qui peuvent un jour contribuer à son propre bien-être ? Les enfans, nés au sein de l'opulence, ne deviennent pour l'ordinaire que des furieux qui se croient tout permis. « La satiété, dit Théognis, fait naître la férocité.

Des fortunes énormes, des richesses immenses, amassées dans peu de mains, annoncent un gouvernement injuste, qui s'embarrasse fort peu de l'aisance & de la subsistance du plus grand nombre de ses sujets. Cent familles aisées sont plus utiles à l'état que le riche engourdi, dont les trésors enfouis exciteroient l'activité de toute une province. Des richesses réparties font le bien de l'état; elles augmentent l'industrie & conservent les mœurs, que la grande opulence, ainsi que la profonde misère, corrompent & détruisent. La grande fortune enivre l'homme ou l'engourdit totalement. « Les beaux habits, dit Démophile, gênent le corps; les grandes richesses gênent l'esprit ». D'un autre côté, une grande indigence, comme on verra bientôt, sollicite souvent au crime. Il n'est point de pays où l'on trouve des particuliers plus riches & autant de malfaiteurs que dans les nations opulentes.

Thalès disoit « que la république la mieux ordonnée est celle où personne n'est ni trop riche ni trop pauvre ». L'état de médiocrité fut toujours l'asyle de la probité. Un gouvernement est bien imprudent & bien coupable, quand il inspire à ses sujets une passion effrénée pour les richesses : il anéantit par-là tout sentiment d'honneur ou de vertu.

Le philosophe Cratès s'écrioit : « ô hommes! où vous précipitez-vous en prenant des peines pour amasser des richesses, tandis que vous négligez l'éducation de vos enfans à qui vous devez les laisser ? Rien ne modifie plus puissamment les hommes que l'éducation : l'exemple, l'instruction, les maximes des parens leur donnent les premières impulsions. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver dans des nations infectées par le luxe, par la dissipation & la débauche, tant de riches dépourvus des qualités nécessaires pour se rendre heureux par leurs richesses, & encore bien moins disposés à s'occuper du bien-être des autres. Le faste, la représentation, le besoin illimité de vivre suivant son état, dont la vanité se fait toujours une haute idée, les dépenses énormes qu'exigent des plaisirs recherchés, font que l'homme le plus opulent n'a jamais de superflu : une fortune immense lui suffit à peine pour faire face à tous les besoins que sa vanité, jointe au dégoût des plaisirs ordinaires, fait naître dans sa tête. Il n'est point de trésors capables de satisfaire les caprices & les fantaisies innombrables que le luxe, la dissipation & l'ennui enfantent à tout moment : à peine les revenus des rois pourroient-ils suffire pour appaiser la soif inextinguible d'une imagination déréglée.

L'ennui, comme on a déjà pu s'en convaincre, est un bourreau qui perpétuellement châtie, au nom de la nature, ceux qui n'ont point appris à régler leurs desirs, à s'occuper utilement, à mettre l'économie dans leurs amusemens. Pourquoi voit-on sans cesse les grands & les riches montrer si rarement un front serein ? C'est qu'au sein même des honneurs, de la fortune & des plaisirs, ils ne jouissent de rien; tous les amusemens sont épuisés pour eux ; il faudroit que la nature créât en leur faveur de nouvelles jouissances & de nouveaux organes. La bonne chere, la volupté, les spectacles, les plaisirs les plus variés n'ont plus rien qui les touche ; rien ne les réveille ; au milieu des fêtes les plus brillantes l'ennui les assiège, l'imagination les tourmente & leur persuade toujours que le plaisir doit se trouver à l'endroit où ils ne sont pas. De là cette agitation ; cette inquiétude convulsive que l'on remarque communément dans les princes, les grands & les riches ; ils semblent passer leur vie à courir pour chercher le plaisir, sans jamais en jouir lorsqu'ils l'ont sous les yeux : « l'un, dit Lucrèce, quitte son riche palais pour se dérober à l'ennui ; mais il y rentre un moment après, ne se trouvant pas plus heureux ailleurs : cet autre se sauve à toutes brides dans ses terres, comme pour éteindre un incendie; mais à peine en a-t-il touché les limites, qu'il y trouve l'ennui..; il regagne la ville avec la même promptitude... Chacun se fuit sans cesse, &c. »

S'occuper d'une façon utile, & faire du bien à ses semblables, voilà les seuls moyens d'échapper à l'ennui qui tourmente tant de riches pour lesquels il n'existe plus de plaisirs sur la la terre. Les plaisirs des sens s'épuisent ; le contentement puéril que peut donner la vanité, disparoît quand il est habituel; mais les plaisirs du cœur se renouvellent à tout moment, & le contentement inexprimable qui résulte de l'idée du bonheur que l'on répand sur les autres, est une jouissance qui jamais ne s'altère. Essayez de faire des heureux, pour être heureux vous-mêmes; voilà le meilleur conseil que la Morale ait pour les riches.

Aristote, en parlant des richesses, dit que les uns n'en usent point, & que les autres en abusent. Que l'homme riche seroit heureux, s'il savoit profiter des avantages que la fortune lui met entre les mains ? Comment l'ennui pourroit-il l'assaillir, lorsqu'avec une ame sensible & tendre il posséderoit un esprit cultivé? Tout se changeroit en plaisirs sous la main du riche bienfaisant. Essuyer les larmes du malheureux, porter inopinément la consolation & la joie dans une famille affligée, réparer les injustices du sort quand il opprime le mérite infortuné, récompenser libéralement les services qu'on a reçus, déterrer & mettre au jour les talens flétris par l'indigence, exciter le génie aux découvertes utiles, savoir jouir en secret du bonheur de faire des heureux sans leur montrer la main de leur bienfaiteur, rendre à la gaieté le cœur d'un ami vertueux qui se trouve dans la détresse, par des travaux utiles à la patrie; occuper & faire subsister la pauvreté laborieuse, ranimer le cultivateur découragé, mériter les bénédictions & la tendresse des êtres dont on est environné ; voilà des moyens sûrs de se procurer des jouissances durables & variées, de calmer l'envie que cause presque toujours une grande fortune ; & même de faire pardonner les voies par lesquelles cette fortune a pu s'acquérir par d'injustes pères. Des descendans vertueux peuvent parvenir à faire oublier la source impure de leur opulence : l'indignation & l'envie se taisent à la vue du bon usage que l'homme de bien sait faire de ses richesses ; il se rend heureux lui-même en méritant les applaudissemens de ses concitoyens.

C'est sur-tout dans les campagnes où les riches, éloignés de l'athmosphère empestée des villes, & de la contagion du luxe, trouveroient des occasions de faire un usage honorable de

leur opulence, & de se montrer citoyens. Mais trop souvent accoutumés à l'air infecté des grandes sociétés, au tourbillon des plaisirs frivoles, aux vices qui sont devenus des besoins pour eux, les riches regardent les capitales comme leur véritable patrie; ils se croient en exil dans leurs terres, à moins d'y transporter les désordres, le bruit, les funestes amusemens auxquels ils se sont habitués. Sans cela, les plaisirs champêtres, les charmes de la nature leur paroissent insipides; ils ignorent totalement le plaisir de faire du bien.

Ces plaisirs sont pourtant plus solides & plus purs que ceux dont se repaît le vanité. Peut-on leur comparer le futile avantage de se faire remarquer du vulgaire, par des habits, des équipages, des livrées, des ameublemens recherchés, & par tout le méprisable étalage auquel le luxe attache un si haut prix? Le riche injuste peut-il se flatter de mériter l'estime publique en déployant insolemment aux yeux de ses concitoyens appauvris une magnificence insultante? Dans la crainte d'exciter l'indignation générale, ces hommes, gorgés de la substance des peuples, ne feroient-ils pas mieux de dérober à tous les regards une opulence achetée par des iniquités & des crimes? L'amour-propre de ces favoris de Plutus peut-il les aveugler au point de croire qu'une nation, opprimée pour les enrichir, leur pardonnera l'impudence avec laquelle ils osent étaler les fruits de leurs rapines? Non; les applaudissemens & les hommages des flatteurs, des parasites, dont leur table est entourée, ne les persuaderont jamais de leur mérite; ils ne feront point taire les reproches d'une conscience inquiète: tout leur faste imposant, leurs repas somptueux ne feront que des envieux de ceux mêmes qu'ils prennent pour leurs amis. Les convives du traitant enrichi, en l'aidant à consumer ses richesses, ne lui en ont aucune obligation; ils regardent sa dépense comme un devoir, comme une restitution faite à la société, & qu'ils se chargent de recevoir en son nom. L'homme qui n'a que de la vanité n'est pas fait pour avoir des amis; il n'a que des adulateurs, de lâches complaisans, prêts à lui tourner le dos aussi-tôt que les richesses dont ils prennent assiduement leur part, se seront écoulées.

On est tout surpris de voir les grands & les riches abandonnés de tout le monde dès que la fortune les abandonne; mais il y auroit bien plus lieu d'être surpris si leurs prétendus amis en usoient autrement. Le riche fastueux & prodigue ne considère que lui-même dans les dépenses qu'il fait; c'est à sa propre vanité qu'il sacrifie sa fortune; c'est pour être applaudi qu'il répand l'or à pleines mains; c'est pour exercer une sorte d'empire sur des hommes avilis, qu'il les invite à venir prendre part à ses festins; ceux-ci comptent être quittes avec lui lorsqu'ils ont régalé sa sottise de la fumée de leur encens. En effet, le même homme qui consent à dépenser dans un repas des sommes suffisantes pour tirer toute une famille de la misère, ne se détermineroit jamais à faire une dépense beaucoup moindre si elle étoit ignorée. Bien plus, cet homme qui veut paroître si généreux & si noble aux yeux des flatteurs dont il est environné, ne voudroit peut-être pas leur donner en secret leur repas en argent.

Ce n'est ni la bienveillance, ni le desir d'obliger, qui sont les vrais mobiles du faste, & qui causent le dérangement des prodigues: c'est une vanité concentrée, qui très-souvent leur tient lieu de bonté, d'affection, d'amitié & d'amour même. Rien de plus commun que de voir un homme riche se ruiner pour une maîtresse, pour laquelle au fond du cœur il ne sent point d'amour; il ne veut que la gloire de supplanter ses rivaux, & de remporter à force d'argent la victoire sur eux. Comment d'ailleurs un tel homme pourroit-il se flatter de posséder le cœur d'une femme usée par le plaisir, & toujours prête à préférer l'amant qui mettra le plus haut prix à ses faveurs.

Les goûts, souvent ruineux, que des riches affectent, sont rarement vrais & sincères; ils sont pour l'ordinaire uniquement fondés sur une sotte vanité, qui leur persuade qu'ils seront admirés comme des gens d'un goût exquis & rare, comme connoisseurs, & sur-tout comme des hommes très-riches & très-heureux. C'est ainsi qu'un financier, privé de goût réel, rassemble souvent à grands frais une collection immense de curiosités dont il n'a nulle idée, de livres qu'il ne lira jamais, de tableaux dont il ne sait aucunement juger. Cependant il faut convenir que l'ennui a souvent autant de part que la vanité aux dépenses inutiles qui dérangent les plus grandes fortunes; c'est lui qui détermine à payer chèrement des objets faits pour dégoûter, ou du moins pour paroître insipides, aussi-tôt qu'on les a possédés; c'est à l'ennui des riches que sont dues les productions si variées, si changeantes & quelquefois si bizarres de la mode, & qui semblent faire pardonner au luxe tout le mal que d'ailleurs il fait aux nations.

Mais les consolations passagères que le luxe fournit aux ennuis & à la vanité de quelques riches désœuvrés, ne doivent pas le justifier des maux sans nombre qu'il cause aux pauvres, c'est-à-dire, à la partie la plus nombreuse de toute société. Le luxe n'est avantageux qu'aux artisans du luxe; il ne procure que des maux à la portion vraiment utile & laborieuse des citoyens. Le prix qu'il en coûte à un riche ennuyé pour un chef-d'œuvre de la peinture ou de la sculpture, pour une superbe tapisserie, pour les dorures dont il orne son palais, pour un habit brodé, pour un bijou stérile, suffiroit quelquefois pour vivifier

plusieurs familles de cultivateurs honnêtes, bien plus nécessaires à l'état que tant d'artistes qui ne sont que repaître les yeux ou les oreilles. Que l'homme de goût admire les productions sublimes des arts, qu'il rende justice aux talens divers qui amusent ses yeux : mais le vrai sage, toujours sensible aux afflictions & aux besoins du plus grand nombre, ne pourra jamais les préférer aux arts utiles & nécessaires à la société, qui feroient subsister des millions de malheureux. Une province défrichée & rendue fertile pour ses habitans, des marais desséchés pour donner un air plus salubre, des canaux creusés pour faciliter les transports, sont, pour un bon citoyen, des objets plus intéressans que des palais ornés des tableaux de Raphaël, des statues de Michel-Ange accompagnés des jardins de le Nautre.

Mais les riches, pour l'ordinaire, ne sont pas acccoutumés à s'occuper du bien qu'ils pourroient faire au peuple qu'ils méprisent; ils aiment mieux lui faire sentir leur puissance d'une façon propre à se faire haïr. Loin de diminuer l'envie des indigens, ils semblent la réveiller sans cesse par une conduite arrogante & tyrannique. On diroit que les hommes à qui la fortune a donné tous les moyens de se faire aimer, ne savent s'en servir que pour se rendre odieux & méprisables. Au lieu de soulager la misère du pauvre, les riches ne semblent répandus sur la terre que pour la multiplier : au lieu de féconder les terres arides & stériles, l'opulence & la puissance ne font que les ravager. Est-on heureux soi-même quand on ne voit autour de soi que des infortunés? Les richesses peuvent-elles avoir quelque chose de flatteur, quand elles ne font qu'attirer les malédictions & la haine de ceux dont elles pourroient concilier l'amour ?

Devoir des pauvres.

Avec quelle indignation un cœur sensible regardera-t-il le luxe, quand il s'appercevra qu'il endurcit le cœur des princes, des grands & des riches, dès qu'il est parvenu à leur forger des besoins infinis & toujours insatiables, qui les empêchent de soulager les misères des peuples, en ne leur laissant jamais de superflu ? De quel œil une politique pourra-t-elle envisager l'aversion que ce luxe inspire aux riches, pour les campagnes que leurs richesses devroient ranimer ? Ne gémira-t-elle pas en voyant ces campagnes, qui, loin d'être secourues, sont dépeuplées pour procurer un nombre inutile de valets à l'opulence indolente ? Enfin, tout homme de bien ne sera-t-il pas sensiblement touché, en voyant ces serviteurs, corrompus par l'exemple de leurs maîtres, porter jusques dans les dernières classes de la société la corruption & les vices dont ils se sont abreuvés dans les villes ?

Dans un état corrompu, les influences du luxe, funestes aux riches qu'il met en délire, se font sentir d'une façon plus cruelle encore aux pauvres & à tous ceux qui n'ont qu'une fortune bornée : ceux-ci veulent imiter de loin les manières, les dépenses, le faste des opulens & des grands ; chacun rougit de son indigence, & veut au moins la masquer par sa parure ; le pauvre & l'homme peu aisé, entraînés par le torrent, sont nécessités à suivre le ton fastueux que les riches, les grands, les femmes, présque toujours frivoles & vaines, donnent à la société. Chacun se voit obligé de surpasser ses facultés, sous peine de ne pouvoir pas approcher des êtres fastueux & peu humains qui seroient faits pour soulager & consoler l'indigent : celui-ci se voit donc forcé de sortir de son état, qui ne seroit pas un titre pour être secouru. Ainsi le malheureux, que ses besoins obligent de solliciter les grands, est contraint, pour n'être point repoussé par des valets insolens, de faire de la dépense lorsqu'il doit paroître devant ses protecteurs; il craindroit de les blesser, s'il leur laissoit appercevoir son infortune ; il se ruine de peur d'être rebuté, & finit très-souveut par ne point obtenir les secours dans l'espérance desquels il a dérangé ses affaires.

Voilà comment les riches, incapables de se rendre eux-mêmes heureux, loin de procurer du soulagement ou du bien-être aux autres, leur font contracter leurs maladies ! L'épidémie de la cour se répand dans les cités; bien tôt elle la répand dans les campagnes, ou elle porte le germe de tous les vices, de tous les déréglemens, & même de tous les crimes. C'est ainsi que la vanité se propage: le goût de la parure, si fatal à l'innocence, s'empare de l'esprit du peuple; l'indolence & la paresse remplacent l'amour du travail ; les mœurs se perdent dans l'oisiveté, qui bientôt remplit la société de brigands, de voleurs, de frippons, d'assassins, de prostituées, que la terreur des loix ne peut aucunement réprimer. En décourageant le pauvre, en le regardant par d'indignes préjugés, un mauvais gouvernement le force à se livrer au crime, qu'on ne peut arrêter sans détruire un grand nombre de victimes. Cette sévérité néanmoins ne corrige personne : en avilissant les hommes, on les excite à tout oser : en les rendant malheureux, on ôte à la mort même ce qu'elle a de terrible. Rendez le pauvre heureux, délivrez-le de l'oppression ; bientôt il travaillera, il aimera la vie, il craindra de la perdre, il sera content de son état.

C'est toujours le despotisme qui multiplie les fainéans. Ce sont l'exemple & l'opression des riches & des puissans, qui corrompent l'innocence du pauvre ; celui-ci, dans sa misère, est forcé de se prêter aux vices de ceux dont il a besoin pour subsister. Avec l'argent, le débauché vient aisément à bout de séduire une fille, que le desir de se parer rendra facile à ses vœux : avec l'ar-

gent il rendra ſes parens mêmes complices de ſon déshonneur. Enfin, l'argent, triomphant de tout, fait que l'homme du peuple devient à tout moment l'inſtrument des caprices & des crimes de ceux qui veulent l'employer.

D'ailleurs, le pauvre, accablé de l'idée de ſa propre foibleſſe, s'accoutume à regarder l'homme opulent comme un être d'une eſpèce différente de la ſienne, & faite pour être excluſivement heureuſe ; il l'imite autant qu'il peut ; il devient avide & vain comme lui : il deſire de s'enrichir afin de jouir des avantages qu'il croit attachés aux richeſſes, & les voies les plus courtes lui paroiſſent les meilleures. Voilà comme le pauvre, dégoûté du travail, devient d'abord vicieux, puis criminel ; il ne voit des reſſources que dans le vol, pour ſuppléer au travail qui le feroit honnêtement ſubſiſter.

C'eſt l'avidité d'un gouvernement tyrannique, ce ſont les extorſions de tant d'hommes qui veulent promptement s'enrichir, ce ſont les exemples funeſtes des riches libertins, qui peuplent les ſociétés d'un grand nombre de fainéans, de vagabonds, de malfaiteurs, que la ſévérité des loix ne peut plus les ſupprimer. La rigueur des impôts, des ſervitudes, des corvées, dégoûte le cultivateur d'un labeur pénible par lui-même ; il ne travaille plus, dès qu'il s'eſt apperçu que toutes ſes peines ne lui produiſent rien, & ne ſuffiſent pas pour le faire ſubſiſter : il aime mieux mendier ou voler, que de cultiver une terre ingrate que la tyrannie l'oblige de déteſter.

Rien n'annonce d'une façon plus marquée la négligence & la dureté d'un gouvernement que la mendicité. Dans un état bien conſtitué, tout homme, qui jouit de l'uſage de ſes membres, devroit être utilement employé ; & celui que ſon ſort malheureux ou ſes infirmités empêchent de travailler, a des droits ſur l'humanité de ſes ſemblables, & devroit être ſoigné par ſes concitoyens, ſans qu'il fût permis de chercher à ſubſiſter par une vie vagabonde, trop ſouvent vicieuſe & criminelle. Pour peu qu'on y réfléchiſſe, on reconnoîtra que ces hôpitaux ſomptueux, que la pitié mal entendue fait élever au ſein des villes, ne font ſouvent, à grands frais, que redoubler les malheurs du pauvre, & les ſoulager très-peu. Une humanité plus raiſonnée fourniroit aux malades des ſecours plus efficaces & plus grands dans leurs propres domiciles, & feroit épargner les dépenſes énormes d'une adminiſtration ruineuſe.

Une compaſſion imprudente ſert encore à multiplier au ſein des nations une claſſe de malheureux connus ſous le nom de *pauvres honteux* ; rien de plus abuſif que la bienfaiſance exercée ſur des indigens de cette trempe, qui, pour l'ordinaire, ne ſont que des fainéans orgueilleux. Le pauvre ne doit point être honteux de ſa miſère, faite pour attendrir les cœurs ſenſibles, ou plutôt pour s'attirer les ſecours fixés par la ſociété. L'homme, tombé dans l'indigence, doit renoncer à ſa vanité primitive, pour ſe conformer à ſon humble état : le malheureux ceſſe d'intéreſſer, dès qu'il eſt orgueilleux. Enfin, au lieu de ſe livrer aux chimères d'un orgueil pareſſeux ; tout homme déchu doit chercher, dans un travail honnête, des reſſources contre ſes infortunes, de quelque rang qu'il ſoit tombé.

L'humanité, l'équité, l'intérêt général de la ſociété ſe réuniſſent pour crier aux ſouverains de ceſſer de faire des mendians, de montrer quelque pitié à ces peuples dont ils troublent cruellement les travaux & la félicité, & que ſouvent ils réduiſent au déſeſpoir. Loin de la ſaine politique ces maximes affreuſes, qui perſuadent à tant de princes que les peuples doivent être retenus dans la miſère pour être gouvernés avec plus de facilité. L'oppreſſion & la violence ne feront jamais que des eſclaves engourdis, ou des méchans déterminés, qui braveront les ſupplices pour ſe venger des injuſtices qu'on leur fait à tout moment éprouver. C'eſt aux princes qu'il appartient de conſoler efficacement les malheureux, & de les ramener à la vertu, que la Morale leur prêchera vainement, tant que des gouvernemens iniques les forceront au crime.

Accoutumé dès l'enfance à des occupations très pénibles, l'homme du peuple n'eſt point malheureux de travailler ; il ne l'eſt que lorſque ſon travail exceſſif ne lui fournit plus les moyens de ſubſiſter. La pauvreté eſt, dit-on, la mère de l'induſtrie ; mais elle eſt auſſi la mère du crime quand cette induſtrie eſt découragée, quand elle eſt gênée, quand elle n'eſt récompenſée que par des impôts accablans. C'eſt alors que ſe changeant en fureur, elle devient fatale à la ſociété.

Une ſage adminiſtration doit donc faire en ſorte que le pauvre ſoit occupé ; elle doit, pour le bien de la ſociété, l'encourager au travail néceſſaire à la conſervation de ſes mœurs, à ſa propre ſubſiſtance, à ſa félicité. Il n'eſt point en politique de vues plus fauſſes que de favoriſer l'oiſiveté du peuple. La vraie ſource de la corruption des Romains partoit évidemment de la pareſſe qu'entretenoient dans les peuples les diſtributions fréquentes de grains, & les ſpectacles continuels que lui donnoient des ambitieux qui cherchoient à captiver ſa faveur, ou à l'endormir dans ſes fers. Sous les tyrans qui ravagèrent cet état autrefois ſi puiſſant, le peuple dépravé s'embarraſſoit fort peu des cruautés que ces monſtres exerçoient ſur les citoyens les plus illuſtres ; il ne demandoit que du pain & des ſpectacles. A ce prix, Néron lui-même fut un prince adoré de ſon vivant, & regretté après ſa mort.

Une politique éclairée devroit faire en ſorte que le plus grand nombre des citoyens poſſédât quelque choſe en propre : la propriété, attachant l'homme à ſa terre, fait qu'il aime ſon pays ; qu'il s'eſtime lui-même, qu'il craint de perdre les

avantages dont il jouit. Il n'est point de patrie pour le malheureux qui n'a rien. Mais, dans presque tous les pays, les riches & les grands ont tout envahi; ils se sont emparés de la terre pour ne la cultiver que foiblement ou point du tout: des parcs démesurés, des jardins sans bornes, des forêts immenses occupent des terreins qui suffiroient pour employer tous les bras des fainéans que l'on rencontre dans les cités & les campagnes. Si les riches renonçoient, en faveur des indigens, aux possessions superflues qu'ils ont entre les mains, & dont ils ne savent tirer aucun profit réel, leurs propres revenus seroient considérablement augmentés, la terre seroit mieux cultivée, les récoltes seroient plus abondantes, & les pauvres, si souvent incommodes à la nation, deviendroient d'utiles citoyens, aussi heureux que leur état le comporte. Gélon menoit souvent lui-même les Syracusains aux champs, afin de les exciter à l'agriculture.

Ne nous y trompons pas, l'indigence n'exclud point le bonheur; elle est capable d'en jouir plus sûrement, par un travail modéré, que l'opulence perpétuellement engourdie, ou sans cesse agitée par les besoins continuels de sa folle vanité. La pauvreté occupée a des mœurs; la pauvreté craint de déplaire; la pauvreté a des entrailles; l'indigent est sensible aux maux de ses semblables, auxquels il est lui-même exposé: s'il est privé d'une foule de jouissances, il est, à l'ennui près, au même point que le riche, dont le cœur épuisé ne jouit de rien & ne connoît plus de plaisirs assez piquans. Les desirs du pauvre sont bornés, comme ses besoins: content de subsister, il n'étend guère ses vues sur l'avenir; possédant peu, il est exempt des alarmes qui troublent à chaque instant le repos de l'opulence & de la grandeur qu'il croit si dignes d'envie: ne tenant rien de la fortune, il craint peu ses revers. « C'est, dit Epicure, une chose estimable que la pauvreté, pourvu qu'elle soit tranquille & contente de son sort: on est riche aussi-tôt que l'on est familiarisé avec la disette: ce n'est pas celui qui a peu qui est pauvre, c'est celui qui ayant beaucoup, desire d'avoir encore davantage. — Veux-tu être riche, dit-il encore, ne songe point à augmenter ton bien, diminue seulement ton avidité. »

C'est du sein de la pauvreté que l'on voit communément sortir la science, le génie & les talens. Homère, ce chantre immortel de la Grèce, donna l'immortalité à ces héros fameux dont, sans lui, les noms seroient ensevelis dans un éternel oubli. Virgile, Horace, Erasme, naquirent dans l'obscurité. C'est aux talens divers des hommes, dont l'indigence a développé le génie, que les rois, les conquérans, les généraux sont redevables de leur gloire. C'est aux lumières des savans, qui souvent ont vécu dans l'indigence & la détresse, que les sociétés sont redevables des plus grandes découvertes: c'est à des hommes qu'ils ont l'ingratitude de mépriser, que ces grands si fiers, & ces riches si vains doivent chaque jour leurs amusemens & leurs plaisirs.

De quel droit les riches & les grands dédaigneroient-ils donc le pauvre? Celui-ci devroit trouver en eux des bienfaiteurs & des appuis contre la violence & les rigueurs du sort: au lieu de le flétrir par des mépris cruels, qu'ils le regardent comme un citoyen fait pour les intéresser par sa misère même, nécessaire à leur bien-être, souvent au-dessus d'eux par des talens qu'ils devroient respecter. Qu'ils se souviennent que, dans sa cabane, l'indigence ou la médiocrité jouissent quelquefois d'une félicité pure, inconnue de ces mortels qui habitent des palais élevés par le crime. Que l'indigent, trop souvent envieux, demeure convaincu que l'innocence occupée est infiniment plus heureuse que la grandeur & l'opulence, qui rarement savent mettre des bornes à leurs desirs.

Que le pauvre se console donc, & se conforme à son humble fortune; il a droit de prétendre aux secours & aux bienfaits de ses concitoyens plus fortunés, dès qu'il travaille utilement pour eux. S'il a besoin des riches & des grands, qu'il leur montre la soumission, la déférence, les respects & les soins qu'ils ont droit d'en attendre en échange de leur assistance & de leur protection: qu'il s'efforce de gagner leur bienveillance par des voies honnêtes & légitimes, par la douceur & la patience convenable à son état, & non par des bassesses, ou des infamies que le vice tyrannique peut exiger. Lorsqu'il trouve dans les grands des protecteurs de sa foiblesse, dans les riches des consolateurs de sa misère, qu'il les paie fidellement par sa reconnoissance; mais que jamais une lâche crainte ou une indigne complaisance ne lui fasse sacrifier son honneur & sa conscience. L'honneur du pauvre, ainsi que celui du citoyen le plus illustre, consiste à s'attacher fermement à la vertu. La probité, la bonne foi, la droiture, la fidélité à remplir ses devoirs, sont des qualités plus honorables que l'opulence ou la grandeur lorsqu'elles en sont dépourvues. Est-il rien de plus noble & de plus respectable que la vertu qui ne se dément pas au sein même de la misère, & qui refuse d'en sortir par des moyens déshonnêtes, que les riches & les grands, sans aucuns besoins urgens, ne rougissent pas d'employer? La pauvreté noble & courageuse d'un Aristide, ou d'un Curius, ne fut-elle pas plus honorable que l'opulence d'un Crassus ou d'un Trimalcion?

Si la vertu est aimable dans quelque état qu'on la trouve, elle est plus vénérable & plus touchante encore dans l'indigent & le malheureux, que tout semble en dégoûter. La probité se rencontre plus communément dans la médiocrité satisfaite de son sort, que chez la grandeur ambitieuse & toujours inquiète, chez l'opulence toujours avide, chez l'indigence profonde que tout invite au mal.

Il seroit presque impossible d'entrer dans le dé-

tail des *devoirs* que la Morale impose à toutes les classes diverses dans lesquelles les nations sont partagées : on se contentera donc de leur représenter que la probité, l'intégrité, la vertu, non-seulement sont propres à faire considérer chacun dans sa sphère, mais encore peuvent être utiles à sa fortune. Le marchand de bonne foi, & qui s'est acquis la réputation de ne jamais tromper, ne manquera pas d'être préféré à ses concurrens ; des profits modiques & souvent réitérés, accompagnés d'une conduite économe & réglée, mènent plus sûrement à l'opulence que la fraude ; celui que l'on a trompé d'une façon marquée, n'est point tenté de se faire tromper une autre fois. L'artisan raisonnable, attentif, consciencieux, sera plus recherché que celui que sa négligence, sa crapule & ses vices rendent inexact & fripon.

La Morale est la même pour tous les hommes, grands ou petits, nobles ou roturiers, riches ou pauvres ; ses leçons peuvent être entendues par le monarque & le laboureur ; elles leur seront également utiles & nécessaires ; & leur pratique procure des droits également fondés à l'estime publique. Un prince, dont les injustices produisent la disettte dans ses états, est-il un homme plus estimable que le cultivateur, qui les vivifie en faisant sortir des moissons de la terre ? Un citoyen laborieux n'est-il pas préférable à tant de grands inutiles à la patrie qu'ils dévorent, Un négociant honnête, un artisan industrieux sont-ils donc plus méprisables que le seigneur injuste qui refuse de payer ce qu'il leur doit ? Enfin, l'homme de lettres indigent, qui consacre ses veilles à l'instruction ou aux amusemens de ses concitoyens, ne mérite-t-il pas d'être plus considéré que l'opulent imbécille qui affecte de mépriser les talens ?

Que l'homme pauvre, qui vit de son labeur & de son industrie, cesse d'être méprisé par ces hommes altiers qui le jugent d'une autre espèce que la leur. Que le citoyen obscur ne gémisse plus de son sort ; qu'il ne se croie plus malheureux ; qu'il ne se méprise point lorsqu'il remplit honnêtement sa tâche dans la société. Content de son état, qu'il ne porte point envie aux courtisans inquiets, aux grands rongés de desirs & troublés par des alarmes continuelles, aux riches que rien ne peut satisfaire. La médiocrité fait que, placé à l'écart, on jouit du mouvement de ce monde sans en éprouver les embarras.

Que le cultivateur si respectable, & si peu respecté par les insensés qu'il nourrit, qu'il enrichit, qu'il vêtit, se félicite d'ignorer cette foule de besoins, de frivolités & de peines dont les favoris de la fortune sont journellement tourmentés. Que l'habitant des champs, dans sa paisible chaumière, sente le bonheur d'être exempt des soucis qui voltigent dans les villes sous les lambris dorés. Que sur l'humble grabat, où profondément il repose, il ne rêve pas au duvet sur lequel le crime agité cherche en vain le sommeil. Qu'il s'applaudisse de sa santé, de la vigueur que lui procurent des repas frugals & simples, en comparant ses forces avec la foiblesse & les infirmités de ces intempérans, dont les mets les plus piquans ne réveillent plus l'appétit. Lorsqu'en rentrant dans sa cabane, après le coucher du soleil, il trouve le souper préparé par sa laborieuse ménagère ; accueilli, caressé par des enfans charmés de son retour, ne doit-il pas préférer son sort à celui de tant de riches obligés de fuir leur propre maison, où ils ne trouvent souvent que des femmes de mauvaise humeur & des enfans rebelles ? Que le laboureur apprenne donc à se plaire dans son état ; qu'il sache que le nourricier de son pays est un homme plus libre, plus heureux, plus digne d'estime, que le grand avili, que le guerrier féroce, que le courtisan servile, que le traitant affamé, qui désolent la patrie, sans pouvoir se rendre eux-mêmes heureux par tout le mal qu'ils font à leurs concitoyens.

Il existe donc une félicité pour ces êtres que l'opulence & la grandeur regardent comme les rebus de la nature humaine, & que pourtant ils s'empressent si peu de soulager. Il existe pour les indigens une Morale capable d'être saisie par les plus simples, encore bien mieux que par les esprits exaltés que l'on ne peut convaincre, ou par ces cœurs endurcis que rien ne peut amollir. Il est bien plus facile de faire sentir les avantages de l'équité à celui que sa foiblesse expose à l'oppression, qu'à des princes, des nobles, des riches, qui font consister leur bien-être & leur gloire dans le pouvoir d'opprimer. Il est plus aisé de faire naître les sentimens de la compassion, de l'humanité, dans celui qui souffre souvent lui-même, que dans ces hommes que leur état semble garantir des misères de la vie. Enfin, l'on a moins de peine à contenir les passions timides de l'indigent que ses malheurs n'ont pas encore conduit au crime, que les passions indomptables des tyrans qui croient n'avoir pas à craindre sur la terre. L'ignorance heureuse, dans laquelle le pauvre vit, de mille objets divers qui tourmentent l'esprit du riche, l'exempte d'une infinité de besoins & de desirs ; accoutumé aux privations, il s'abstient des choses nuisibles que tant de gens ne peuvent se refuser sans douleur.

Ainsi, les moralistes, qui d'ordinaire se proposent uniquement l'instruction des classes les plus florissantes de la société, ne devroient pas dédaigner celle des êtres les moins favorisés par le sort ; en proportionnant les leçons de la Morale à l'état & à la capacité du pauvre, le sage mériteroit autant de gloire, & pourroit recueillir plus de fruits, qu'en annonçant aux puissans de la terre des vérités stériles ou déplaisantes. Mais on regarde communément le peuple comme un vil troupeau, peu fait pour raisonner ou pour

s'instruire

s'instruire, & qui doit être trompé, afin de pouvoir être impunément opprimé. (*Morale universelle*).

Traité des devoirs de Cicéron.

ARTICLE PREMIER.

Depuis un an que vous fréquentez l'école de Cratippe, & cela dans la savante ville d'Athènes, les leçons d'un si grand maître, & les modèles que présente une ville si fameuse, ont déjà, sans doute, fait de vous, mon fils, un homme riche de connoissances philosophiques; mais cela ne suffit pas. Comme, pour mon utilité particulière, j'ai fait également usage & du grec & du latin, non seulement dans les disputes de philosophie, mais encore dans les compositions oratoires, je vous conseille de faire de même, pour vous familiariser avec les deux langues, & vous former aux deux styles différens. J'ai ouvert la route à nos romains; je leur ai fourni des moyens pour la suivre avec succès. Ceux qui sont le plus versés dans la littérature des grecs, aussi bien que ceux qui ignorent leur langue & ses beautés, conviennent qu'ils ont chez eux des ressources pour l'éloquence & pour le goût.

II.

Quoi qu'il en soit, je vous laisse le maître de profiter des leçons de ce grand philosophe, aussi long-tems que vous le voudrez; & vous ne devez cesser de le vouloir, que lorsque vous n'aurez plus à vous applaudir des progrès que vous faites à son école. Mais en lisant mes ouvrages de philosophie, dont les principes sont à-peu-près les mêmes que ceux des péripatéticiens, pensez par vous-même, j'y consens. Puisque nous sommes partagés entre Socrate & Platon, gardons chacun notre opinion; je ne veux pas gêner la vôtre : cette liberté ne vous empêchera pas de tirer de cette lecture le fruit essentiel que j'en attends, qui est d'apprendre à faire usage des richesses de votre langue. L'on auroit tort de soupçonner que c'est la vanité qui me fait parler ainsi; car en convenant de bonne foi qu'il y a bien des philosophes au-dessus de moi, je soutiens qu'à l'égard des qualités de l'orateur, je veux dire l'art de mettre dans le discours de la vraisemblance, de la clarté, des ornemens, c'est à juste titre que je les revendique, puisque j'en ai fait l'étude toute ma vie.

III.

Lisez donc, je vous y exhorte, mon fils, lisez avec toute l'attention imaginable, non-seulement mes plaidoyers & mes harangues, mais encore mes ouvrages de philosophie. Il y a dans les premiers plus d'élévation & plus d'éloquence; mais il ne faut pas dédaigner ce style simple & uni. Il n'y a point de grec, que je sache, qui ait, comme moi, cultivé tout ensemble & l'éloquence du barreau, & la douce & élégante simplicité des ouvrages didactiques, si ce n'est peut-être Démétrius de Phalère, dialecticien subtil, orateur un peu foible, mais néanmoins assez harmonieux pour faire reconnoître en lui un disciple de Théophraste. Quant à moi, c'est au lecteur à décider du progrès que j'ai fait dans les deux genres. Ce qu'il y a de vrai, c'est que je les ai embrassés tous les deux.

IV.

Je crois cependant que Platon auroit été grand orateur; que s'il avoit tourné du côté du barreau, il auroit donné aux choses de l'étendue, du poids & de la majesté; & que si Démosthènes avoit voulu expliquer ce qu'il avoit appris de ce grand philosophe, il auroit donné au sujet toute la beauté & tous les ornemens dont il est susceptible : j'en dis autant d'Aristote & d'Isocrate : mais chacun content du genre qu'il avoit embrassé, a negligé l'autre.

Mais ayant formé le dessein de travailler dès maintenant pour votre instruction, & de faire suivre cet essai de plusieurs autres ouvrages : pour la même fin j'ai jugé à propos de commencer par les choses les plus propres à votre âge, & les plus dignes de ma qualité de père. La philosophie a plusieurs branches : toutes ses parties également utiles & intéressantes ont été traitées à fonds; mais nous n'avons rien, ni qui embrasse tant de choses, ni qui soit d'une utilité si générale, que ce qu'on a écrit sur les *devoirs* En effet, soyez homme d'état ou simple citoyen, juge, orateur, père de famille; renfermez-vous avec vous-même, traitez & vivez avec les autres hommes, par-tout vous aurez des devoirs à remplir : il n'y a pas d'état dans la vie qui n'ait les siens : y être fidèle, voilà l'honneur : les négliger, voilà la honte.

V.

Ce sujet appartient également à tous les philosophes. Car qui est l'homme qui, n'ayant jamais parlé des *devoirs*, oseroit se parer de ce nom ? Mais il y a certains systêmes qui, en donnant de fausses définitions du bien & du mal, en leur assignant des bornes arbitraires, dénaturent entièrement, & font méconnoître les *devoirs*. Celui qui prenant pour guides l'intérêt & la passion, au lieu de consulter les règles de l'honnêteté, fait consister le souverain bien dans des choses qui n'ont aucun rapport avec la vertu, s'il est d'accord avec lui-même, si la bonté de son caractère ne l'emporte sur ses faux principes, il ne sera

jamais ni ami, ni juste, ni généreux. Etre brave, & croire que la douleur est le souverain mal; être tempérant, & regarder la volupté comme le souverain bien, c'est une chimère qui ne se peut se réaliser.

V I.

Ces vérités sont claires, & à la portée de tout le monde: elle n'ont besoin d'aucune explication: j'en ai cependant parlé dans un autre ouvrage. Il est donc vrai que si ces philosophes ne se contredisent point eux-mêmes, si leur morale & leur systême sont d'accord ensemble, ils ne peuvent nous donner aucune idée du *devoir*. Il n'y a que ceux, ou qui soutiennent qu'on ne doit se proposer que l'honnêteté, ou qui disent que c'est le motif principal qui doit nous faire agir, & la chose à laquelle nous devons tendre pour elle-même, qui puissent nous donner sur ce sujet des règles vraies & invariables: Il n'y a donc que l'école de Zénon, celle de Platon, celle d'Aristote, qui aient traité comme il faut cet objet essentiel: Ariston, Pyrrhon, Herillus n'ont plus aujourd'hui de partisans, & cependant ils mériteroient d'être consultés sur le sujet que nous traitons, s'ils eussent su faire un choix des choses propres à nous faire connoître ce que c'est que le *devoir*. C'est donc la morale des stoïciens que je vais développer; mais en maître, & non pas en interprète servile, faisant comme j'ai toujours fait, c'est-à-dire, puisant dans des sources, choisissant & arrangeant mes matériaux. Puisque tout roule sur les *devoirs*, il faut d'abord en donner la définition; je suis surpris que Panétius y ait manqué. Car quelque sujet qu'on traite, c'est par-là qu'il faut commencer, afin de donner une idée de la chose dont il s'agit.

V I I.

Il s'agit de donner l'idée des *devoirs*, d'en faire connoître la nature & l'étendue. Tout l'état de la question roule sur deux points; dans l'un on on définit le *devoir*, dans l'autre on expose des règles de conduite pour tous les états & toutes les parties de la vie. Voici les objets de la première classe. On examine si tous les *devoirs* sont parfaits, s'il n'y en a point qui soient plus essentiels que les autres; & plusieurs autres choses semblables. A l'égard des préceptes, quoiqu'ils aient une liaison naturelle avec le premier point, ce rapport n'est pourtant pas bien apparent, parce qu'il semble qu'on n'envisage en les donnant, que le réglement des mœurs. Voilà le sujet que nous allons développer.

V I I I.

On fait encore une autre division. On distingue le *devoir* moyen & le *devoir* parfait: celui-ci qui est, si je ne me trompe, ce que nous attendons par le mot de *bien*, est appellé par les grecs *xatòrphma*, & ils nomment le premier *xadèxon*. Ils établissent pour principe, que le bien & le *devoir* parfait sont une même chose; & que le *devoir* moyen est une action probablement bonne.

I X.

Il y a donc, selon Panétius, trois considérations à faire avant que de prendre son parti. D'abord si la chose est honnête ou honteuse; recherche souvent obscure & difficile, & qui fait naître les opinions les plus contraires: ensuite si elle peut procurer les commodités, les douceurs de la vie, les avantages de la fortune, les honneurs & la puissance; sorte d'examen qui ne roule que sur l'utile. La troisième espèce de doute & d'incertitude a lieu lorsque l'honnête ne paroît pas d'accord avec l'utile; car alors attiré d'un côté par les avantages, de l'autre rappellé par la probité, l'esprit hésite & balance, tourne & retourne la chose, & ne sait à quoi se résoudre.

X.

Comme une division défectueuse est un vice essentiel dans un ouvrage, observons que celle-ci laisse encore deux choses à desirer. Car il ne suffit pas d'examiner si une action est honnête; il faut encore, s'il y a à choisir entre deux choses honnêtes, confronter honnêteté contre honnêteté, pour voir de quel côté se trouve le plus. Il y a donc trois divisions principales du *devoir*; l'honnête qui se subdivise en plus & en moins, l'utile qui souffre la même subdivision, la comparaison entre les deux.

X I.

Le premier sentiment que la nature a donné à tous les êtres animés indistinctement, est celui par lequel nous nous aimons nous-mêmes: nous voulons nous conserver, nous fuions tout ce qui nous paroît contraire à notre bien-être & à notre existence, nous cherchons à jouir de tout ce qui est nécessaire à la vie; comme sont la nourriture, le couvert, & les autres choses semblables. Le second, qui est également commun à tous les animaux, est celui qui a pour objet la propagation de l'espèce, & qui attache plus ou moins ce qui a donné la vie à ce qui l'a reçue. Mais ce qui montre l'excellence de l'homme par-dessus la bête, c'est que celle-ci uniquement dépendante des sens, & n'agissant que par eux, ne reçoit d'impression que par ce qui la frappe actuellement, n'a guère d'instinct ni pour le passé, ni pour l'avenir. Mais l'homme éclairé des lumières de la raison, qui lui montre les causes & les effets, le progrès des choses & leurs signes anté-

cédens, compare les objets, recherche leurs différences & leurs rapports, lie ensemble le présent & l'avenir, embrasse d'une vue générale tout le cercle de la vie, & prépare tout ce qui est nécessaire pour en fournir le cours.

XII.

La raison est le moyen dont la nature se sert pour concilier l'homme avec l'homme, & faire sentir à tous la necessité de se porter les uns vers les autres, afin de jouir du commerce de la vie. C'est par elle qu'elle allume dans nos cœurs la tendresse paternelle, nous fait aimer à voir les hommes se fréquenter, jouir ensemble du plaisir, & à le partager avec eux; & en conséquence nous rend attentifs à nous procurer & le nécessaire d'état & de convenance, à travailler non-seulement pour nous, mais encore pour nos femmes, nos enfans, & tous ceux dont nous devons être les protecteurs & les amis. Ces intérêts multipliés sont autant de ressorts qui donnent à l'ame plus d'activité.

XIII.

Mais ce qui appartient à l'homme exclusivement à tous les autres animaux & qui est son appanage distinctif, c'est la recherche de la vérité: aussi dans les intervalles que nous laissent les affaires, nous voulons voir, entendre, nous instruire: nous regardons la connoissance des choses ou cachées ou merveilleuses comme nécessaire pour le bonheur; d'où il est aisé de conclure que tout ce qui est vrai, simple, sans altération & sans mélange, est analogue à la nature de l'homme. A cet amour des connoissances se joint une sorte d'ambition, & un desir secret de commander; en sorte qu'une ame bien née se refuse à toute dépendance, & ne veut céder qu'aux conseils, à la raison, à l'autorité légitime confiée en des mains sûres pour le bien de la société. Ce noble orgueil élève l'homme, & le met au-dessus de la fortune & des événemens.

XIV.

Il ne faut pas compter pour peu un autre avantage qui est propre à l'homme & qui est l'effet de sa raison, c'est que lui seul connoît l'ordre des choses, distingue ce qui est décent & ce qui ne l'est pas, sait comment il faut parler & comment il faut agir. Lui seul, de tous les animaux, voit dans les corps qui sont apperçus par les siens, l'arrangement & la proportion de leurs parties, & la beauté qui résulte de cette harmonie. L'image de la chose se peint d'abord dans les yeux, la raison la fait passer jusques dans l'ame, comme pour l'avertir qu'il doit y avoir dans ses opérations encore plus de régularité, plus de suite, plus de beauté; qu'il faut éviter la bassesse & la pusillanimité, toujours penser & toujours agir, sans jamais blesser la vertu. Voilà la cause, l'essence, & les parties qui composent l'honnêteté: elle ne paroît d'abord qu'un mérite bien ordinaire; mais mon fils, c'est l'honnêteté, & ce mot dit tout; & n'eût-elle jamais eu d'apologiste, je soutiens, & la vérité parle avec moi, qu'elle est par elle-même digne de tous nos éloges.

Vous venez de voir l'image & comme les traits de l'honnêteté, qui, comme dit Platon, graveroit dans tous les cœurs l'amour de la sagesse, si elle pouvoit être apperçue par les yeux. Mais l'honnêteté a quatre sources, & tout ce qui est honnête dérive d'une d'elles: car il dépend ou de l'art de connoître la vérité & de la distinguer aisément, ou du zèle à défendre les droits de la société, de l'exactitude à observer la justice envers tout le monde, à garder sa parole, à remplir ses engagemens, ou de la grandeur du courage, qui fait mépriser le péril & la fortune, ou de cette sagesse qui règle nos actions & pèse nos paroles, & met dans toute notre conduite de la suite & de la liaison; ce qui n'est autre chose que la modération & la tempérance.

XV.

Quoique ces quatre vertus aient une dépendance mutuelle, & rentrent les unes dans les autres, elles ont cependant chacune son espèce particulière de *devoirs*; par exemple, la première a dans sa classe l'ardeur à chercher, & l'adresse à trouver la vérité. Voilà ses effets propres & naturels.

XVI.

Plus un homme voit dans les choses ce qu'elles ont de vrai, & combien cette vérité a d'étendue, plus un homme a de précision & de facilité à voir & à expliquer la raison & la vérité des choses, plus le nom de sage est en lui un titre légitime & bien mérité. La vérité est donc son objet; c'est le fonds sur lequel il travaille & dont il s'occupe.

XVII.

Les besoins appartiennent aux trois autres vertus: acquérir & conserver tout ce qui est nécessaire pour faire aller le train du monde & de la vie, c'est-à-dire, pour contribuer à maintenir la société, & montrer la force de son ame en fondant une fortune, & encore plus en méprisant les biens & les grandeurs, voilà leur fin & leur usage. A l'égard de l'ordre, de la modération, de la constance & des autres qualités de la même nature, les actes extérieurs, & tout ce qui n'est pas de pure spéculation, sont de leur

reſſort. En effet, être conſéquent & meſuré dans ſa conduite, c'eſt garder l'honnêteté & le décorum.

XVIII.

Des quatre vertus dont nous avons formé le corps & comme la ſubſtance de l'honnêteté, la première, qui n'eſt autre choſe que la recherche de la vérité, appartient ſpécialement à l'homme, & tient en quelque ſorte à ſa nature. La ſcience a un charme ſecret qui nous attire tous : & au contraire, l'erreur, l'ignorance, la crédulité, l'imprudence paſſent pour des ſujets de honte, auſſi-bien que pour des maux. Mais dans cette curioſité ſi noble & ſi naturelle, il y a deux choſes à éviter. D'abord d'embraſſer légèrement des opinions qui n'ont rien de certain, & de croire que c'eſt la vérité. Si nous voulons nous garantir d'une pareille erreur, & nous devons, ſans doute, le vouloir ; il faut tout obſerver, tout approfondir, n'épargner ni la peine, ni le temps.

XIX.

Le ſecond défaut eſt celui dans lequel tombent certains hommes, qui ſe conſument dans des études obſcures, difficiles & inutiles. Gardons-nous de ces deux écueils, & on donnera de juſtes éloges aux efforts que nous ferons pour connoître ce qui eſt digne d'occuper l'eſprit humain : comme ſont l'aſtronomie, dont l'étude fit tant d'honneur à Sulpitius; la géométrie, qui a été de nos jours cultivée avec tant de ſuccès par Sextus Pompeius, la dialectique, le droit civil, dans leſquels tant d'autres hommes ſe ſont diſtingués : toutes ces ſciences tendent à la connoiſſance de la vérité. Mais ſi, occupés d'elles, nous nous éloignons des affaires, nous péchons contre le *devoir*. La vertu conſiſte à agir, mais l'on n'agit pas toujours : il y a des momens libres, alors on revient à ſes études ; d'ailleurs l'activité de l'ame toujours agiſſante & incapable de repos, peut même, ſans la participation de la volonté, ſans qu'il nous en coûte aucun effort, nous rendre habituelle la recherche de la vérité, & nous en occuper ſans ceſſe. Au reſte, examiner & choiſir ce qui fait le bonheur & ce qui mène à la vertu, chercher à ſavoir & à connoître, voilà les deux mouvemens, les deux mobiles de l'ame, voilà toute ſon action ; c'eſt ce que nous avions à dire touchant la première cauſe des *devoirs*.

XX.

A l'égard des trois autres vertus, la plus étendue eſt celle qui eſt comme le principe de la ſociété, & le lien qui fait un tout de tous les intérêts différens. Elle a deux parties. La juſtice, qui eſt la première vertu, celle qui donne le prix à toutes les autres, & ſon nom à ceux qui aiment la probité : la ſeconde, dont celle-ci eſt inſéparable, eſt le deſir de faire du bien, qu'on peut appeller ou *bonté de cœur* ou *généroſité*. La première règle de juſtice eſt de ne faire du mal à perſonne, à moins que ce ne ſoit dans le cas d'une juſte défenſe : la ſeconde eſt de diſtinguer le bien public & le bien particulier, d'uſer du premier comme d'un avantage qui eſt pour tout le monde, & du ſecond comme d'une choſe qui nous appartient en propre.

XXI.

Mais il n'y a point de propriété dont le droit ſoit dans la nature : les conquêtes, l'ancien établiſſement, tel qu'eſt celui des colonies qui ſont venues peupler un pays inhabité, le haſard, les loix, les traités, les contrats, ont tout fait & tout réglé ; c'eſt en conſéquence de quelqu'un de ces titres qu'on dit que le territoire d'Arpinum appartient aux habitans de cette ville, celui de Tuſcule aux tuſculans : il en eſt de même des poſſeſſions particulières. Il eſt juſte que chacun conſerve la portion qui lui eſt échue dans le partage de ces choſes que la nature avoit faites pour être communes ; puiſqu'elle eſt devenue ſon bien & ſon effet ; & c'eſt violer le droit humain que de vouloir lui en arracher une partie.

XXII.

Mais pour rapporter ici ces belles paroles de Platon, « puiſque nous n'avons pas reçu la vie uniquement pour nous, que nous naiſſons tous redevables de nous-mêmes à la patrie & à nos amis, que la terre, diſent nos ſtoïciens, n'enfante des fruits que pour l'uſage des hommes, & que les hommes de leur part ſont nés pour être utiles les uns aux autres, il faut revenir au but de la nature, & pour la ſuivre dans ſes vues, faire entre nous un commerce de bons offices, donner, recevoir, mettre en commun tous nos avantages, faire ſervir nos talens, notre induſtrie, nos moyens à reſſerrer de plus en plus les liens de la ſociété ».

XXIII.

Mais le fondement de toute juſtice eſt la bonne foi, & une fidélité dans ſes promeſſes, que rien ne puiſſe jamais ébranler. D'où il paroît aſſez vraiſemblable que le mot de foi dérive du verbe faire, & qu'il exprime qu'on a fait ce qu'on avoit promis. Cette obſervation paroîtra peut-être ſingulière & déplacée ; mais ayons le courage d'imiter les ſtoïciens, qui aiment à chercher la racine de chaque mot. Quoi qu'il en ſoit, il y a deux ſortes d'injuſtices ; faire tort à quelqu'un, voilà la première ; ne pas empêcher, quand on le peut, le tort qu'on veut faire, voilà la ſeconde. En effet, qu'un homme, dans un accès de

colère, ou dans le trouble de quelqu'autre passion, outrage injustement quelqu'un, c'est comme s'il armoit ses mains pour attenter à la vie d'un autre lui-même. « Et celui qui, pouvant mettre l'opprimé à l'abri de l'injure, néglige de prendre sa défense, est aussi coupable que s'il avoit abandonné ses parens, ses amis, ou sa patrie.

XXIV.

Il arrive quelquefois que le mal que l'on fait avec réflexion & liberté, a son principe dans la crainte; comme lorsque l'auteur de la violence a peur de l'éprouver lui-même, s'il épargne son ennemi. Mais la plupart ne se proposent d'autre but de leur injustice, que d'arriver à leurs fins, & d'obtenir ce qu'ils desirent: c'est l'avarice qui les pousse presque toujours.

XXV.

On desire les richesses & pour les besoins & pour les plaisirs. Ceux qui ont l'ame plus grande aiment l'argent pour le donner, pour faire du bien & pour s'élever: tel étoit M. Crassus, qui disoit qu'un républicain qui vouloit mettre la main sur le timon de l'état, & attirer à lui l'autorité, étoit pauvre, si ses revenus n'étoient suffisans pour entretenir une armée. Ajoutez à tout cela qu'on aime la magnificence, la somptuosité, le luxe. De là vient que la cupidité est une soif que rien ne peut éteindre. Cependant il ne faut pas condamner celui qui augmente sa fortune par des voies justes & légitimes, & sans faire tort à personne; mais il faut éviter de donner atteinte à la justice.

XXVI.

La plupart des hommes la perdent de vue, lorsque l'ambition les domine: Ces mots d'Ennius, « rien de moins religieusement gardé que la foi que se sont donnée ceux qui sont unis pour régner ensemble », a un sens plus étendu que celui qu'il leur a voulu lui-même donner. En effet, toute puissance qui, par sa nature, ne peut-être en plusieurs mains, sans perdre de son lustre & de sa force, engendre des rivalités entre ceux qui l'ont divisée, & les loix qui en ont réglé le partage, ne sont pas long-tems respectées. L'attentat de César en est une preuve: pour arriver à cette grandeur qui, dans le fond, n'avoit de réalité que dans ses fausses idées; il a changé la face de l'état & renversé toutes les loix divines & humaines: le malheur est que l'ambition est presque toujours la passion des plus grandes ames, & des hommes dont le génie est le plus élevé: nouveau motif pour lequel nous devons la tenir en bride, & ne donner dans aucun de ces excès.

XXVII.

Mais il y a bien de la différence entre une injustice, qui est l'effet d'un premier mouvement, dont la durée n'a qu'un temps, & un tems bien court, & celle qui a été refléchie, meditée, recherchée. Car le mal que l'on fait dans la colère, est toujours bien au-dessous de celui que l'on combine, que l'on arrange dans sa tête, & que l'on prépare de longue main. En voilà assez contre les agresseurs.

XXVIII.

A l'égard de la défense mutuelle que les hommes se doivent, c'est un *devoir* que différentes causes font négliger. On ne veut pas se faire des ennemis, on craint la dépense, on fuit la peine; on est retenu par l'indolence, la lâcheté, la paresse; on a ses occupations & ses affaires, & ainsi on laisse gémir dans l'oppression ceux à qui on devoit son secours & son appui: & à ce propos, peut-être cet éloge que Platon fait des philosophes, est moins un éloge qu'il ne pense. Ils sont justes, dit-il, parce qu'ils regardent d'un œil de mépris tout ce qui met le reste des hommes aux prises les uns avec les autres. Ils observent, il est vrai, le premier *devoir* de la justice, puisqu'ils ne font de mal à personne; mais ils omettent le second. Uniquement occupés de leurs études, ils laissent opprimer ceux qu'ils auroient dû défendre. Cet esprit de retraite, qui est leur goût dominant, les fait regarder comme des hommes qui n'accepteroient que par force les emplois de la république, & vis-à-vis de qui il faudroit user d'autorité pour les obliger à la servir. Il vaudroit pourtant beaucoup mieux qu'ils s'y déterminassent eux-mêmes, & qu'ils fissent la chose par choix: car le bien qu'on fait n'est justice qu'autant qu'il est volontaire.

XXIX.

D'autres, ou ne songeant qu'à ce qui les intéresse personnellement, ou haïssant secretement les autres hommes, ne se mêlent, disent-ils, que de leurs affaires, pour éviter jusqu'au soupçon même d'injustice. Il en est de ceux-ci comme des philosophes, ils sont innocens d'une part, & coupables de l'autre: ils se retranchent en quelque sorte de la société; talents, zèle, tout lui est refusé.

Après avoir déterminé les deux espèces d'injustice, fixé leurs causes, posé le principe & les conditions qui font qu'une chose est juste, le *devoir* de chaque tems & de chaque circonstance se montrera sans peine à quiconque ouvrira les yeux pour le voir, & qui ne cherchera point à se faire illusion.

XXX.

Mais Chremès a beau dire « qu'il ne voit rien d'étranger à lui-même dans ce qui peut intéresser un autre homme », il n'en est pas moins vrai que le soin des affaires d'autrui peut nous jetter dans de grands embarras. Mais comme, par la raison que nous ne voyons la cause d'autrui que dans une espece de lointain, & nous en sommes beaucoup moins affectés que de la nôtre propre : & du bien & du mal qui nous arrivent, il s'ensuit que notre jugement participe de cette différence, & qu'il devient presque toujours partial, lorsqu'il s'agit de nos intérêts. Aussi le meilleur conseil qu'on puisse donner, c'est de n'agir jamais dans le doute. La justice se montre d'elle-même; & la chose est suspecte, dès-lors qu'elle a besoin d'être examinée.

XXXI.

Mais il y a des tems & des circonstances où ce qui est *devoir* par soi-même cesse de l'être, où la probité change de systême, où l'homme juste, l'homme de bien, car c'est la même chose, tourne le dos à la route qui, dans le courant de la vie, est la seule qu'il doive suivre; ensorte que le viol du dépôt, le manquement à sa parole, & le mépris des choses qui ont rapport à la vérité à & la foi donnée, prennent un nouveau caractère, & deviennent autant d'actes de justice. Car il en faut toujours revenir aux principes établis au commencement de cet ouvrage; qui sont de ne nuire à personne, & d'envisager toujours l'utilité publique.

XXXII.

Le *devoir* change donc avec les positions & les affaires, il n'est pas toujours le même : car il peut se faire qu'un traité ne soit d'aucune utilité ni pour l'un, ni pour l'autre des contractans, & qu'il n'y ait aucun avantage à tenir une parole, ni pour celui qui l'a donnée, ni pour celui qui l'a reçue. Par exemple, si Neptune n'avoit pas accompli la promesse qu'il avoit faite à Thésée, ce père infortuné n'auroit pas perdu son fils. Des trois vœux que ce dieu, dit la fable, lui avoit promis d'exaucer, celui qu'il fit, dans sa colère pour obtenir la mort d'Hippolyte, étoit le dernier, & le malheureux succès qu'il en eut le plongea dans les larmes & dans la douleur. Vous ne devez donc rien à celui à qui vous avez promis une chose qui lui est totalement inutile, ou dont le profit qu'il en retireroit, est beaucoup au-dessous du dommage que vous souffririez en la faisant. Vous avez promis, je le suppose, de défendre une cause; mais en attendant, votre fils tombe dangereusement malade; dans cette supposition, vous ne péchez pas contre le devoir en manquant à votre parole, & votre client auroit tort s'il se plaignoit que vous l'avez abandonné. A l'égard des promesses qui ont été ou arrachées par la force, ou subtilement extorquées, qui ne voit qu'elles n'ont aucune validité : la plupart sont annullées par l'autorité du préteur, & quelques-unes par les termes mêmes de la loi.

XXXIII.

Il y a souvent des injustices qui naissent de la loi même, lorsque par une interprétation frauduleuse, qu'on peut appeller une sorte de mensonge, on lui donne la torture, pour lui trouver un sens qu'elle n'a pas. C'est ce qui a mis en vogue ce proverbe, « droit rigoureux, grande injustice. Ceux qui agissent au nom & pour les interêts de l'état, ne sont pas scrupuleux sur cet article. Tel fut ce général, qui ayant fait une trève de trente jours avec les ennemis, ravageoit leurs terres pendant la nuit, alléguant pour raison justificative de ces hostilités, que la trève n'étoit que pour le jour. Il faut condamner cette duplicité par-tout où elle se trouve & faire le procès à Q. F. Labeon, ou à cet autre de nos généraux, quel qu'il soit, car je ne sais le fait que par oui dire, qui, ayant eu commission du sénat de terminer par arbitrage le différent qui étoit entre les villes de Nole & de Naples, au sujet de leurs frontières, parla en particulier aux députés respectifs, les exhorta à ne point s'obstiner à approcher leurs limites, plutôt qu'à les éloigner. En effet, ils suivirent son conseil, & il resta un espace de terrein entre les lignes qu'on avoit tirées de part & d'autre. Alors Labeon fixa leurs bornes où ils les avoient placées eux-mêmes, & adjugea au peuple romain ce qui étoit dans l'intervalle. C'est tromper, & non pas juger, que d'en agir ainsi. Il faut donc s'interdire pour toujours ces indignes subtilités.

« Il y a des *devoirs* à garder, même envers ceux qui nous ont porté les premiers coups » : car la vengeance a ses bornes; il n'est permis de punir que jusques à un certain point. Cependant je ne crois pas qu'il suffise d'abandonner le méchant à ses remords; il faut quelque chose de plus pour le contenir lui-même dans la suite, & pour réprimer dans les autres l'envie de nuire.

XXXIV.

Mais il n'y a rien de si sacré que les loix de la guerre; la conscience de l'état, si on peut parler ainsi, doit être invariable sur ce point. Car des deux espèces de litiges, qui sont la discussion du droit & la force, il faut, quoique la première soit la seule digne de l'homme, & que la seconde appartienne aux bêtes, avoir recours à

celle-ci, quand on ne peut pas obtenir justice par l'autre.

XXXV.

Il est donc quelquefois nécessaire de prendre les armes; mais on ne doit en venir à ce moyen violent qu'en se proposant une paix sûre & honorable. Le premier soin du vainqueur doit être de conserver les ennemis justes & modérés, qui n'ont point fait la guerre en barbares, qu'il imite la clémence de nos pères, qui donnerent le titre & les droits de citoyens romains aux tusculans, aux éques, aux volsques, aux sabins, aux herniques : mais ils détruisirent Carthage & Numance : je voudrois qu'ils n'eussent par traité de même Corinthe; cependant on peut excuser cette sévérité; la politique en fut sans doute la cause : on craignit à Rome que la situation avantageuse de cette ville ne l'invitât à faire la guerre dans un autre tems. Quoi qu'il en soit, il faut toujours tendre à la paix, mais à une paix sincère, & qui ne couvre point de pièges ni de part, ni d'autre. Si j'en avois été cru, si mes vues pacifiques avoient été suivies, la république, dont il ne nous reste plus aucune trace, subsisteroit encore, non pas peut-être, avec toute son indépendance & dans sa forme essentielle, mais au moins dans quelqu'une de ces parties. Il faut donc épargner les vaincus & les traiter avec bonté. A l'égard de ceux qui, mettant bas les armes, implorent la clémence du général, & se jettent entre ses bras, l'humanité veut qu'on reçoive leurs soumissions, même après que, par une résistance trop opiniâtre, ils ont attendu que le bélier battît leurs murailles. Tous nos généraux ont si religieusement observé la justice à cet égard, que, se faisant une loi de l'exemple de nos pères, ils se sont toujours déclarés les protecteurs des peuples qu'ils ont subjugués.

XXXVI.

Les conditions qui rendent une guerre juste, sont marquées avec une précision scrupuleuse dans notre droit des Féciales. Les deux premières qu'il exige, pour lui donner ce caractère, c'est qu'elle soit toujours précédée d'une déclaration en forme, & qu'on ne la fasse que pour réclamer des droits usurpés. Pompilius commandoit dans la province; le fils de Caton faisoit ses premières armes dans son armée. Le général jugeant à propos de licentier une légion, le jeune Caton, qui servoit dans ce corps, fut compris dans la réforme; mais l'amour du métier l'ayant retenu à l'armée, son père écrivit à Pompilius, que s'il falloit que son fils demeurât sous ses drapeaux, il falloit l'enrôler de nouveau, parce que dès-lors qu'il avoit été dégagé de son premier serment, il avoit perdu le droit de porter les armes. Nos pères étoient donc bien réguliers sur le fait de la guerre. Nous avons encore la lettre que le même Caton écrivit à son fils. Il lui dit « qu'il a appris qu'en Macédoine, dans la guerre de Persée, il avoit été réformé; ensuite il l'avertit de se donner bien de garde de combattre : car, dit-il, celui qui n'est pas soldat, n'a pas droit de tirer l'épée contre l'ennemi.

XXXVII.

J'observe encore que pour affoiblir l'idée de la chose par une expression qui couvrît ce qu'elle présente d'odieux, on désignoit, sous le nom d'étranger, celui qui, à proprement parler, devoit s'appeller *ennemi*. Car anciennement le mot latin *hostis*, avoit la même signification que nous donnons à celui-ci, *peregrinus*, étranger. La preuve en est dans les loix des douze tables: *Aut status dies cum hoste*, ou le jour pris avec un étranger; *adversus hostem æterna auctoritas* : la prescription n'a point lieu en faveur de l'étranger. Quelle humanité ! appeller d'un nom qui marque si peu de haine, celui contre qui on a les armes à la main ! Il est vrai que le tems a attaché à ce mot une idée plus noire. Il ne signifie plus un étranger, mais un homme armé contre nous.

XXXVIII.

Lors même que la gloire de vaincre & de donner des loix est l'unique but de la guerre, il faut qu'elle soit fondée sur les mêmes raisons, sans lesquelles j'ai déjà dit qu'il ne pouvoit pas y avoir de justice dans les armes. Il faut même alors la faire avec moins d'acharnement, & l'humaniser en quelque sorte. Dans les affaires qui arrivent entre citoyens, & qui les opposent les uns aux autres, on distingue un ennemi d'un compétiteur; l'un vous croise dans la poursuite d'une place, d'une dignité; l'autre en veut à votre honneur & à votre vie. Il faut distinguer de même dans la guerre un ennemi d'un émule : les celtibériens, les cimbres étoient de vérirables ennemis; entr'eux & nous il s'agissoit d'être, & non pas de commander : avec les latins, les samnites, les carthaginois, & Pyrrhus, nous n'avons combatru que pour l'Empire. Les carthaginois ont violé tous les traités, Annibal a fait la guerre avec barbarie; les autres ont été des ennemis plus justes & plus humains. On ne sauroit trop admirer ces belles paroles que Pyrrhus dit au sujet de la délivrance des prisonniers : (cet or, cette rançon que vous m'offrez, sont indignes de Pyrrhus; il ne les accepte pas : les armes à la main, il n'est que soldat, il ne fait point de la guerre un indigne trafic : c'est avec le fer qu'il faut nous mesurer, & non pas nous vendre lâchement : que la valeur décide, & montre à l'univers, quel est du peuple romain ou de moi, celui que le destin veut lui donner pour maître. Ecoutez

& connoiſſez Pyrrhus : ſon cœur eſt trop grand pour ne pas reſpecter la liberté de ceux dont la fortune a reſpecté la valeur. Je vous les rends, je vous les donne ; emmenez-les : Pyrrhus, en l'ordonnant, obéit aux dieux.) Ces paroles ſont bien dignes d'un roi, & d'un roi de l'illuſtre ſang des æacides.

XXXIX.

La même loi qui oblige les ſouverains à garder la foi des traités, fait un *devoir* aux particuliers d'être fidèles aux engagemens que la néceſſité les a forcés de prendre avec les ennemis. Régulus étant dans les fers des carthaginois, fut envoyé à Rome pour propoſer l'échange des priſonniers ; mais avant que de le laiſſer partir, on lui fit promettre par ſerment qu'il reviendroit à Carthage. Dés qu'il fut arrivé dans ſa patrie, bien loin d'exécuter ſa commiſſion, il perſuada au ſénat qu'il devoit rejetter la propoſition qu'il venoit de faire : enſuite, malgré les efforts que ſes proches & ſes amis firent pour le retenir il aima mieux aller à une mort aſſurée, que de trahir la foi qu'il avoit donnée à l'ennemi.

X L.

« Dans la ſeconde guerre punique, Annibal envoya à Rome dix des priſonniers qu'il avoit faits, pour engager la république à racheter ceux qui avoient été pris avec eux ; mais il les fit jurer qu'ils reviendroient ſe mettre dans les fers, s'ils ne réuſſiſſoient pas dans leur miſſion. Tous ceux qui manquerent à leur ſerment furent dégradés par les cenſeurs ; ils vieillirent & moururent dans cette eſpèce de proſcription, auſſi-bien que celui qui cherchant, par une mauvaiſe ſubtilité, à éluder ſon ſerment, s'étoit en effet rendu parjure. Car étant ſorti du camp des carthaginois avec le congé d'Annibal, il y revint peu de tems après, ſous prétexte qu'il avoit oublié quelque choſe ; &, lorſqu'il en fut ſorti pour la ſeconde fois, il ſe crut dégagé de ſon ſerment. Si l'on ne conſulte que la lettre & les mots, il avoit raiſon ; mais, ſi l'on examine la choſe en elle-même, il étoit toujours lié. Lorſqu'il s'agit d'une promeſſe, il faut rentrer en ſoi-même, voir ce qu'on a voulu dire, & non pas ce qu'on a dit. Nos pères nous offrent un exemple bien mémorable de la juſtice qu'on doit à l'ennemi. Un déſerteur vint offrir au ſénat d'empoiſonner Pyrrhus, mais cet auguſte corps, & Fabricius notre général, livrèrent ce traître à ce prince. Ils ne voulurent donc pas acheter par un crime la mort d'un roi puiſſant, qui faiſoit à la république une guerre injuſte ».

X L I.

Voilà tout ce qu'on peut dire des loix de la guerre. Mais n'oublions pas qu'il y a des *devoirs* de juſtice à garder envers ceux dont la condition eſt un état d'impuiſſance & d'obſcurité. Or, telle eſt la condition des eſclaves. Le meilleur conſeil qu'on puiſſe donner à cet égard, c'eſt de les regarder comme des hommes qui nous doivent leurs ſervices, & dont les travaux ſont à nous ; & de remplir de notre part toutes les obligations que les maîtres contractent avec eux. Il n'y a que deux moyens pour faire le mal, la force & la ruſe ; la première eſt l'apanage du lion, la ſeconde celui du renard ; toutes les deux ſont indignes de l'homme, & répugnent à ſa nature : mais la ruſe eſt encore plus odieuſe que la force. Enfin l'injuſtice la plus coupable eſt celle que l'on fait à deſſein même de paroître juſte. Mais c'eſt aſſez parler de la juſtice, paſſons à autre choſe.

X L I I.

Il s'agit maintenant de la généroſité & de l'amour de faire du bien. Ces deux vertus entrent dans mon plan : elles ſont faites pour l'homme ; il n'y a en point de plus digne de lui ; mais leur pratique demande du diſcernement & de la ſageſſe. Il faut premiérement prendre garde de faire du mal par bonté même ; enſuite régler cette inclination bienfaiſante ſur ſa fortune & ſon crédit : enfin, diſtinguer le mérite, apprécier les hommes, & faire pour chacun à proportion de ce qu'il vaut. Ceci eſt un principe d'équité, & c'eſt à l'équité qu'il faut tout rapporter. Car de faire des dons ou de rendre des ſervices pernicieux à ceux dont il paroît qu'on cherche l'avantage, ce n'eſt pas généroſité, ce n'eſt pas nobleſſe, ce n'eſt qu'une flatterie empoiſonnée : comme de prendre aux uns pour donner aux autres, c'eſt être auſſi injuſte que ſi on détournoit le bien d'autrui à ſon profit, que ſi on s'engraiſſoit ſoi-même de ſa ſubſtance.

X L I I I.

Cependant cette dernière eſpèce d'injuſtice eſt l'injuſtice du grand nombre, & ſur-tout de ceux qui veulent ſe faire un nom illuſtre. Ils croient que, pour acheter la réputation d'homme généreux, il n'y a qu'à donner à pleines mains, à enrichir ſes amis par quelque voie que ce ſoit. Cette idée eſt fauſſe, & diamétralement oppoſée à celle du *devoir*. Il faut donc ſe faire une généroſité qui ſoit avantageuſe à nos amis, & qui en même tems ne coûte rien à perſonne. On ne doit donc pas honorer de ce nom les injuſtes largeſſes qu'ont fait Céſar & Sylla des biens qu'ils avoient arrachés à leurs légitimes poſſeſſeurs : car il n'y a point de généroſité ſans juſtice.

X L I V.

La ſeconde attention qu'il faut avoir, c'eſt de

de ne point paſſer les bornes. Ceux qui ne ſavent pas s'arrêter là où il faut, ſe rendent coupables d'injuſtice à l'égard de leur famille : ils déplacent leur bien, ils le font paſſer en des mains étrangères, quoique la nature & l'équité en aient déterminé la ſucceſſion en faveur de leurs proches. D'ailleurs, l'amour de la rapine & de la fraude accompagne toujours cette exceſſive libéralité. Un prodigue veut prendre, afin de pouvoir donner. On voit encore des hommes généreux par vanité plutôt que par ſentiment, qui font du bien uniquement pour paroître bienfaiſans, & dont les dons & les ſervices paroiſſent moins être les effets d'une bonté naturelle, que d'un ridicule deſir d'en montrer les apparences. Il n'y a chez eux qu'étalage, ſyſtême, orgueil & charlatanerie.

XLV.

Enfin, il faut préférer celui qui a le plus le droit ſur nos ſervices, & en conſéquence de ſe déterminer par les mœurs de celui à qui l'on fait du bien, par ſon attachement pour nous, par les liaiſons que nous avons avec lui, par les ſervices que nous en avons nous-mêmes reçus. Il ſeroit à ſouhaiter que tous ces différens motifs fuſſent réunis pour fixer notre choix ; mais ſi ce concours & cet aſſemblage ne ſe trouvent pas, il faut compter & peſer les raiſons, & ſe décider par le nombre & par le poids.

XLVI.

Mais, comme les hommes, parmi leſquels nous vivons, ne ſont rien moins que parfaits, que leur ſageſſe eſt défectueuſe, & que le plus louable eſt celui qui approche le plus de la vertu, je ſuis d'avis qu'il faut ſe faire un principe de n'être indifférent pour aucun homme, quel qu'il ſoit, qui en porte le caractère, & qui ſe montre ſon ami ; mais que les vertus douces, les vertus de de ſociété, telles que ſont la juſtice, la modération, la modeſtie, méritent la préférence partout où elles ſe trouvent. Car le courage, lorſqu'il eſt joint avec beaucoup de défauts & peu de ſageſſe, n'eſt ordinairement qu'emportement & témérité ; mais ces vertus paiſibles ſont toujours celles de l'homme ſage & de l'homme de bien.

XLVII.

Voilà ce qu'il faut conſidérer dans les mœurs. A l'égard de la bienveillance, la première loi du *devoir*, c'eſt de faire plus pour celui qui nous aime davantage : mais il ne faut pas regarder l'amitié en jeune homme, & décider de ſa force par ſa vivacité ; il faut en juger par ſa ſtabilité. Que, ſi, ayant été prévenus par des ſervices, il s'agit non plus d'être officieux, mais d'être reconnoiſſans, il faut alors redoubler de zèle & de ſoins : car la reconnoiſſance eſt le premier des *devoirs*.

XLVIII.

S'il faut, comme dit Héſiode, rendre avec uſure, s'il eſt poſſible, ce qu'on nous a prêté, que ne devons-nous pas faire à l'égard de nos bienfaiteurs ! Ne devons-nous pas imiter ces campagnes fertiles qui rendent plus qu'elles n'ont reçu ? car, ſi l'eſpérance ne trouve rien ni d'impoſſible, ni de coûteux, la gratitude doit-elle être moins efficace & moins active ? La libéralité a deux branches, donner & rendre : la première dépend de notre volonté ; la ſeconde eſt un *devoir* dont l'honnête homme ne peut ſe diſpenſer, qu'autant qu'il ne le ſauroit remplir que par des moyens contraires à la juſtice.

XLIX.

Mais il faut comparer les ſervices, & diſtinguer la valeur de chacun : le plus grand mérite le plus de reconnoiſſance, cela ne ſouffre aucune difficulté. La première choſe qu'il faut enviſager, c'eſt le cœur & le motif. Il y a des hommes qui font beaucoup pour vous, ſans ſavoir pourquoi : leurs ſervices n'ont ni principe, ni choix, ni règle ; ils ſont emportés par un mouvement aveugle & momentané : ces ſervices ſont donc bien moins eſtimables que ceux qu'on vous rend avec connoiſſance de cauſe, & parce qu'on vous aime d'une amitié ſolide & conſtante ; mais ſoit qu'il s'agiſſe d'être généreux, ſoit qu'il s'agiſſe d'être reconnoiſſant, on doit, ſi tout le reſte eſt égal de part & d'autre, donner la préférence à celui dont le beſoin eſt le plus grand. On ne fait guère d'attention à ce *devoir*. Celui de qui l'on attend le plus, eſt toujours privilégié, bien qu'il puiſſe ſe paſſer de nos bons offices.

L.

C'eſt obſerver les loix de la ſociété & ſe rapprocher de l'eſprit de ſon inſtitution que d'aimer les hommes à proportion des liaiſons que nous avons avec eux. Mais il faut reprendre les choſes de plus loin & chercher dans la nature l'origine de la ſociété. Il y a un premier principe qui l'a formée & qui en fait ſubſiſter l'harmonie. Elle eſt reſſerrée par deux liens, la raiſon & la parole : ces deux facultés nous ſervent à apprendre, à enſeigner, à faire connoître ce que nous penſons, à diſcourir, à juger ; elles établiſſent par-là des rapports néceſſaires entre les hommes, & les lient enſemble par une attache naturelle. Ce ſont deux prérogatives qui nous mettent infiniment au-deſſus des autres animaux, en qui nous pouvons bien reconnoître d'autres qualités, telles que ſont la force & le courage, comme dans les lions & dans les chevaux ; mais de qui il

eſt impoſſible de dire qu'ils ſont ou juſtes, ou bons, ou modérés; car ils n'ont ni la raiſon, ni le don de parler.

L I.

Voilà la ſociété conſidérée en général & comme ne faiſant de tout l'univers qu'une ſeule famille : tout ce que la nature a fait pour l'uſage de tous les hommes y doit être commun; mais de façon cependant que la loi poſitive & le droit civil aient toujours leur effet. A l'égard des choſes dont la poſſeſſion n'eſt point fixée, il faut ſuivre l'eſprit de ce proverbe des grecs : « entre amis tout eſt commun ». Or on ne peut mettre au rang de ces choſes communes à tous celles dont Ennius ne fait qu'une claſſe, quoiqu'on puiſſe la diviſer & la ſubdiviſer en pluſieurs: (de mettre ſur la route un voyageur qui s'égare, ou d'allumer un flambeau de la lumière qui nous éclaire, c'eſt la même choſe; cette lumière brille encore pour nous après que nous l'avons communiquée.) En effet, c'eſt une loi & un devoir fondés ſur la nature même de la choſe que de donner à un homme, quel qu'il ſoit, ce qui ne coûte rien à donner.

L I I.

Tout homme a donc un droit naturel d'uſer d'une eau libre & courante, de prendre du feu à mon feu, de me demander conſeil dans ſes doutes, je dois le lui donner de bonne foi: ce ſont des préſens utiles que je fais, & en même-tems je ne me prive de rien. Je dois jouir moi-même de ces biens qui ſont à tous & contribuer de ma part au bien de la ſociété. Mais comme les fortunes ſont bornées, & que le nombre des indigens eſt preſque infini, il faut ſe ſouvenir de ce mot d'Ennius : « cette lumière brille encore pour nous, » & en faire la règle de la libéralité ordinaire : car il faut nous réſerver des moyens de l'exercer envers nos proches.

L I I I.

La ſociété a ſes degrés & ſes différences. Conſidérons-la maintenant dans le détail, ſous le nom de peuple, de province, par rapport à l'uſage commun d'une langue; ce qui eſt peut-être le plus efficace & le plus fort de tous les liens; dans tous ces états, elle eſt beaucoup plus rapprochée : elle eſt plus prochaine encore entre des concitoyens. En effet, il y a mille choſes qui leur ſont communes, comme la place publique, les temples, les promenades, les chemins, les loix, les privilèges, les tribunaux, le droit de ſuffrage, le commerce de l'amitié, les affaires, les intérêts. Enfin les liens du ſang ſont les plus immédiats. C'eſt la ſociété ramenée de ſa plus grande extention à ſon dernier point de reſſerrement.

L I V.

Car comme tout ce qui eſt animal eſt porté par un inſtinct naturel & néceſſaire, à ſe reproduire, la première ſociété eſt dans le mariage, la ſeconde avec les enfans qui en naiſſent. On ne fait qu'une maiſon, qu'une famille, qu'un même tout : voilà le germe des villes & comme la ſemence des républiques. Enſuite dans l'ordre de proximité, viennent les frères, leurs enfans, les enfans de ceux-ci, qui, ne pouvant plus habiter tous ſous le même toît, ſe diſtribuent dans d'autres maiſons; & ſont, en quelque ſorte, des eſſaims qui vont fonder de nouvelles colonies. Ils font des alliances & des mariages; ils acquièrent, par ce moyen, de nouveaux proches. Cette population eſt ce qui donne naiſſance aux états. Or l'attachement & la tendreſſe ſont des effets néceſſaires du ſang qui rapprochent les hommes & les intérêts.

L V.

En effet, c'eſt une grande raiſon d'amitié, que d'avoir des monumens érigés à la gloire des ancêtres communs, les mêmes dieux, le même culte, les mêmes tombeaux, où toutes les cendres doivent aller ſe confondre.

Mais de toutes les ſociétés il n'y en a point de plus ſainte, ni de plus ſtable que celle qui eſt cimentée par un goût commun pour la vertu : car l'honnêteté, dont je ne ceſſe de parler, ſe fait aimer par-tout où elle ſe préſente, & nous fait en même-tems aimer celui dont la conduite la montre à nos yeux.

L V I.

Toutes les vertus font le même effet; elle nous attirent avec une force victorieuſe vers celui en qui nous croyons les appercevoir : mais la juſtice & la généroſité ſont celles dont l'attrait eſt le plus puiſſant. La conformité des mœurs lie enſemble tous les gens de bien par la plus douce & la plus forte de toutes les chaînes. J'aime, comme d'autres moi-même, tous ceux qui penſent comme moi : on réduit en pratique cette leçon de Pythagore, qui veut que l'amitié ne faſſe qu'un ſeul homme de pluſieurs. Un commerce de bons offices eſt encore un nœud bien fort; tandis qu'il plaît, & que chacun y met du ſien, l'union eſt parfaite.

L V I I.

Mais parcourez des yeux de la raiſon toutes les différentes ſociétés, il n'y en a point de

plus sacrée que celle qui nous lie à république. Nous aimons nos parens, nos enfans, nos proches, nos amis; mais tous ces amours particuliers sont confondus dans celui de la patrie. Un homme de bien balança-t-il jamais à verser pour elle jusqu'à la dernière goutte de son sang, lorsque ce sacrifice de sa vie pût tourner à son avantage? Amour saint! devoir sacré! qui rend encore plus monstrueuse la fureur de ceux qui ont déchiré son sein, & qui se sont constamment occupés des moyens de lui porter un coup mortel.

LVIII.

Mais comparons ensemble les devoirs: voyons-en, pour ainsi dire, la gradation. Nos premiers sentimens doivent être pour la patrie & pour nos parens, à qui nous sommes redevables par tant de bienfaits; après ceux-ci viennent nos enfans, toute notre famille, dont nous sommes l'unique espoir, le seul appui, & dont les yeux ne sont tournés que de notre côté: il faut placer dans la classe suivante nos proches, & sur-tout ceux que nous aimons, & qui nous aiment, dont les intérêts sont réunis avec les nôtres, & dont la fortune est à nous. Du reste, une ancienne liaison, l'habitude de vivre ensemble, les conseils, les exhortations, les consolations, & quelquefois même les reproches, sont autant de droits acquis sur notre cœur: enfin les nœuds les plus doux sont formés par la ressemblance des mœurs & des caractères.

LIX.

Mais dans la pratique de ces différens devoirs, il faut distinguer quelle est la chose nécessaire à chacun, en quel cas un homme peut se passer de nous, & ce qu'il ne peut faire si nous ne l'aidons. Le sang & l'amitié ont leurs droits, mais les circonstances ont aussi les leurs, qui sont quelquefois opposés aux premiers. Il y a des choses qui sont dues aux uns préférablement aux autres: vous devez aider votre voisin à faire sa récolte, plutôt que votre frère & votre ami: mais dans un procès, c'est votre frère & votre ami dont il faut que vous embrassiez les intérêts. Voilà les distinctions qu'il faut faire: ce sont comme les alentours du *devoir* qu'il ne faut jamais perdre de vue: formons-nous par l'habitude, devenons habiles à calculer nos obligations, à additionner & à soustraire, & à voir, après cette opération, ce qui reste de la somme.

LX.

Mais comme la théorie seule n'a jamais fait ni grand médecin, ni grand général, ni grand orateur; que dans aucun de ces arts, on n'arrive à la perfection que par l'expérience, il en est de même des *devoirs*. On les apprend par principes; mais ce n'est qu'après un long usage qu'on excelle à les remplir. On voit clairement, après ce que nous avons dit, en quel sens l'honnêteté, qui est la mère du *devoir*, a sa source dans les loix civiles & dans les arrangemens faits pour le bien de la société.

LXI.

Au reste, des quatre vertus d'où dérivent tous nos *devoirs*, & dans lesquelles résident l'honnêteté, il n'y en a point de plus noble que cette grandeur de courage, qui met l'homme au-dessus des choses humaines. Aussi la première injure qui se présente à l'esprit est quelque chose d'approchant de ceci, lorsque le trait est applicable: (lâche jeunesse, Clélie est un héros, & vous n'êtes que des femmes pusillanimes; ou un reproche semblable à celui-ci: homme efféminé, rends tes armes, sans te fatiguer & sans combattre.) Au contraire, tout ce qui porte l'empreinte du courage, de l'intrépidité, de la magnanimité, reçoit les éloges les plus brillans. Marathon, Salamine, Platée, les Thermopyles, Leuctres, sont comme autant de champs où s'exercent tous les jours nos rhéteurs. C'est cette idée de l'excellence du courage qui anima Coclès, les Decius, les deux Scipions, M. Marcellus & tant d'autres, & qui a fait du peuple romain un peuple de héros. Ces ornemens militaires que nous donnons à nos statues, sont autant de témoins qui attestent notre amour pour la gloire des armes.

LXII.

Mais ce courage qui se montre dans les périls & dans les travaux, est un vice, si la justice ne l'accompagne, si l'intérêt particulier, & non le salut de la patrie, est le motif qui le fait agir. Alors, bien loin d'être une vertu, c'est une férocité qui repousse loin de nous tout sentiment humain. Les Stoïciens donnent une définition exacte du courage, lorsqu'ils disent que c'est une vertu qui combat pour l'équité. Par conséquent il n'y a point de gloire à se faire la réputation d'homme brave par d'indignes moyens & par le mal que l'on a fait. Car les actions injustes ne sauroient être belles.

LXIII.

On ne peut trop louer ces paroles de Platon: « non-seulement, dit-il, la science, qui est opposée à la justice, est astuce plutôt que savoir; mais encore l'intrépidité dans les périls, mérite le nom d'audace plutôt que celui de courage, si l'homme intrépide, substituant l'ambition au motif du bien public, n'agit que par des vues

particulières ». Il faut donc que l'homme brave & magnanime réunisse aussi la bonté, la simplicité, la candeur, qualités essentielles à la justice, & qui en relèvent encore le prix.

LXIV.

Mais le malheur est que l'entêtement & la fureur de dominer sont des vices naturels à une grande ame. Platon dit que le desir de vaincre est seul le caractère, la raison, & la passion d'un lacédémonien. On peut appliquer ceci au héros : plus son ame est élevée, plus il veut s'élever lui-même au-dessus des autres hommes, ou pour mieux dire, il voudroit être lui seul tout dans l'univers. Or avec cette envie de voir tout le monde à ses pieds, il est difficile de garder l'équilibre entre nous & les autres hommes, & de conserver ce jugement impartial, qui est la base de la justice. De là vient qu'il y a des hommes qui ne veulent jamais céder, jamais paroître inférieurs : qui veulent au contraire que les loix se taisent devant eux. Voilà la cause de ces largesses intéressées, de ces machinations, de ces cabales que font certains hommes, pour se rendre puissans dans la république, & dominer par la force là où les loix & la justice veulent que tous les citoyens soient égaux. Mais il y a d'autant plus de gloire à réunir l'ame d'un héros avec le cœur d'un citoyen & d'un homme juste, que cette union est plus difficile à faire : cependant c'est à quoi il faut travailler, car la justice a des droits sur tous les instans & sur toutes les circonstances de la vie.

LXV.

Le courage consiste donc à se défendre, & non pas à opprimer. L'homme véritablement grand, c'est-à-dire, le sage, place cet honneur, qu'un sentiment naturel nous fait envisager en toutes choses, dans les actions & non dans le bruit de la renommée : il cherche à être le premier par ses vertus & par ses services plutôt qu'à paroître grand. En effet, est-ce mérititer le nom de grand que de se rendre l'esclave d'une multitude aveugle, & de ne se proposer d'autre objet de ses travaux, que des suffrages que donnent le caprice & le préjugé ? Il est donc vrai que le courage & l'amour de la gloire nous entraînent souvent dans l'injustice. Le pas est glissant ; car à peine trouve-t-on un homme qui, pour prix de ses travaux & de ses périls ne desire la gloire comme une récompense légitime.

LXVI.

Deux choses caractérisent le vrai courage; l'une est le mépris des biens qui sont hors de nous-mêmes, lorsque ce mépris vient de ce que nous sommes intimement persuadés que l'homme ne doit admirer, ne doit souhaiter, ne doit rechercher que l'honneur & la vertu ; qu'il est indigne de lui de se laisser subjuguer par les passions, dominer par la fortune ou maîtriser par un protecteur. L'autre consiste dans cette disposition de l'ame, qui nous porte à faire des choses qui soient grandes, utiles, difficiles & risqueuses, jusques-là qu'on puisse perdre & la vie & les biens.

LXVII.

Tout ce que ces deux qualités ont de brillant & même d'utile est dans la seconde ; mais ce qui constitue essentiellement le grand homme réside dans la première : c'est en elle que se trouve ce qui donne à l'ame cette supériorité qui la met au-dessus de tout ce qui dépend de la fortune. Or, on reconnoît cette trempe de l'ame à deux signes, dont l'un est de n'attacher l'idée de bien qu'à ce qui est honnête ; l'autre d'être toujours maître de soi-même, de n'avoir ni humeur, ni passions. En effet, c'est une preuve de force que de se faire des principes fixes, dont l'effet soit de réduire à leur juste valeur les choses qui éblouissent la plupart des hommes ; & il n'appartient qu'à une ame mâle & vigoureuse de supporter, sans altération & sans sortir du caractère qui distingue l'homme sage & raisonnable, ces coups du sort qui paroissent si amers, & qui sont néanmoins si ordinaires & si diversifiés.

LXVIII.

Or, c'est se contredire & se démentir soi-même que de céder à la cupidité, après avoir surmonté les peines & les fatigues. Voilà les idées qu'il faut se faire ; & en conséquence dédaigner la fortune & ses présens : car rien ne marque autant une ame étroite & un cœur petit, que l'amour des richesses : rien au contraire n'est plus noble, rien ne fait plus d'honneur que de les mépriser & de les croire indignes d'être desirées, lorsque la fortune nous les a refusées, ou d'en faire un usage noble & généreux, si elle nous en a pourvus. Il faut aussi prendre garde au desir de la gloire, je l'ai déjà dit : car c'est une passion qui ôte la liberté, ce bien précieux auquel tout homme qui a l'ame noble, doit ramener toutes ses actions. Loin de courir après les honneurs & l'autorité, il faut quelquefois les refuser, quelquefois même s'en dépouiller.

LXIX.

Bannissons loin de nous les mouvemens tumultueux qui troublent la raison, les desirs

inquiets, la crainte, le chagrin, la colère, la joie immodérée, & qui va jusqu'à la dissipation : c'est le moyen de conserver ce calme & cette paix, qui mettent dans la conduite de l'homme de l'égalité, de la suite & de la dignité. Mais il y a eu dans tous les tems des hommes qui, pour arriver à cette tranquillité dont je parle, ont renoncé aux affaires publiques, & ont voulu vivre dans la retraite & dans le repos. Les uns, & ce sont quelques philosophes des plus distingués, ou des hommes fameux par l'austérité de leurs mœurs, n'ont pu accoutumer leurs yeux aux vices du peuple & des grands; d'autres faisant toute leur occupation & tout leur plaisir de leurs propres affaires, ont passé leur vie dans les champs : ils ont voulu jouir du sort des rois, comme eux, ne sentir ni privation ni dépendance, & vivre dans cette parfaite liberté, qui consiste à faire ce qu'on veut, & comme on veut.

LXX.

Mais le grand, qui aspire aux honneurs, & le citoyen qui refuse de prendre part aux affaires du gouvernement, ont cela de commun; tous les deux veulent être heureux : ils vont à leur but par des routes différentes; l'un croit que le crédit & les richesses sont nécessaires pour y arriver; l'autre pense qu'il suffit de desirer peu & d'être content de son sort. Ces deux façons de penser ont chacune leur vérité : il est vrai que la vie de celui-ci est plus douce, a moins de dangers, est moins à charge aux autres hommes, moins exposée à faire des mécontens; mais ceux qui se sont formés dans l'art de gouverner, & de faire de grandes choses, sont plus utiles à l'humanité, plus propres à illustrer leur nom, & à acquérir de la considération.

LXXI.

Il faut donc, peut-être, laisser vivre à leur façon, & sans y trouver à redire, & l'homme de génie qui se renferme dans son cabinet & se consacre à l'étude, & celui qui, eu égard à la délicatesse de sa santé, ou pour d'autres raisons importantes, mène une vie privée, & laisse à d'autres le soin & la gloire de servir l'état. Quant à ceux qui, n'ayant aucun motif de cette nature, se font un faux honneur de mépriser ce que le reste des hommes trouve si beau & si digne d'admiration, les charges & les emplois, leur détachement est répréhensible, bien loin de mériter des éloges. Si l'on ne considère, dans cette façon de penser, que les mépris, qu'ils font de la gloire, ils ont raison, sans doute : mais ce n'est pas ce qui les retient; c'est la paresse, la crainte de se faire des ennemis, leur orgueil enfin, qui est révolté par l'idée d'un refus, dans lequel ils trouvent une sorte d'infamie : car il y a des hommes qui manquent de fermeté dans les revers, qui méprisent la volupté, & ne peuvent résister à la douleur, que l'amour de la gloire n'a jamais séduits, & qui sont consternés par un affront; & qui même dans leurs foiblesses, aussi-bien que dans leur vertu, sont inconstans & journaliers.

LXXII.

Cependant ceux qui ont des talens pour la politique, doivent les mettre à profit & se presser de devenir utiles à la république. Ce n'est que par ce moyen que la ville a des magistrats, & qu'on peut montrer ce qu'on est, & ce qu'on vaut; mais les hommes d'état, autant au moins que les philosophes, doivent avoir les sentimens nobles, l'ame grande, désintéressée & supérieure aux événemens; un phlegme inaltérable, qualité si souvent recommandée dans cet ouvrage, doit faire le fond de leur caractère : il faut qu'ils n'aient jamais d'humeur, ni de noir dans l'esprit, qu'il soient toujours les mêmes, & qu'ils se ressemblent dans tous les instans.

LXXIII.

Il en coûte beaucoup moins aux philosophes pour conserver cette tranquillité : la vie qu'ils mènent présente à la fortune moins d'endroits par où elle puisse frapper; ils ont moins de desirs & moins de besoins : enfin s'ils succombent à quelque secousse malheureuse, leur chûte est moins funeste, parce qu'ils tombent de moins haut. Mais ceux qui président au gouvernement sont sans cesse occupés d'objets plus importans, agités par plus de soucis, & par des soins d'une bien plus grande conséquence; d'où il s'ensuit qu'ils doivent encore plus fortifier leur ame, l'élever au-dessus de toutes les foiblesses, & la prémunir contre les chagrins & les inquiétudes.

Quand on se destine aux emplois de l'état il ne suffit pas d'examiner combien il y a de gloire dans son objet; il faut aller plus loin, on doit consulter ses forces : mais il faut faire cet examen en homme sage, qui sait tenir un juste milieu entre la témérité présomptueuse & le lâche découragement, suite ordinaire de la paresse. Au reste, quelque chose qu'on veuille faire, il faut, avant que de mettre la main à l'œuvre, se préparer à le bien faire.

LXXIV.

Mais c'est ici le lieu de combattre ce préjugé presque général, qui met les opérations de l'homme de guerre au-dessus des fonctions du magistrat. C'est

presque toujours l'amour de la gloire qui fait prendre les armes, & détermine particuliérement les ames les plus sublimes; & il domine à proportion des talens & de l'ardeur qu'on a pour le métier: voilà d'abord un vice dans le motif. D'ailleurs, qu'on examine la chose sans prévention, il y a des faits de police plus beaux & plus grands que les exploits des héros.

LXXV.

Qu'on vante tant qu'on voudra Thémistocles, il est sans doute digne de sa réputation; que son nom ait plus de célébrité que celui de Solon: qu'on cite les mers de Salamine, comme témoins de cette fameuse victoire, que son éclat soit préféré au sage établissement de l'Aréopage, il y a néanmoins autant de véritable gloire dans l'institution du législateur, que dans la victoire du guerrier: celle-ci n'est qu'un seul & unique service, l'autre est un bien permanent. C'est à cette prévoyance de Solon que les athéniens doivent la conservation de leurs loix & des mœurs de leurs ancêtres. On ne voit pas que l'Aréopage ait jamais été éclairé par les conseils de Thémistocles; mais Thémistocles a eu certainement besoin de l'Aréopage. La guerre a été résolue & conduite par la prudence de ce Sénat, qui est l'ouvrage de Solon.

LXXVI.

On peut en dire autant de Pausanias & de Lysander: on les regarde comme des héros, qui, par leur valeur, ont étendu l'empire de Lacédémone; mais tout ce qu'ils ont fait n'est rien en comparaison des loix de Lycurgue: c'est à elles qu'ils furent redevables de la discipline qui faisoit la force de leurs armées, & qui fut la cause de leurs victoires. Pour moi, lorsque je me rappelle les années de mon enfance, & que je songe aux grands hommes qui florissoient alors, il me paroît que M. Scaurus valoit bien C. Marius; si je me transporte ensuite dans ces tems où j'étois employé aux affaires publiques je ne trouve pas M. Catulus inférieur au grand Pompée. En effet, la force qui agit au-dehors n'est rien si la sagesse ne règle l'intérieur de l'état. Le second Africain, cet illustre guerrier, qui fut joindre dans un degré si éminent, les qualités d'un honnête homme à celles d'un héros, ne rendit pas un service plus important à sa patrie en détruisant la superbe Numance que Scipion [illegible]sica, lorsque, dans le même tems, il délivroit la [illegible]ublique de Tiberius Gracchus. Il est vrai ce[illegible]int que cette action n'est pas tout à fait [illegible]e de police: c'est un coup de main où il [illegible] employer la force & la valeur; mais [illegible] a été résolu dans le conseil, conduit [illegible] magistrats, & exécuté sans troupes.

LXXVII.

Ce vers suivant, malgré les critiques des méchans & des ennemis de la magistrature, renferme un sens bien véritable. (Les armes cèdent à la robe, & les lauriers à l'éloquence.) En effet, sans citer d'exemples etrangers, les armes ne cédèrent-elles pas à la robe sous mon consulat? Jamais Rome ne fut menacée d'un plus grand péril: jamais elle ne jouit d'une plus grande sécurité. Ma prévoyance & mon activité ne firent-elles pas tomber les armes des mains des rebelles? Quel exploit de guerre, quel triomphe est comparable à ce succès?

LXXVIII.

Je puis m'en réjouir avec vous, mon fils, puisque vous devez être l'héritier de ma gloire, aussi bien que l'imitateur de mes actions. Pompée, ce héros couvert de tant de lauriers, m'a rendu ce témoignage public, qu'envain il auroit mérité un troisième triomphe, si je ne lui eusse conservé Rome pour y triompher. Il y a donc une valeur civile & domestique, qui n'est pas moins estimable, ni moins véritablement valeur que celle des guerriers, & qui même exige & suppose toujours plus d'art, plus de conduite & plus de sagesse.

LXXIX.

Cette honnêteté, qui résulte de la noblesse des sentimens, dépend des forces de l'ame, & non pas de celles du corps. Il ne faut pas cependant négliger le corps: nous lui devons des soins qui consistent à le réduire, à l'endurcir, à l'assujettir à l'esprit, & à le rendre dépendant de la raison: mais néanmoins il ne contribue en rien à cette honnêteté dont il s'agit: elle a pour cause & pour principe l'action de l'ame, & c'est cette sorte d'action qui fait que ces ministres, qui font mouvoir les ressorts de l'état, ne lui sont pas moins utiles, que ceux qui le servent par l'épée. En effet, c'est par leurs avis qu'on évite les ruptures, ou qu'on fait la guerre. C'est le conseil de Caton qui fit résoudre la troisième guerre punique; l'autorité de ce grand homme, tout mort qu'il étoit, détermina le peuple & le Sénat.

LXXX.

La sagesse, dans le conseil, est donc préférable à la valeur dans les combats: mais prenons garde, ne nous consacrons pas aux affaires purement civiles, plutôt pour éviter les dangers & les fatigues de la guerre, que pour être plus utiles à la patrie. Quand la nécessité le demande, il faut prendre les armes; mais avec un esprit de paix, & faire connoître que c'est elle seule que l'on

cherche. Le caractère distinctif du courage essentiel, est de conserver son sang-froid dans le malheur, de ne point perdre la tête, de ne point se laisser démonter, comme on dit vulgairement; mais de se posséder, & de tenir toujours ferme à la raison.

LXXXI.

Mais ceci est un don du cœur; les devoirs du génie sont de prévoir les evénemens, le tour que les choses peuvent prendre, de se décider en conséquence, de n'être jamais surpris, ni obligé de dire, « je n'y avois pas pensé. » Voilà les opérations d'une ame élevée; mais qui a des principes, & qui se conduit par la raison. Un courage impétueux, qui ne respire que le sang, qui ne cherche que les dangers, est une qualité qui nous rapproche des bêtes. Cependant, lorsque le tems & les circonstances l'exigent, il faut tirer l'épée, & préférer la mort à la servitude & à la honte.

LXXXII.

Avant que de livrer au fer & au feu des villes ennemies, il faut y regarder à plus d'une fois, & se sauver du reproche d'avoir été ou précipité, ou cruel dans la vengeance. Punir les coupables, mais en juge, qui a fait précéder la réflexion & l'examen, conserver la multitude, & être, dans la bonne & dans la mauvaise fortune, toujours ami de l'équité, & docile aux loix de l'honneur: voilà ce qu'on appelle agir en grand homme. Il y en a qui préfèrent l'épée à la magistrature, je l'ai déja dit: d'autres, & ceux-ci sont en grand nombre, trouvent plus de grandeur & plus de gloire à suivre les premières impulsions de leur courage, & à aller droit au danger sans précaution, qu'à réfléchir & à combiner leurs opérations & leurs démarches.

LXXXIII.

Il ne faut jamais fuir le péril, jusqu'à mériter le titre de lâche; il ne faut pas aussi le chercher en téméraire & sans raison: il n'y a rien au-dessus d'une pareille fureur. On doit imiter les médecins, qui emploient les remèdes doux dans les maladies légères, & qui, dans les cas désespérés, risquent le tout pour le tout. Il y a de la folie à desirer la tempête, lorsque le tems est calme & serin: mais de parer les coups, & de mettre tout en œuvre pour ne pas périr, c'est ce que la sagesse autorise & commande. Il est donc raisonnable d'en venir aux voies de fait, & sur-tout s'il y a moins de risques dans l'entreprise, que d'avantages dans le succès. Dans les affaires hasardeuses, les dangers sont partagés entre l'état & ceux qui sont chargés de l'exécution des projets. Ces dangers sont de différente nature: ici on expose sa vie; là on risque sa gloire & l'amour du peuple. Celui qui nous menace personnellement, est, dans l'ordre naturel, le plus pressant; il marche avant le péril commun: nous devons le repousser le premier, & faire plus d'efforts pour défendre notre honneur, que pour aucun autre bien.

LXXXIV.

Mais prenons garde à cet amour de l'honneur: s'il est mal entendu, il fait faire des fautes: car on a vu des citoyens, qui toujours prêts à prodiguer leurs biens & leur vie pour la défense de l'état, refusoient de lui faire le plus léger sacrifice, aux dépens de leur gloire. Tel fut Callicratidas, qui commandoit les armées de Lacédémone, durant la guerre du Péloponèse; après une suite d'exploits & de services mémorables, il perdit tout le fruit de ses succès, pour n'avoir pas voulu déférer à l'avis de ceux qui vouloient qu'on rappellât la flotte qui croisoit auprès des îles Arginusses, & qu'on évitât d'en venir aux mains avec les Athéniens. Il répondit que Lacédémone, si elle perdoit sa flotte, pourroit en équiper une nouvelle; mais qu'il ne pouvoit fuir, sans se couvrir d'une honte que rien ne sauroit laver. Cependant le mal qu'il fit à sa patrie ne fut pas bien grand; mais elle reçut un coup dont elle ne s'est jamais relevée, lorsque Cléombrote, par une lâche crainte du mal que ses ennemis vouloient lui faire, oubliant toutes les règles de l'art militaire, livra bataille à Epaminondas. Ha! que la conduite de Fabius est bien plus digne d'un bon citoyen! Voici le bel éloge qu'en fait Ennius. (Un seul homme, par sa patience, & en temporisant avec art, a rétabli les affaires; les cris frivoles du peuple & du soldat ne lui firent jamais oublier le besoin de l'état; aussi sa gloire brille tous les jours d'un nouveau lustre.) Cette foiblesse qui nous fait craindre la satyre du peuple ou la malice de nos ennemis, est dangereuse dans le conseil, comme dans les armées; car elle nous ferme souvent la bouche, & nous empêche de donner un avis qui pourroit être salutaire.

LXXXV.

Que ceux qui sont destinés à occuper les premières places dans l'état, s'inculquent bien ces deux devoirs que prescrit Platon. Premièrement, de leur faire propre de la cause des citoyens, jusqu'à s'oublier eux-mêmes, & de rapporter à cet objet toutes leurs démarches; ensuite d'embrasser le soin de tout l'état, de ne s'attacher point par préférence à quelques parties, aux dépens de ce qu'ils doivent à toutes les autres. Les charges sont une espèce de tutelle, & c'est relativement à l'intérêt du pupille, & non pas conformément aux inclinations particulières du tuteur, que les affaires doivent être administrées. Ces magistrats zélés pour les uns, & indifférens

pour les autres, ouvrent la porte aux plus grands de tous les désordres, la discorde & la sédition. C'est cet attachement particulier qui fait qu'on désigne les uns sous le nom de partisans du peuple, d'autres sous celui d'amis de la noblesse, & peu sous le titre de protecteurs des citoyens.

LXXXVI.

Ce sont les partialités qui ont si souvent brouillé la ville d'Athènes, & non-seulement excité chez nous des dissentions, mais allumé des guerres intestines qui ont perdu l'état. Un bon citoyen, un homme qui a de la tête & des principes, & qui est digne de régir une république, frémira à la vue de tous ces malheurs, évitera, de tout son pouvoir, ce qui peut en être la cause : il sera l'homme de l'état; il sera tout à lui; ses soins s'étendront sur le corps entier de la république; il veillera sur tous les citoyens, sans distinguer, par une injuste préférence, les richesses ou la grandeur. Toujours il ignorera l'art de perdre un homme, en répandant contre lui des bruits calomnieux, en le chargeant de crimes supposés. Fidèle aux loix de la justice & de la vertu, c'est à elles seules qu'il s'attachera : quelque mal qui puisse lui en arriver, fût-ce la mort même, il souffrira tout, plutôt que de s'écarter de ces principes que j'ai établis.

LXXXVII.

Mais il n'y a point de peste qui fasse plus de ravages que l'ambition & la rivalité de ceux qui poursuivent les mêmes charges : c'est à ce sujet que Platon fait une si belle comparaison, en disant « que ce choc des citoyens qui se disputent à qui gouvernera l'état, ressemble à une querelle de matelots qui voudroient tous tenir le gouvernail. » Il nous fait en même-tems un devoir de regarder comme nos ennemis ceux qui portent les armes contre la patrie, & non pas ceux qui veulent gouverner l'état par leurs conseils, & avoir la plus grande autorité. On peut être émule; mais on ne doit jamais se haïr : c'est ainsi que Métellus & Scipion furent rivaux sans animosité.

LXXXVIII.

Loin de nous encore la maxime de ceux qui disent qu'il est digne d'un grand cœur de haïr à mort un ennemi. Cette façon de penser est fausse : il n'y a rien au contraire de plus louable, rien qui caractérise davantage un homme véritablement grand, que la clémence & l'oubli des injures. Il ne faut pas même en demeurer là dans un état libre, & où les loix font de tous les citoyens des hommes égaux; il faut se faire un caractère facile, &, comme on dit, une ame maîtresse d'elle-même. Que jamais l'ennui que nous cause une visite importune, ou une demande déplacée, ne nous donne de l'humeur : l'humeur ne mène à rien, & fait toujours haïr. Mais la clémence doit avoir ses bornes; il faut quelquefois s'armer du glaive de la justice, & faire des exemples de sévérité; ils sont nécessaires dans le gouvernement.

Mais il faut corriger & punir sans insulter, & chercher dans la sévérité, non sa vengeance particulière, mais le bien public.

LXXXIX.

Il y a encore deux choses à observer en punissant, qui sont, de ne point infliger de peine qui excède la faute, & de ne point punir dans celui-ci, ce qu'on ne relève pas même dans celui-là.

Que jamais la colère ne dicte vos arrêts : il est impossible que celui qui monte avec elle sur les tribunaux, pour juger les coupables, sache tenir un juste milieu entre le trop & le trop peu; il perdra ce sage équilibre, que recommandent les péripatéticiens, & dont ils font un éloge auquel ils n'auroient pas dû associer celui de la colère, de la quelle ils nous disent que c'est c'est un don utile que la nature nous a fait. Loin de penser comme eux à cet égard, il faut la bannir de toutes nos actions : il seroit à souhaiter que ceux qui ont en main l'autorité, fussent comme les loix elles-mêmes, qui ordonnent les peines, non pas parce qu'elles sont irritées, mais parce qu'elles sont équitables.

XC.

Lorsque la fortune s'accorde avec nos desirs, & que tout tourne au gré de nos vœux, soyons en garde contre l'orgueil, l'arrogance & la hauteur dédaigneuse; il y a autant de foiblesse à être trop affecté du bien, qu'à sentir trop le mal. Il est beau d'être toujours le même homme, de recevoir tous les évènemens avec un visage également serein, & de conserver par-tout cette égalité, qui fut, au rapport de l'histoire, le caractère de Socrate & de Lélius. Philippe fut sans doute, bien au-dessous de son fils, pour le nombre des exploits guerriers : mais je le trouve bien supérieur pour la douceur des mœurs & la facilité du caractère. Aussi il fut toujours grand, & Aléxandre fut quelquefois le dernier des hommes : ce qui doit nous faire sentir combien est sage le conseil de ceux qui veulent qu'un homme soit d'autant plus modeste, qu'il est plus élevé. Scipion l'Africain, dit Panétius, son maître & son ami, répétoit souvent que,

comme on remettoit entre les mains des écuyers les chevaux nourris dans les camps, & devenus fougueux au milieu des combats, & par le bruit des armes, pour les rendre plus maniables; il falloit de même ramener à la raison, & sous le joug de la philosophie, les hommes que la prospérité a emportés loin d'eux-mêmes, qu'elle a enivrés, qu'elle a remplis de présomption, afin de leur faire voir l'instabilité des choses humaines, & l'inconstance de la fortune.

XCI.

C'est sur-tout dans le torrent des bons succès qu'il faut user des sages conseils de nos amis, & leur donner sur nous plus d'autorité que jamais. Gardons-nous bien, dans ces tems heureux, des flatteurs & de leur encens: fermons l'oreille à leurs discours; leur amorce est attrayante, il est difficile de n'y être pas pris: car nous nous regardons tous comme des hommes dignes d'être loués. Cette opinion avantageuse de nous-mêmes, nous fait donner dans une infinité de travers; elle fait de nous un composé d'erreurs, elle nous enfle d'orgueil, nous remplit de ce que nous croyons valoir, & nous rend par là même, l'objet du mépris & de la satyre publique. Mais j'ai déjà exposé tous ces mauvais effets.

XCII.

Ceux qui tiennent les rênes de l'état, remplissent la fonction la plus belle & la plus importante, celle qui demande le plus une ame élevée & un courage supérieur, parce que l'état embrasse tout, & que les soins de celui qui le gouverne, ont pour objet tous les citoyens. Cependant il y a encore des hommes, dont l'ame toujours avide de connoissances, & occupée des recherches les plus belles & les plus difficiles, n'est peut-être pas moins grande que celle des magistrats, quoiqu'ils se soient toujours renfermés dans le cercle étroit de leurs affaires. Il y en a d'autres qui, tenant un certain milieu entre la retraite du philosophe & la vie de l'homme d'état, travaillent à augmenter leur fortune; mais sans amasser de toutes mains, sans jouir pour eux seuls, sans refuser aux besoins de leurs amis, aux nécessités de la patrie, une portion de leurs richesses Cherchons-les, nous le pouvons; mais qu'il n'y ait dans les moyens rien d'illégitime, rien de bas, rien d'inique; qu'elles soient, dans nos mains, autant de ressources destinées au soulagement de tous les hommes, s'il est possible; j'entends cependant des hommes vertueux & méritants; que la bonne conduite, le travail, l'économie servent à les augmenter; que la générosité & la bienséance en règlent l'emploi, plutôt que l'amour des plaisirs. Celui qui agit ainsi, peut réunir en lui la magnificence, la dignité, la grandeur d'ame avec la simplicité, la bonne foi, la candeur & les sentimens d'un homme qui est ami des autres hommes.

XCIII.

Il s'agit maintenant de la quatrième partie de l'honnêteté: celle ci embrasse l'amour des bienséances, une certaine dignité, un je ne sai quoi qui honore l'homme, un phlegme philosophique qui subjugue les passions, & qui nous fait garder en tout un juste milieu. Or, ce n'est autre chose que ce que nous appellons *le décorum*, & ce que les grecs appellent πρέπον la décence, la bienséance. Ce décorum est par sa nature inséparable de l'honnêteté: car tout ce qui est décent est honnête, & tout ce qui est honnête est décent.

XCIV.

La différence de l'un à l'autre peut se comprendre beaucoup mieux que s'exprimer: car il faut que l'honnêteté précède & frappe la première l'esprit, pour que la décence se fasse sentir. De cette connexion intime & nécessaire, il s'ensuit que le décorum est de toutes les vertus; des trois premières qui concourent à l'honnêteté, comme de celle-ci, qui en est la quatrième source. En effet, soumettre à la raison sa conduite & ses discours, chercher la vérité, la connoître & la défendre, tout cela est décent, tout cela est beau: au contraire, de donner dans les pièges, de prendre le faux pour la vérité, de se laisser surprendre, de tomber dans mille fautes & dans mille petitesses, ce sont des choses aussi indécentes que le délire & la démence. Par-tout où est la justice, là est aussi le décorum; & les actions injustes choquent par leur indécence autant que par leur infamie. Il en est de même du courage: tout ce qui en présente l'idée, tout ce qui annonce la fermeté & la grandeur d'ame, est digne de l'homme, & lui donne du lustre; & ce qui porte l'empreinte du contraire, a quelque chose de difforme autant que de honteux.

XCV.

Ce décorum dont il s'agit se trouve donc avec tout ce qui est honnête; & cette convenance est telle qu'il ne faut ni recherches ni efforts pour l'appercevoir, & qu'elle saute d'abord aux yeux. En effet, il y a dans tout ce qui est vertu quelque chose qui sied bien à l'homme, qui le fait briller, & dont la distinction d'avec la vertu même est plus métaphysique que réelle. Comme la beauté & les agremens du corps ne peuvent exister sans la santé, de même ce décorum est confondu & comme identifié avec l'honnêteté; mais l'esprit & la pensée distinguent ces deux objets.

XCVI.

On peut l'envisager sous deux rapports, ou comme appartenant à la vertu généralement considérée, ou comme étant dans chaque vertu prise séparément. On peut dire du premier, que ce n'est autre chose que ce qui est convenable à l'homme, relativement au caractère par lequel la nature l'a distingué des autres animaux : à l'égard du second, qui n'est qu'une branche du premier, c'est, disent les philosophes, quelque chose qui convient à la nature de l'homme, de telle sorte que cela ajoute à la sagesse & à la modération, les agrémens, la politesse & la dignité.

XCVII.

La bienséance, que les poëtes gardent dans leurs ouvrages, est une preuve que le décorum n'est autre chose que ce que nous venons de dire. On pourroit faire là-dessus une longue dissertation ; mais les poëtes observent cette règle, en faisant agir & parler leurs personnages convenablement à leur caractère : car on seroit révolté d'entendre de la bouche d'Æacus ou de Minos ces maximes odieuses :

« Qu'on me haïsse, mais qu'on me craigne. Il faut que les enfans rentrent dans le corps de leur père, & qu'ils y trouvent un tombeau digne d'eux » ; parce que nous savons qu'Æacus & Minos furent des hommes vertueux : au contraire, ce langage est digne d'Atrée, & tout le spectacle applaudira. Mais c'est l'affaire des poëtes d'étudier leurs personnages, afin de distinguer ce qui convient à chacun. Quant à nous, la nature, en nous donnant des qualités qui nous élèvent au-dessus de tous les autres animaux, a déterminé elle-même le rôle que nous devons faire sur la scène de l'univers.

XCVIII.

Le poëte doit peindre toute sorte de caractères, & dans cette grande diversité choisir les traits qui conviennent au vice même : pour nous, comme la nature nous a faits pous représenter la constance, la modération, la tempérance, la modestie, & qu'elle nous a en même tems tracé le plan de conduite que nous devons suivre vis-à-vis des autres hommes, il est aisé de voir ce que c'est que le décorum de la vie, quelle est son étendue presqu'infinie, sous quelque rapport qu'on le considère, ou comme appartenant à tout ce qui est honnête, ou comme annexé à chaque vertu particulière. Or, comme la beauté du corps attire les regards & les fixe par le plaisir qu'elle fait, en nous montrant une conformation régulière de tous les membres, & une élégante proportion de toutes les parties ; ce même décorum, qui brille dans notre conduite, charme tous ceux avec qui nous vivons, parce qu'il leur fait voir de la sagesse, de l'ordre, de l'uniformité & une suite de principes dans nos actions & dans nos discours.

XCIX.

A ce propos, il faut respecter les hommes, le vulgaire, aussi bien que les sages : c'est une preuve de corruption autant que d'orgueil, que de mépriser les jugemens que le public porte de nous. Dans ce que nous devons aux hommes, il faut distinguer la justice & le respect : celle-là a pour objet leurs intérêts ; celui-ci leur délicatesse : & c'est à éviter tout ce qui pourroit la blesser, que consiste particuliérement le décorum. Après le détail dans lequel nous sommes entrés, on voit clairement ce qu'on doit entendre par ces mots de *décorum*, de *convenance*, de *bienséance*.

C.

La premiere obligation que cette bienséance nous impose, c'est de suivre la nature, son esprit & ses vues : laissons-nous conduire par elle, nous marcherons par des routes sûres ; avec elle nous nous ferons cet esprit de prudence & de sagacité, qui voit le bien & le vrai ; cet esprit de force & de courage qui le fait faire & pratiquer ; cet amour du bien public, qui tend toujours aux avantages de la société. Mais c'est dans ce quatrième point, où nous en sommes à présent, c'est-à-dire, dans cette adresse à garder en toutes choses de sages tempéramens, que la bienséance réside d'une façon plus particulière & plus sensible : car ce n'est pas une qualité purement extérieure, & qui ne doive régler que les actions du corps ; on doit au contraire s'étudier bien plus soigneusement à la faire régner sur toutes les actions de l'ame.

CI.

Or, l'ame a deux facultés, l'une c'est le desir ; les grecs l'appellent *ormê*, qui entraîne l'homme & le promène d'objet en objet ; l'autre, c'est la raison qui est la lumière de la vie, à la faveur de laquelle nous distinguons le bien & le mal. C'est donc à la raison que l'empire appartient ; les desirs & les passions doivent lui être subordonnés.

Il faut donc bannir de toutes nos actions, & la précipitation, & la négligence : ne rien faire sans savoir pourquoi, & sans en avoir une raison qui puisse satisfaire tout homme sensé. Voilà à-peu-près tout le *devoir*.

CII.

La raison doit régner sur les mouvemens de

l'ame, & on doit établir son empire de telle sorte, qu'ils ne la préviennent jamais ; mais aussi que, pour être engourdis & paresseux, ils ne lui manquent pas au besoin ; qu'ils ne soient jamais ni violens, ni tumultueux. Rien ne prouve autant la sagesse & la fermeté que le calme des passions: car si on lâche les rênes, si la digue qui modéroit ou l'amour ou la haine, est une fois rompue, si les mouvements de l'ame ne sont plus gouvernés par la raison, il est indubitable qu'ils iront au delà des bornes. En effet, ils ont secoué le joug, ils se sont révoltés contre cette dominatrice que la nature leur avoit donnée ; ainsi livrés à leur impétuosité, ils portent le trouble & la confusion dans l'ame & dans le corps. En effet, observons un homme actuellement agité de quelque violente passion, ou lorsqu'il est dans l'ivresse du plaisir ; son visage, sa voix, son air, ses mouvemens passent sans cesse d'un changement à l'autre.

CIII.

Comprenons donc, pour revenir à ce qui concerne le *devoir*, que le premier & le plus essentiel, c'est de tenir en bride nos passions, de nous observer de telle sorte, que jamais nous ne fassions rien au hasard, sans motif & sans réflexion. La nature nous a faits pour penser, pour nous occuper de choses grandes & importantes, pour mener une vie laborieuse, & non pas pour nous livrer aux plaisirs, & en faire notre unique occupation : elle ne nous les interdit pourtant pas absolument ; nous pouvons en jouir ; mais comme on use du sommeil & des autres délassemens que l'on ne doit se permettre qu'après avoir satisfait à ses occupations sérieuses. D'ailleurs, il faut les régler de telle sorte, qu'ils ne deviennent jamais ni licence, ni folie, & au contraire faire en sorte qu'il y ait du goût, & même de la dignité. On ne permet aux enfans que les jeux qui n'ont rien de contraire à l'honnêteté ; ce n'est pas assez pour les nôtres, il faut les faire briller d'un rayon de génie.

C I V.

Il y a deux sortes de jeux : l'un grossier, obscène, indigne d'un homme qui a une conscience & de l'éducation ; l'autre qui respire l'élégance, l'urbanité, l'esprit & la délicatesse. On trouve des modèles de celui-ci, non-seulement dans Plaute, & dans l'ancienne Comédie d'Athènes, mais aussi dans tous les livres philosophiques, qui sont sortis de l'école de Socrate. Il y a une foule de bons mots, tels que ceux qu'a recueillis Caton l'ancien, & qu'on appelle *apophtegmes*. Il est donc bien aisé d'appercevoir la différence qu'il y a entre les divertissemens du vil peuple, & les jeux d'un honnête homme. Ceux-ci sont avoués de la raison même, pourvu que leur trop de vivacité ne la trouble pas, & que le tems & les circonstances ne les rendent pas ou coupables ou rdiicules; ceux-là sont à peine dignes de l'esclave le plus méprisable, sur-tout si l'obscénité des mots se joint à la bassesse des choses. D'ailleurs, il faut les régler, & faire si bien, que jamais le plaisir ne nous entraîne dans quelque chose qui puisse nous faire rougir. Enfin, veut-on s'amuser avec dignité & à des choses louables, on trouvera ce que l'on cherche au champ de Mars, & dans les exercices de la classe.

C V.

Mais un *devoir* qui a rapport à tous les autres, & qui contribue à les faire observer, c'est de ne perdre jamais de vue combien l'homme est au-dessus des autres animaux. En effet, ceux ci n'ont que des sensations : la volupté est en eux la cause de tout ; ils n'ont de mouvement & de desirs que pour elle. Notre ame, au contraire, toujours active & toujours pensante, trouve sa pâture & son plaisir dans les connoissances qu'elle acquiert, dans ses recherches, dans ses idées, dans ses lumières, dans ses travaux. L'homme même le plus enclin à la volupté, s'il n'est pas tout-à fait descendu au rang des bêtes, s'il lui reste encore quelque chose qui le mette au-dessus d'elles ; car il y en a qui n'en different que par le nom ; quelque violent que soit en lui l'amour du plaisir, il a honte de se montrer tel qu'il est, & se voile aux yeux des autres hommes.

C V I.

De là il faut conclure que les plaisirs des sens dégradent l'homme, & que sa gloire & son *devoir* consistent à les mépriser. S'il s'en trouve pourtant qui ne veuillent pas tout-à-fait y renoncer, qu'ils sachent au moins qu'il faut en user avec sobriété. Dans tout ce que nous donnons aux besoins du corps, nous ne devons avoir en vue que les forces & la santé; la volupté n'y doit entrer pour rien. Ha ! rentrons en nous-mêmes, voyons quelle est la dignité de l'homme, & nous comprendrons combien il est honteux de se laisser, pour ainsi dire, dissoudre dans les délices, de vivre dans une molle délicatesse ; & au contraire, combien la frugalité, la continence, la sobriété, & une vie dure & laborieuse, sont honorables & dignes de nous.

C V I I.

Il est bon de savoir aussi que la nature a fait de nous comme un composé de deux personnes ; par l'une nous ressemblons à tous les autres hommes, en ce que nous participons à la raison, & à cette supériorité que notre nature a par-dessus celle des bêtes, & dans lesquelles il faut cher-

cher & le principe de tout ce qui est beau & honnête, & la lumière qui nous fait connoître le *devoir* : l'autre est quelque chose de personnel & de distinctif. Comme il y a de grandes différences entre les hommes pour les qualités corporelles ; car nous voyons que les uns sont légers & propres à la course, & les autres robustes & propres à la lutte ; que, pour les visages, il y a dans les uns de la dignité, & dans les autres des agrémens : il y a pareillement de la différence dans les esprits, & même encore plus.

CVIII.

Les graces & la délicatesse de l'esprit furent le propre de L. Crassus & de L. Philippe : L. César, fils de Lucius, eut le même génie, & dans un degré supérieur ; mais aussi l'art y paroissoit davantage. M. Scaurus & le jeune Drusus leurs contemporains, furent des hommes chez qui il n'y eut que du sérieux & de la gravité. La gaieté & le don d'être aimable, formoient le caractère de C. Lélius : Scipion son ami, fut plus ambitieux, & ses mœurs furent plus austères. Chez les grecs Socrate étoit d'un commerce facile, d'un esprit doux, amusant dans la conversation, aimant l'ironie & les allusions ingénieuses ; ce qui le fit nommer en sa langue *érona*. Mais Pythagore & Périclès, qui acquirent tant de célébrité & tant de crédit, furent des hommes toujours réservés & toujours sérieux. Carthage vante les ruses d'Annibal, Rome celles de Quintus Maximus ; tous les deux surent taire & couvrir leurs desseins, présenrer de fausses apparences, amener leur ennemi dans de mauvais pas, & prévoir ce qu'il vouloit faire. La Grèce, entre tous ceux de ses généraux en qui elle trouve les mêmes qualités & les mêmes talens, donne la palme à Thémistocle & à Jason de Phérée. A ce propos, on doit admirer l'imagination de Solon, qui, pour mettre sa vie en sureté, en donnant un conseil utile à sa patrie, s'avisa de contrefaire le furieux & l'insensé.

CIX.

Il y a des hommes tout à-fait opposés à ceux-ci, qui ignorent absolument tout ce qui s'appelle détour, qui ne connoissent que la franchise & l'ouverture de cœur : rigides amis de la vérité, & détestant l'ombre même de la fraude, ils se sont fait un principe de bannir de leur conduite le déguisement & l'artifice : d'autres, comme furent Sylla & M. Crassus, ne trouvent rien de dur, rien de bas dans ce qui peut les conduire à leurs fins. Tel fut par exemple, Lysandre de Lacédémone ; jamais homme ne fut plus souple, & ne sut mieux souffrir & dissimuler. Mais Callicratidas, qui lui succéda dans le commandement de la flotte de Sparte fut d'un caractère absolument différent. On voit des grands qui, vis-à-vis de ceux à qui ils parlent, semblent oublier leurs titres & leur puissance, & affectent de se mettre au niveau de tout le monde. Tels furent les deux Catulus, père & fils ; tel fut encore Mucius Mancia. J'ai oui dire plus d'une fois par des anciens, que P. Scipion Nasica fut du même caractère ; & qu'au contraire, son père, celui-là même qui étouffa les complots de T. Gracchus dans le sang de leur auteur, ne se piqua jamais de parler avec politesse. On en dit autant de Xenocrate, ce philosophe austère ; on ajoute qu'il dut sa réputation à cet extérieur farouche. Il y a une foule d'autres différences dans la nature & dans les mœurs même des gens de bien.

CX.

Le moyen le plus sur & le plus facile de garder le décorum est donc d'être constamment ce que la nature nous a faits, & de ne retrancher de nous mêmes que ce qu'il y a de vicieux. Il y a les régles générales, contre lesquelles il ne faut jamais aller ; mais il y a aussi une loi particulière pour chaque homme, à laquelle il faut se soumettre ; & quoiqu'il y ait des choses plus belles & plus utiles que celles pour lesquelles nous sommes nés, allons toujours où la nature nous mène, & que nos efforts se rapportent à nos talens. C'est en vain qu'on veut forcer la nature, & courir après un objet qu'on ne pourra jamais atteindre. Ceci jette encore plus de jour sur l'idée que nous devons avoir du décorum : car il n'y a point de décence à agir, comme on dit, malgré Minerve ; c'est-à-dire, à lutter contre son propre génie, & à vouloir subjuguer la nature.

CXI.

S'il y a quelque chose de décent, c'est, sans contredit, une conduite uniforme & conséquente, ce qui ne peut se trouver dans un homme qui, cessant de vouloir être ce qu'il est, devient le copiste d'un autre homme. Nous ne devons parler que la langue que nous savons le mieux, sans imiter ces fastueux savans qui parlent grec en latin, & qui, en voulant marier ces deux idiomes, se couvrent de ridicules. Il en est de même de la conduite, elle doit être une, & ne point présenter un mêlange bizarre de qualités qui ne peuvent compâtir ensemble.

CXII.

Cette différence dans les hommes est telle, qu'il peut arriver que l'un soit obligé, sans qu'il puisse s'en dispenser avec honneur, de se donner la mort, dans une circonstance où un autre seroit blâmable de se tuer. Est-ce que la fortune de Caton n'étoit pas la même que celle des ro-

mains qui ſubirent en Afrique la loi de Céſar ? Cependant on leur feroit peut-être un reproche s'ils avoient attenté à leur vie, parce que leurs mœurs avoient toujours été plus douces, & leur caractère plus ſouple : au lieu que Caton ayant reçu de la nature une ame, dont l'infléxibilité avoit été fortifiée par une conſtance d'habitude, & ayant toujours perſiſté dans le parti qu'il avoit une fois pris, devoit mourir, plutôt que de ſoutenir l'aſpect d'un tyran.

CXIII.

Que n'eût point à ſouffrir Ulyſſe dans ſes longues erreurs ; eſclave des femmes (ſi cependant Circé & Calypſo méritent ce nom,) & contraint de chercher à plaire à tout le monde ? Dans ſon palais même, il endura les inſultes de ſes domeſtiques, dans la vue d'arriver enfin à ce qu'il deſiroit ſi ardemment. Mais Ajax, ſur le portrait qu'on nous en fait, auroit mille fois mieux aimé mourir, que de ſouffrir ces indignités.

CXIV.

L'homme qui voit toutes ces différences, s'étudie donc lui-même ; bien perſuadé qu'il ne doit ſonger qu'à ſe rendre maître de ſon caractère, ſans eſſayer ſi celui d'un autre lui ſied bien. Ce qui nous eſt le plus naturel & le plus propre, eſt toujours ce qui nous convient le mieux. Chacun doit donc connoître ſon génie, en voir le fort & le foible, ſes vices & ſes vertus, afin qu'il ne ſoit pas dit que les comédiens ont plus de diſcernement que nous n'en avons nous-mêmes : car ils ne ſe chargent pas des plus beaux rôles ; mais de ceux qu'ils peuvent le mieux exécuter. Celui qui a la voix forte, joue dans les Epigones & dans Médée, un autre qui a le geſte beau, fait Ménalippe & Clytemneſtre : j'ai vu Rupilius ; il faiſoit toujours le rôle d'Antiope, & Roſcius quelquefois celui d'Ajax. Hé quoi ! un acteur connoîtra ce qu'il peut faire ſur la ſcène, & un honnête homme ne verra pas ce qu'il peut bien faire dans le monde ? Exerçons-nous donc particulièrement dans les choſes pour leſquelles nous avons le plus d'aptitude. Que s'il arrive que les circonſtances nous forcent de ſortir de notre ſphére, nous devons alors mettre tout en œuvre pour remplir notre poſte le moins mal qu'il ſera poſſible ; ſi nous ne pouvons le remplir avec dignité, & de manière à nous faire honneur. Songeons à éviter les défauts, plutôt qu'à atteindre à la perfection ; la nature nous a refuſé les moyens d'y arriver.

CXV.

La nature nous a donné deux perſonnages à ſoutenir, je l'ai déjà dit : on peut en ajouter un troiſième qui dépend du haſard & des circonſtances ; il y en a encore un quatrième que nous choiſiſſons nous-mêmes à notre gré : car tout ce qui dépend d'un concours fortuit de cauſes, comme les illuſtrations, l'autorité, la naiſſance, les richeſſes, & les états oppoſés à ceux-ci, ſe gouvernent ſelon les tems : enſuite nous choiſiſſons nous-mêmes le rôle que nous voulons faire dans le monde. L'un s'applique à la philoſophie, l'autre à l'étude des loix ; un troiſième à l'éloquence. Parmi les vertus mêmes, il y en a une que nous voulons pratiquer par-deſſus toutes les autres.

CXVI.

Les enfans d'un homme illuſtre dans un genre, marchent aſſez ordinairement ſur les traces de leur père, & veulent briller de la même gloire. C'eſt ce qui a fait de Q. Mutius, fils de P. un ſi célèbre juriſconſulte, & du fils de Paul Emile le héros de ſon ſiècle. Quelques-uns ajoutent au mérite de leur père, un mérite qui leur eſt propre. Tel fut ce même fils de Paul Emile, cet illuſtre deſtructeur de Carthage, qui mit le comble à la gloire de ſes exploits, par celle de l'éloquence : tel fut encore Thimothée fils de Conon, auſſi excellent homme de guerre que ſon pere, & beaucoup plus grand pour le ſavoir, & par les talens de l'eſprit. Quelquefois auſſi il arrive qu'on ſort de la route de ſes ayeux, & qu'on s'ouvre un nouveau chemin. C'eſt ce que font ces hommes nouveaux qui ſe deſtinent aux grandes choſes.

CXVII.

Un homme qui cherche le bien & la décence, doit ſe mettre toutes ces choſes devant les yeux. Il faut d'abord qu'il ſe décide ſur ce qu'il veut être ; mais ce premier pas eſt bien difficile à faire. On eſt encore preſque enfant quand on choiſit : on ne conſulte que ſon goût & ſon penchant ; la raiſon trop foible n'a aucune part à la réſolution : on ſe trouve engagé dans un parti pour le reſte de ſa vie, avant que d'avoir pu juger s'il étoit le meilleur.

CXVIII.

Qu'Hercule, ſuivant l'ingénieuſe fiction de Prodicus rapportée par Xénophon, dès qu'il eut atteint l'âge de puberté, (tems que la nature nous a donné pour faire le choix d'un état) ſoit allé dans la ſolitude ; que là, s'abandonnant à ſes réfléxions, il ait long-tems conſidéré la vertu & la volupté, & examiné à laquelle il devoit aller plutôt qu'à l'autre ; je n'en ſuis point étonné, c'étoit le fils de Jupiter. Mais il n'en faut rien conclure pour nous : chacun a un modèle qu'il veut ſuivre, & ſur les pas duquel il eſt, en quelque ſorte, entraîné. D'ailleurs, nos parens ſont

notre façon de penser, & par conséquent, nous prenons & leurs mœurs & leur usages : d'autres jugent d'après le grand nombre; ils suivent la foule, & trouvent beau ce qu'elle admire. Il y en a cependant qui, soit bonheur, soit heureux naturel, soit éducation, prennent le meilleur chemin.

CXIX.

Parmi les hommes mêmes qui ont acquis de la célébrité, ou par leur génie, ou par l'étendue de leurs connoissances, ou par ces deux avantages réunis ensemble, il y en a très-peu qui ayent pris le tems de réfléchir sur ce choix important : un examen de cette nature doit rouler tout entier sur nos dispositions, & sur la trempe de notre esprit. Car, pour en revenir à ce que nous avons déjà dit, si dans tout ce que nous faisons, il n'y a de décence que celle qu'y mettent les dispositions naturelles que nous y apportons, lorsqu'il s'agit d'un plan de vie, il faut opérer avec encore plus de réfléxion, afin de marcher toujours d'un pas ferme & égal, & de ne jamais broncher dans aucun *devoir.*

CXX.

La première raison de choisir est dans la nature; la seconde est dans la fortune: il faut donc les faire entrer toutes les deux dans la combinaison qui doit précéder la resolution, decider en conséquence de l'une & de l'autre; mais de façon que la première influe spécialement sur la détermination. En effet elle est plus réelle & plus fixe; & lorsque la fortune fait obstacle à la nature, elle ressemble à un mortel qui seroit aux prises avec un dieu. Quand on a fait un choix analogue à ses qualités naturelles, j'entends des qualités qui ne sont pas des vices, il faut s'y tenir. Il est de la décence d'être ferme & solide; à moins qu'on ne voye qu'on s'est trompé dans le principe. Si la chose arrive, (car elle peut arriver) il faut revenir sur ses pas. Si les circonstances se prêtent au changement, il n'y aura pas de peine à le faire : mais si elles le rendent difficile, il faut reculer peu-à-peu, & suivre à cet égard, le conseil des sages, qui disent qu'il vaut mieux, lorsqu'une amitié cesse de plaire ou de faire honneur, la découdre que la rompre. Quand une fois on a pris un nouveau parti, il est du *devoir* de faire connoître qu'on n'a changé que pour de bonnes raisons.

CXXI.

Mais à propos de ce que j'ai déjà dit, qu'on doit imiter ses ayeux, cette règle est générale, bien entendu neanmoins qu'on doit en excepter leurs vices, & même celles de leurs vertus, auxquelles la nature se refuse. Par exemple, le tempéramment foible & valétudinaire du sage romain, qui adopta le fils de Paul Emile, ne lui permit pas de marcher sur les traces du grand afriquain, comme ce héros avoit été l'imitateur de son illustre père. S'il arrive donc que vous ne puissiez ni plaider, ni haranguer le peuple, ni commander les armées, ayez au moins les vertus, que vous pouvez avoir; la justice, la probité, la générosité, la modestie, la tempérance, afin de faire oublier ce qui vous manque. La gloire qui résulte des belles actions & de la vertu, est le plus bel héritage que les pères puissent laisser à leurs enfans; & c'est pour ceux-ci un crime & une sorte d'impiété, que d'en flétrir l'éclat par une indigne conduite.

CXXII.

Il ne sera pas hors de propos de dire un mot sur la différence des *devoirs*; car chaque âge a les siens particuliers : il y en a pour la jeunesse, il y en a pour les vieillards. Les premiers doivent respecter ceux-ci, choisir les plus recommandables & les plus vertueux, pour se conduire d'après leurs lumières : car leur inexpérience a besoin de ce secours. Qu'ils fuyent la volupté, qu'ils accoutument au travail & à la fatigue & leur corps & leur esprit, afin de se rendre également propres aux emplois & de la paix & de la guerre : que dans le plaisir même, ils n'oublient jamais la décence & les bonnes mœurs; qu'ils soient modestes & tempérans, & que pour cet effet, ils mettent toujours de la partie un homme grave & respèctable.

CXXIII.

La vieillesse doit du repos à son corps; mais il faut que chez elle l'ame agisse toujours. Leur prudence & leurs bons conseils sont un bien qui appartient à leurs amis, à la jeunesse, & surtout à l'état. Qu'ils prennent bien garde de tomber dans la mélancolie & dans l'engourdissement. Il est honteux à tout âge d'avoir de mauvaises mœurs; mais pour un vieillard, c'est le comble de l'infamie. Que s'il arrive qu'il aille jusqu'à la débauche, il fait un double mal, en ce qu'il déshonore la vieillesse, & autorise le vice & la dissolution dans les jeunes gens.

CXXIV.

On peut rapporter ici tout ce qu'il y a à dire au sujet des *devoirs* des magistrats, des particuliers, des citoyens, des étrangers. Que le magistrat sache donc qu'il représente l'état; qu'il doit se souvenir dans toutes les occasions, qu'il est chargé, sur son honneur & sa conscience, d'en soutenir la gloire & la dignité; de faire observer les loix, & de rendre la justice. Dans une condition privée, il faut vivre avec ses conci-

toyens suivant les loix de l'égalité, en homme qui ne veut ni fouler ses égaux, ni ramper servilement aux pieds des grands, & qui ne desire que le bien & la tranquillité de la république. C'est à ces traits qu'on reconnoît un véritable citoyen.

CXXV.

Le *devoir* d'un homme qui habite dans un pays étranger, c'est de se borner à ses propres affaires, de ne point porter de regards curieux sur ce qui concerne un état où il n'est rien. En un mot, on aura une idée du *devoir*, si on examine bien ce qui convient aux personnes, aux tems, aux lieux. Or ce qui sied par excellence, c'est d'être ferme & conséquent dans ses projets & dans ses opérations.

CXXVI.

Au reste il est difficile de bien exprimer tout ce qu'on entend par le décorum : car c'est quelque chose qui se trouve en tout, dans les paroles, dans les actions, dans les mouvemens, dans les attitudes mêmes du corps, & qui consiste dans la beauté, l'ordre & l'élégance propre au sujet. (Les termes me manquent pour exprimer ma pensée ; mais il suffira de me faire entendre.) Dans ces trois qualités que je viens de dire, & qui constituent le décorum, est renfermé le soin de satisfaire ceux avec qui on vit : c'est ce qu'il faut légérement toucher.

Premiérement, il paroît que la nature a donné une attention particulière à la fabrique du corps : elle a mis en perspective le visage & toutes les parties dont l'aspect a quelque chose d'honnête & d'agréable : au contraire, elle a reculé des yeux toutes celles qui n'ont été données que pour certains besoins, & qu'on ne peut montrer sans blesser la délicatesse ou l'honnêteté.

CXXVII.

La pudeur a, pour ainsi dire, suivi les vues de la nature, & imité son travail. L'homme raisonnable voile tout ce qu'elle a fait pour n'être point vu, &, dans les fonctions mêmes auxquelles ces parties sont destinées, il les découvre de façon, qu'elles restent encore presque cachées. Il ne les nomme jamais par leur nom, ni elles, ni leurs usages. Il y a à rougir du mot, & non pas de la chose, pourvu qu'elle se fasse modestement. L'impudence ne consiste donc, ou qu'à ne point se cacher, ou qu'à dire les choses sans ménagement.

CXXVIII.

Gardons-nous donc bien d'écouter ces philosophes cyniques, ou ces stoïciens presque aussi cyniques que les cyniques mêmes : s'il s'en trouve pourtant qui pensent ainsi, qui nous tournent en ridicule, parce que nous trouvons un mal à nommer des choses qui ne sont point honteuses par elles-mêmes, tandis que nous ne nous faisons aucun scrupule d'appeller par leur nom celles dans lesquelles il y a une turpitude réelle. Le brigandage, la fourberie, l'adultère sont, disent ils, des choses déshonnêtes ; mais le mot n'a rien qui choque la pudeur. Au contraire, il est beau de multiplier l'espèce humaine, & l'expression simple & naturelle passe pour obscène. Ils avancent plusieurs autres propositions semblables, au mépris des loix de la pudeur. Mais suivons la nature, évitons tout ce qui peut offenser les yeux ou les oreilles : que la décence brille dans toutes nos actions, dans toutes nos positions, dans toutes les parties de nous-mêmes.

CXXIX.

Il y a deux extrêmes que nous devons éviter dans tout ce que nous faisons ; tout ce qui paroît efféminé, tout ce qui tient de la molesse, & les façons dures & grossières. Il ne faut pas croire que ce qui est un défaut dans l'usage du monde, n'en soit pas un pour le théatre ou au barreau. L'ancienne austérité de nos mœurs a réglé, chez nous la scène, de façon qu'un acteur n'oseroit paroître sans caleçon. Il craindroit que, dans quelque mouvement, l'œil du spectateur ne découvrît des choses que la pudeur ne permet pas que l'on voye. Il est indécent, suivant nos principes, qu'un beau-père se baigne avec son gendre, un père avec son fils, dès qu'il est sorti de l'enfance. Il faut se conformer à ces règles d'honnêteté, d'autant plus que c'est la nature elle-même qui les a faites.

CXXX.

Il y a deux sortes de beautés, les graces & la bonne mine : la première est bonne pour les femmes ; la seconde appartient à l'homme. Sur ce principe gardons-nous bien de relever la beauté du visage par des parures indignes d'un homme ; évitons aussi toute minauderie & tout ce qui en approche. Il y a des gladiateurs qui font quelquefois des mouvemens désagréables; les gestes d'un acteur déplaisent dès qu'ils sont faux : dans les uns & dans les autres il n'y a que ce qui est simple & naturel qui soit applaudi : mais il faut entretenir sa bonne mine ; pour cet effet, conserver ces couleurs, & les couleurs se conservent par un exercice convenable. Il faut tenir un milieu entre la malpropreté & la recherche dans les ajustemens : & ce milieu consiste à éviter une négligence outrée & dégoutante. Observons la même régle à l'égard des

habits : ici, comme presque par-tout, la médiocrité est ce qu'il y a de mieux.

CXXXI.

Qu'il n'y ait dans la démarche ni cette lenteur nonchalante qui semble imiter la gravité des prêtres lorsqu'ils portent les statues de nos Dieux, ni cette précipitation étourdie qui met un homme hors d'haleine, change le visage, & occasionne des espèces de convulsions : ce sont des signes d'un esprit évaporé, & d'une tête qui manque de solidité. Mais notre principale attention doit être d'empêcher que les mouvemens de l'ame ne s'écartent de la nature. Pour les tenir en bride gardons-nous de tout ce qui est trouble & agitation; quand bien même rien ne paroîtroit au-dehors, & que nous sauverions les apparences. Or l'ame a deux mouvemens, penser & vouloir : le premier s'exerce dans la recherche de la vérité; le second est le principe de toute action. Nous devons donc user de la faculté de penser, pour connoître les vérités les plus utiles; voilà le premier *devoir* : le second, c'est de soumettre la volonté à la raison.

CXXXII.

La parole est le nerf de la société : sa force est toute-puissante. La discussion contentieuse & la conversation en font les deux espèces : le barreau, la tribune aux harangues, le Sénat, sont les champs où s'exerce la première : la seconde a lieu dans les cercles, dans les conférences, dans les assemblées d'amis; elle doit aussi trouver place dans les repas. On a fait un art de tout ce qui est discours public; il n'y a point de règles pour la conversation, si on ne peut faire servir à son usage celle que donne la rhétorique; ce qui pourroit bien être. Il y a des maîtres pour enseigner tout ce que les hommes veulent apprendre : voilà la raison pour laquelle tout fourmille de rhéteurs; mais personne n'étudie l'art de converser; si cependant ce qui nous enseigne à choisir les pensées & à ranger les mots n'est applicable au discours familier.

CXXXIII.

La voix est l'organe de la parole; on exige deux choses dans la voix; qu'elle soit claire & qu'elle soit douce : c'est la nature qui donne l'un & l'autre; mais on peut perfectionner ces deux qualités, l'une par l'usage & l'autre en imitant ceux qui articulent bien, sans avoir la prononciation rude. Cela seul a sufi aux deux Catulus pour se faire la réputation d'hommes nourris de la plus excellente littérature, & formés par l'étude & par le goût. C'étoient, sans doute, des hommes lettrés; mais ils n'étoient pas les seuls : ce qu'ils avoient de plus que les autres, c'est qu'ils parloient parfaitement leur langue, au jugement de tout le monde : l'oreille étoit flattée du son de leur voix : ils n'appuyoient pas trop sur les lettres; mais ils ne glissoient pas aussi trop vite sur elles : de sorte qu'ils parloient sans confusion & sans accent : leur voix n'étoit ni aigre, ni traînante, ni glapissante. Il y avoit dans les discours de L. Crassus plus de richesse & d'abondance : sa diction étoit aussi agréable; mais il ne fit pas baisser la réputation des deux Catulus, & ils passerent toujours pour des hommes qui parloient très-bien. César, frère du vieux Catule, eut le talent particulier d'assaisonner le discours des plus fines plaisanteries : ensorte que, sans paroître s'élever au-dessus du style ordinaire, il confondoit l'éloquence des autres orateurs.

CXXXIV.

Il ne faut donc négliger aucune de ces petites choses, parce qu'on doit en tout chercher ce qui sied. Que nos discours respirent la douceur, la politesse, la modestie; c'est ce qui distingue les disciples de Socrate : il y faut aussi des graces. Il n'est permis à personne de s'emparer de la conversation, comme d'un bien qui lui est propre, & sur lequel il a un droit exclusif. Là, comme ailleurs, il faut que chacun ait son tour : on doit d'abord se mettre au fait de la chose qu'on veut dire; parler avec gravité & réflexion des choses sérieuses; mettre du sel & de l'agrément dans le badinage. Sur-tout, que jamais notre langue ne décèle en nous un cœur mauvais; c'est ce qui arrive à ceux qui font métier & profession de calomnie & de médisance, qui, ou censeurs toujours sévères, ou rieurs toujours satyriques, ne savent que déchirer la réputation des absens.

CXXXV.

Les affaires, l'état, les arts, les sciences, voilà les sujets sur lesquels roule ordinairement la conversation. C'est à ces trois objets qu'il faut la ramener, si par hasard elle s'en est écartée; mais sans affectation, & lorsque les choses paroîtront revenir d'elles-mêmes. Tout le monde n'a pas le même goût, ou ne l'a pas toujours. Prenez garde de jamais épuiser une matière jusqu'à la rendre fastidieuse à ceux qui vous écoutent; sachez commencer & sachez finir.

CXXXVI.

Cette loi si sage & si bien fondée, qui nous ordonne d'être toujours exemts de ces fougues violentes, qui font plus fortes que la raison, doit régler non seulement nos actions, mais encore nos paroles, & mettre un frein à notre langue; de

de sorte qu'elle ne profère jamais un mot qui marque ou de la colère, ou de la cupidité, ou quelqu'autre vice. Nous devons chercher à plaire à tous ceux à qui nous parlons ; & pour y réussir, il faut leur montrer de l'amitié, de l'estime & du respect. On se trouve quelquefois dans l'indispensable nécessité de faire des reproches sévères : il s'agit alors de hausser le ton, & d'employer les expressions les plus significatives ; mais que dans ce moment même il paroisse que ce n'est pas la colère qui nous fait parler. Au reste, ce sont des remèdes violens dont il ne faut que rarement user, & lorsqu'on ne peut pas faire autrement. Il faut même ne s'en servir jamais, s'il est possible de corriger par d'autres moyens. Mais s'il faut y venir malgré soi, on doit commencer par s'interdire la colère : elle ôte la réflexion, & avec elle on ne peut rien faire de bien.

CXXXVII.

En général il faut reprendre avec bonté ; mais en même-tems d'un air qui en imprime, & se faire craindre sans insulter. Montrons que s'il y a de l'amertume dans nos avis, c'est seulement parce que nous voulons le bien de celui à qui nous les donnons. Vis-à-vis d'un ennemi qui nous outrage il est beau d'être maître de soi-même & de garder son sang-froid. Dans la passion on oublie ses principes, on perd la tête & on mérite le blâme de ceux qui sont les témoins de nos emportemens. C'est encore un défaut que de se vanter soi-même, sur-tout si on se donne un mérite qu'on n'a pas. Quand on parle comme un fanfaron on est toujours payé de ridicule.

CXXXVIII.

Comme nous parcourons en détail tous les *devoirs* ; du moins nous ne voulons laisser rien à desirer : il est bon de parler succinctement de la façon dont un homme qui occupe un rang dans l'état doit être logé. On ne bâtit que pour le besoin ; c'est la première chose qu'on se propose & à laquelle on doit ramener tout le reste ; mais il ne faut négliger ni la commodité, ni la décence. Cn. Octavius, qui fut le premier consul de son nom, fit bâtir une magnifique maison sur le mont Palatin : elle le rendit célèbre : tout le monde l'alloit visiter, & on fut persuadé qu'elle avoit disposé le peuple en faveur de son maître, & qu'elle lui avoit procuré les moyens de s'élever au-dessus de sa naissance, & de devenir la tige d'une famille illustre. M. Scaurus la fit démolir pour agrandir la sienne : mais le premier fit entrer dans sa maison la dignité consulaire, & le second ne porta dans le palais qu'il avoit bâti, que la honte d'un refus, & un arrêt diffamant, qui le perdit du côté de l'honneur & du côté de la fortune.

CXXXIX.

Il faut qu'un homme ait une maison digne de sa naissance & de son rang ; qu'elle lui fasse honneur : mais qu'elle ne soit pas tout son mérite & sa seule recommandation. C'est à lui d'illustrer sa maison & non pas de recevoir d'elle tout son éclat. De plus, comme en toutes choses, on doit autant songer aux autres qu'à soi même, un grand doit avoir beaucoup de logement, parce qu'à toute heure sa maison est ouverte à une foule ou d'hôtes ou de personnes qui ont affaire à lui. Mais il seroit ridicule à un homme qui n'auroit pas ces raisons de se mettre si au large & d'occuper une vaste enceinte, qui n'est qu'un désert. Le ridicule redouble encore, si la maison qu'il habite a eu un maître d'une autre considération & d'un autre rang : car il est honteux d'entendre les passans s'écrier : antiques lieux ! que celui qui vous possède aujourd'hui ressemble peu à celui qui vous possédoit autrefois. Que de palais dans Rome à qui ceci peut s'appliquer !

CXL.

Si vous bâtissez vous-même ne poussez pas le luxe jusqu'à l'excès : car vous donnez un exemple qui peut causer bien du mal. Il se trouve cependant des citoyens qui veulent, sur-tout en fait de bâtimens, faire comme les grands. Qui a imité la vertu de Luculle ? & qui n'a pas imité la magnificence de ses châteaux ? Il faut pourtant se modérer sur cet article, se conformer aux règles de la modestie : elle doit conduire toutes nos actions ; mais je l'ai déja dit plus haut.

CXLI.

Dans toutes vos entreprises souvenez-vous de ces trois principes : soumettre ses desirs à la raison ; celui-ci conduit infailliblement à la pratique de tous les *devoirs* : connoître la juste valeur de la chose qu'on veut faire, afin de n'y apporter ni trop ni trop peu d'application : enfin, être modéré dans tout ce qui n'est que décoration & marque extérieure de dignité. Or on est modéré quand on garde cette bienséance tant recommandée, & qu'on ne va pas plus loin. Mais de ces trois choses qui doivent précéder & accompagner toutes nos actions, la plus essentielle, c'est de faire dépendre les desirs de la raison.

CXLII.

Il s'agit maintenant de l'ordre des choses &

de ce qu'on appelle le moment favorable. Ceci revient à ce que les grecs appellent *entaxian*, & non point à ce que nous entendons par modération, qui consistent à agir toujours avec poids & mesure, & à ne passer jamais les bornes des choses; au lieu que le mot grec *éntaxia* marque proprement l'observation de l'ordre. Mais donnons à la chose le nom de modération, puisque tout le monde le lui donne, & disons avec les Stoïciens qu'elle n'est que l'art de ne rien dire, & de ne rien faire qui ne soit à sa place. Au reste, ce mot place signifie à-peu-près la même chose que le mot ordre. Celui-ci exprime la convenance qu'il y a entre l'action & ce qu'on entend par sa place; & celui-là, l'avantage & la commodité du tems. Le tems que les grecs appellent *énxatria*, est la même chose que ce que nous appellons occasion. Cela posé, la modération, prise dans le sens que nous lui donnons, est l'art de connoître le tems propre & favorable à l'action qu'on veut faire.

CXLIII.

Tout ce que je viens de dire peut convenir à la prudence, dont il a déjà été question au commencement de ce traité : mais j'avertis que c'est de la modération, de la tempérance & des autres vertus du même caractère que je vais parler maintenant. J'ai dit tout ce qu'il y a à dire sur la façon de bien voir les choses, & de se conduire sagement. Voici le lieu de parler des moyens de mériter l'estime & l'amitié de ceux avec qui nous vivons.

CXLIV.

En toutes choses il faut se faire un plan & mettre entre les différentes actions de la vie la même liaison qu'il y a entre les différentes parties d'un discours suivi. Ce seroit, par exemple, un ridicule & une faute grossière que de mêler des propos de table ou de ruelle à des affaires importantes. Rien de plus beau que ce que dit un jour Périclès à Sophocle. Etant tous les deux préteurs, ils étoient assemblés pour les affaires qui concernoient leurs charges. Sophocle, dans ce moment même vit passer un enfant d'une beauté ravissante, & s'écria aussi-tôt avec transport : ha, Périclès, le bel enfant ! « Souvenez-vous, Sophocle, répartit froidement celui-ci, qu'un magistrat doit contenir ses yeux aussi-bien que ses mains. Cependant ces mêmes paroles de Sophocle, dites au sujet d'un athlète, n'auroient pas mérité d'être censurées. Le tems & le lieu font donc beaucoup à la chose. Qu'un homme en marchant & en se promenant s'occupe d'une cause qu'il doit plaider, ou de quelqu'autre affaire, & qu'il y soit tout entier, ce n'est pas un mal ni une faute; mais s'il porte un air rêveur dans un repas on l'accusera de singularité, & on aura raison, parce qu'il aura mal pris son tems.

CXLV.

Il y a certaines irrégularités, comme, par exemple, de chanter dans la place publique, qui choquent ouvertement toutes les bienséances : il n'est pas besoin de dire qu'on les évite, parce que tout le monde les juge, du premier coup-d'œil, ce qu'elles sont. Mais il faut plus d'attention pour fuir certains défauts, qui paroissent peu de choses, & qui ne se montrent pas à tous les yeux. Un seul ton faux, dans un concert, n'échappe pas à l'oreille du connoisseur : ne nous pardonnons donc pas le plus petit dérangement dans l'harmonie de notre conduite, d'autant plus qu'elle est plus belle & plus utile que celle qui résulte des accords de la musique.

CXLVI.

Il s'ensuit que par la même raison qu'un homme qui a du tact & de l'oreille sent d'abord si les cordes d'un instrument sont tant soit peu discordantes, celui qui a l'œil bon, & qui voit dans la conduite des autres le fort & le foible, tire de grandes conséquences des plus petites choses : il fait des remarques sur les rides ou la sérénité du front, sur la tristesse, la gaîté, la façon de rire, de parler, de hausser ou de baisser la voix, & voit tout ce qu'il y a d'irrégulier dans ces mouvemens, & en quoi ils s'éloignent de la nature & du *devoir*. Mais il faut faire ces observations dans un autre homme : car il arrive, je ne sais comment, que nous appercevons beaucoup mieux les défauts d'autrui que nos propres défauts. Aussi, en fait d'éducation, le moyen le plus court de corriger un enfant c'est de faire devant lui ce qu'il fait de mal, afin qu'il en sente le ridicule.

CXLVII.

Lorsqu'il s'agit de choisir entre le pour & le contre il est de la prudence de consulter ceux qui ont du savoir & de l'expérience, & de prendre leur avis sur chaque genre de *devoir* : car nous suivons presque tous l'impulsion secrète de la nature, & nous allons comme elle nous mène. Il faut écouter & peser ce que chacun dit, examiner sa pensée & la raison même de sa pensée. Les peintres, les sculpteurs, les poëtes veulent que le public voie & juge de leurs ouvrages, afin de corriger ce qui aura été censuré par le plus grand nombre. Chacun critique ce qu'il a fait, & se soumet à la critique des autres : à leur exemple, nous devons, sur l'avis d'autrui, faire, ne pas faire, changer, corriger une infinité de choses.

CXLVIII.

A l'égard des usages établis, il n'y a point de règles à prescrire; ces usages sont eux-mêmes des préceptes: & ce seroit une erreur de croire que parce qu'Aristipe ou Socrate ne les ont pas toujours respectés, soit dans leur conduite, soit dans leurs paroles, vous pouvez faire ce qu'ils ont fait. Le mérite supérieur & transcendant de ces hommes presque divins, leur donnoit cette liberté, & la rendoit légitime. Quand au système des cyniques, il faut le proscrire absolument: il tend à la ruine de la pudeur, sans laquelle il n'y a plus ni bien, ni honnêteté.

CXLIX.

Enfin nous devons honorer & respecter tous ceux dont la vie a été un tissu d'actions honnêtes, utiles & belles; ceux qui aiment la patrie, qui l'ont servie, ou qui la servent; les personnes qui sont en charge, ou revêtues de quelque portion de l'autorité publique. Déférons beaucoup à la vieillesse, obéissons aux magistrats: ne confondons pas le citoyen & l'étranger; voyons, dans celui-ci, s'il est venu comme simple particulier, ou avec le caractère d'homme public. En un mot, nous devons respecter, observer, & faire observer les loix générales de la société.

CL.

A l'égard de tout ce qui est industrie & gain, voici les principes d'après lesquels je distingue ce qui est noble & digne d'un honnête homme, d'avec ce qui est bas & servile. D'abord toute fortune odieuse est condamnable: telle est celle des exacteurs & des usuriers. Le salaire des mercénaires & de tout ceux qu'on paye, plutôt pour leurs services, que pour leur industrie, porte avec soi une sorte de honte; l'argent que je leur donne en fait, en quelque sorte, mes esclaves. C'est encore pis d'acheter pour revendre aussi-tôt: dans cette sorte de trafic, on ne gagne qu'à force de mentir; & il n'y a rien de plus honteux que le mensonge. Tout ce qui est métier est vil & méprisable; car il ne peut y avoir rien de noble dans une boutique, ni dans un attelier. Mais sur-tout regardons avec un souverain mépris ces professions qui se rapportent uniquement à la mollesse, au luxe, à la volupté.

CLI.

Il y a des arts qui supposent plus de talent & plus de génie, & qui sont utiles à l'humanité; comme la médecine, l'architecture, la philosophie: ils font honneur à tout homme qui est né dans la classe à laquelle ils conviennent. Le commerce n'est que basse roture lorsqu'il est borné; mais s'il a beaucoup d'étendue, s'il tire de tous les côtés, s'il distribue dans tous les lieux avec bonne foi, il n'y a pas de mal à en dire: il mérite, au contraire, des éloges, lorsque celui qui le fait n'est pas un homme insatiable, & que content enfin de sa fortune, il va dans ses terres chercher le repos qu'il trouvoit autrefois dans le port, après les fatigues de la mer. Mais de tous les moyens d'acquérir, il n'y en a point de plus fécond, de plus noble, ni qui fournisse tant de plaisir que l'agriculture. J'ai traité cette matière à fond, dans mon livre de Caton l'ancien; c'est-là qu'il faut aller chercher tout ce qui convient dans ce lieu-ci.

CLII.

On a, si je ne me trompe, suffisamment démontré la dépendance qu'il y a entre les *devoirs* & les quatre parties de l'honnêteté. Mais tout n'est pas dit encore; car il peut se faire qu'on soit obligé de comparer ensemble deux choses honnêtes, pour opter dans l'une ou dans l'autre: dans ce cas il faut voir quelle est la plus honnête. Panétius n'y a pas songé, & cependant c'est un *devoir*. Car, comme toute honnêteté dérive de quatre principes, dont l'un regarde la science, l'autre la société, le troisième la grandeur d'ame, le dernier la modération, il est quelquefois nécessaire de mettre ces vertus en parallèle l'une avec l'autre, afin de voir quelle est celle qui, suivant les circonstances, doit être préférée, & qui est alors *devoir*.

CLIII.

L'obligation de connoître & de s'instruire ne marche qu'après les *devoirs* relatifs à la société, parce que ceux-ci sont plus conformes à la nature. La preuve en est, que le sage lui-même mourroit nécessairement dans une solitude absolue, où cependant il jouiroit tout-à-la-fois & de l'abondance de toutes les choses nécessaires, & du loisir de contempler & d'étudier tout ce qui est digne d'être connu. La première des vertus est cette sagesse que les grecs appellent *sophian*: car j'attache une autre idée à celle qu'ils expriment par le mot *phronesin*: celle ci n'est que la connoissance du bien & du mal; mais la première, que j'appelle la vertu par excellence, est la connoissance des choses divines & humaines; elle embrasse le ciel & la terre, & tous les rapports qu'il y a entre les hommes & les dieux. Si tout l'univers n'est qu'une famille, comme on n'en peut pas douter, le *devoir* qui naît de cette espèce d'unité, est, sans contredit, le plus

grand de tout. En effet, l'étude de la nature n'eſt que le commencement de la ſageſſe; & c'eſt s'arrêter au premier pas, que de ne la faire ſuivre d'aucune action. Or cette action, qui ſuit le ſavoir, éclate par le bien qui en revient aux hommes.

CLIV.

Son objet eſt donc la ſociété : par conſéquent, elle eſt préférable à toute ſcience qui n'eſt que ſpéculative : le ſage & le bon citoyen penſent de même, & leur conduite en fait foi. Car, quel eſt l'homme, quelqu'avide de connoiſſances que vous le ſuppoſiez, qui ne quitte les méditations des plus grandes choſes, quand il ſeroit aſſuré de pouſſer ſes recherches, juſqu'à ſavoir le nombre des étoiles, & à meſurer la vaſte étendue de l'univers, ſi, dans le moment qu'il s'occupe de ces objets ſublimes, il apprend que la patrie eſt en danger, & qu'il peut la ſecourir? Cela prouve que le ſavoir doit céder à la juſtice, dont la fin eſt l'utilité commune, à laquelle tout homme doit ſes premiers ſoins.

CLV.

Ceux mêmes qui n'ont été qu'hommes de lettres, & qui ont fait de l'étude l'unique occupation de leur vie, n'ont pas laiſſé de contribuer au bien général, d'être utiles aux autres hommes : il leur ont appris à être bons citoyens, & à bien ſervir leur patrie. Epaminondas de Thèbes dut ſes vertus à Lyſias, diſciple de Pythagore; Dion de Syracuſe fut formé par le divin Platon : il n'y a preſque pas de philoſophe qui n'ait fait de ſemblables élèves. Pour moi, ſi j'ai apporté dans les emplois de la république quelques talens & quelques lumières, c'eſt à des maîtres que j'en ſuis redevable. Formé par leurs ſoins, & nourri de leurs principes, je ſuis entré dans les affaires avec les diſpoſitions & les reſſources qu'il faut avoir.

CLVI.

Ils inſtruiſent, non-ſeulement pendant leur vie, & par l'uſage de la parole, mais les monumens littéraires qu'ils laiſſent à la poſtérité, ſont encore des leçons pour elle. Rien ne leur a échappé de ce qui a rapport aux loix, aux mœurs, au gouvernement. Ils ſemblent s'être occupés dans leur loiſir & dans leur retraite, à nous rendre propres à agir à vivre dans le monde. Celui qui, par état, n'eſt que ſavant & philoſophe, ne penſe, n'étudie & ne connoît que dans la vue d'être utile. Par conſéquent l'éloquence, j'entends une éloquence ſage & réglée, vaut mieux qu'un génie vaſte & pénétrant, qui n'eſt pas accompagné du talent de la parole, parce que la penſée demeure, pour ainſi dire, en elle-même, & s'arrête dans ſon auteur, au lieu que l'éloquence a des avantages qui ſe communiquent à toute la ſociété.

CLVII.

Comme la nature a fait les Abeilles pour ſe réunir, que leurs travaux ſont la fin, & non pas le principe de leurs petites républiques; de même les hommes qui, dans les vues de la nature, ſont encore plus deſtinés à vivre enſemble, n'ont une ame & un corps, que pour les faire agir relativement à cette union. De ſorte qu'une ſcience, qui ne tient par aucun point à cette vertu qui conſiſte à protéger les hommes, & à maintenir l'ordre & les droits de la ſociété, eſt une ſcience iſolée, étrangère à l'humanité, & tout-à-fait creuſe. De même la grandeur d'ame, dans un homme qui ſe détache des autres hommes, & qui rompt, autant qu'il eſt en ſon pouvoir, les liens qui l'attachent à eux, n'eſt que barbarie & férocité. Concluons donc que cette aſſociation, qui identifie tous les intérêts, & qui embraſſe tous les hommes & toute la nature, eſt plus reſpectable que le deſir d'apprendre & de connoître.

CLVIII.

C'eſt mal-à-propos que quelques-uns diſent que la ſeule néceſſité, & l'impuiſſance où eſt chaque homme de ſe ſuffire à lui-même, & de fournir à ſes beſoins, eſt la ſeule cauſe qui nous a raſſemblés. Il s'enſuivroit, d'après ce ſyſtême, que ſi, comme on dit, la Providence allongeoit la main pour nous donner tout ce qui nous eſt néceſſaire, l'homme de génie ne feroit que penſer, & renonceroit à toute autre occupation. Il n'en feroit pourtant rien. Il fuiroit la ſolitude, & il voudroit avoir un compagnon de ſes études : il voudroit quelquefois inſtruire, & quelquefois qu'on l'inſtruisît; quelquefois entendre, & quelquefois qu'on l'écoutât.

Donc tout devoir qui va au bien & à la conſervation de la ſociété, & qui entre dans ſon plan, eſt préférable à celui qui ne regarde que les connoiſſances.

CLIX.

On demandera peut-être, ſi le bien de cette ſociété, dont le principe eſt dans la nature même, doit toujours prévaloir ſur les droits de la modération & de la modeſtie. Non : car il y a des horreurs que le ſage ne voudroit pas faire, quand il s'agiroit du ſalut de la patrie. Poſidonius en a fait à-peu-près le dénombrement : mais ces choſes ſont, pour la plupart, ou ſi odieuſes, ou ſi obſcènes, qu'on doit s'en interdire juſ-

qu'au nom. L'intérêt de la république n'engagera jamais l'homme de bien à les faire : la république même n'exigera jamais ce sacrifice de son honneur & de sa conscience. Mais heureusement qu'il ne peut jamais se trouver de circonstance, dans laquelle il puisse servir l'état par ces actions infâmes.

CLX.

Concluons maintenant, en posant pour principe, que dans le choix des devoirs, celui qui va au bien & à l'avantage des hommes, doit toujours être le premier. On ne sait & on ne voit que pour agir avec connoissance de cause. Il est donc plus important de bien agir que de bien penser : nous l'avons déjà fait voir. Après tout ce que nous avons dit, toute la question est suffisamment éclaircie, & nous devons connoître sans peine, dans quel cas un devoir est préférable à l'autre. Car, dans l'ensemble qui embrasse toute la nature & tous les êtres, il y a des degrés différens. Nous sommes redevables premièrement aux Dieux, secondement à la patrie, troisièmement à nos peres : les autres hommes viennent ensuite, successivement & à leur rang.

CLXI.

Ce peu de mots que nous venons de dire sur la différence des devoirs, suffit pour nous faire entendre que non-seulement on examine si une chose est honnête ou vicieuse ; mais encore que lorsqu'il s'agit de choisir entre deux choses honnêtes, on les met dans la balance pour savoir de quel côté se trouve le plus d'honnêteté. Panétius avoit oublié ce point. (*Les offices de Cicéron.*)

FIN du second volume.





